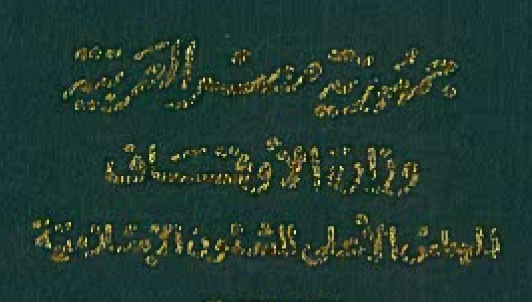
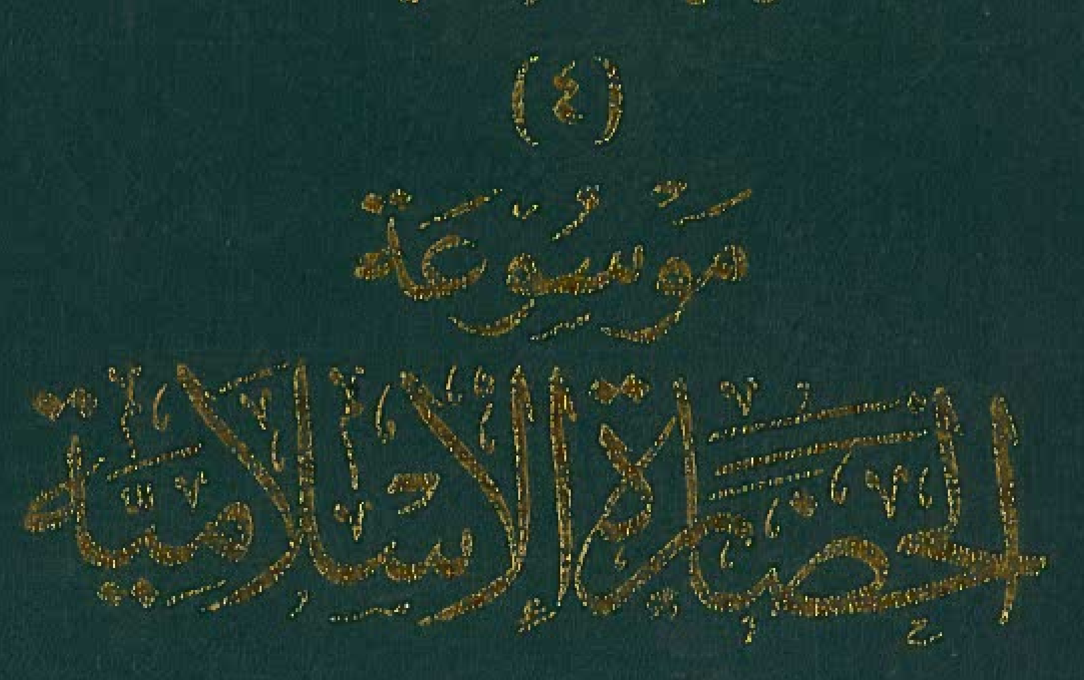




تأليف وتقديم
الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف الأسبق

الطبعة [illegible]

القاهرة
١٤٤١هـ - ٢٠١٩م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية



سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(٤)

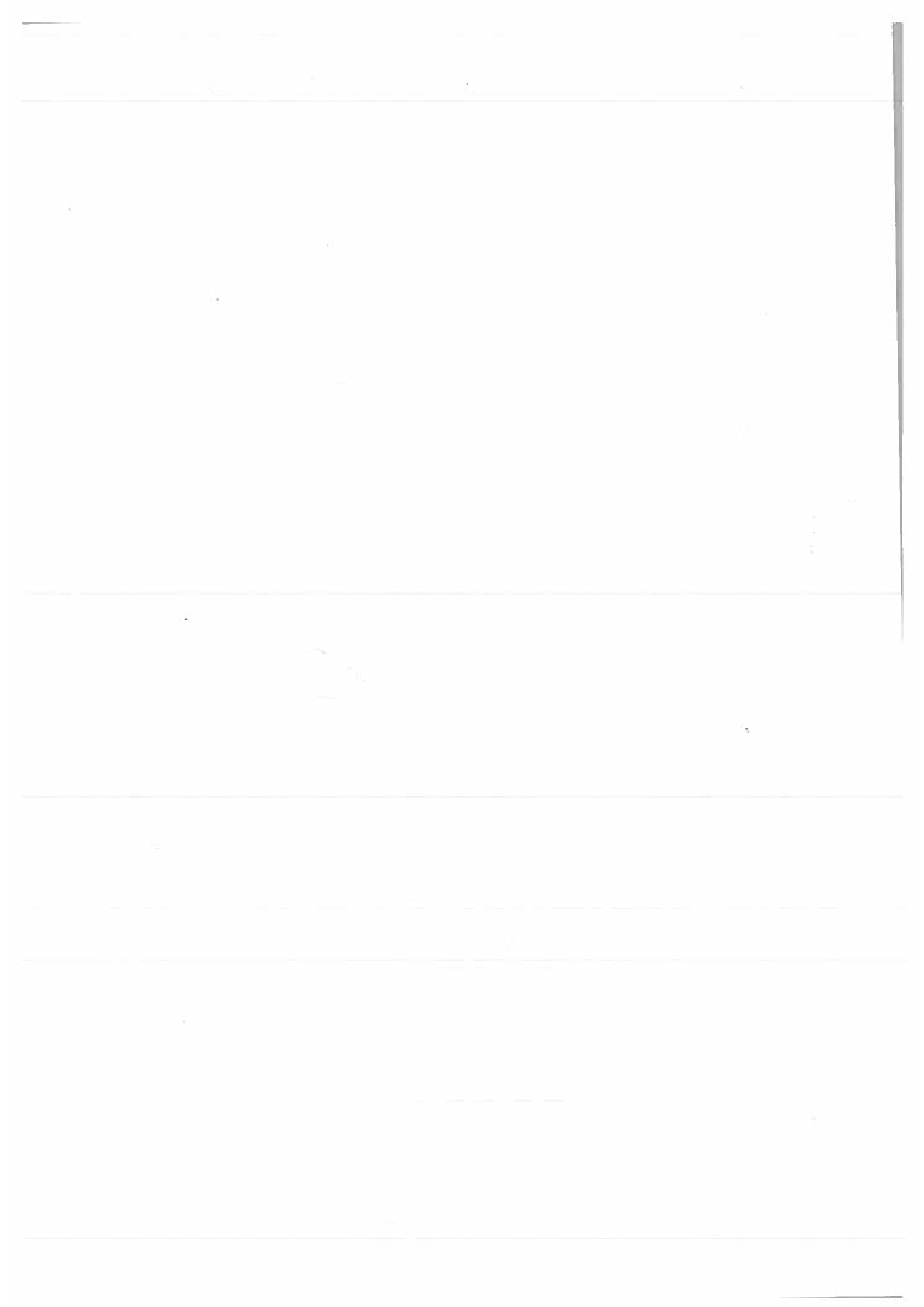
موسوعة الحضارة الإسلامية

إشراف وتقديم

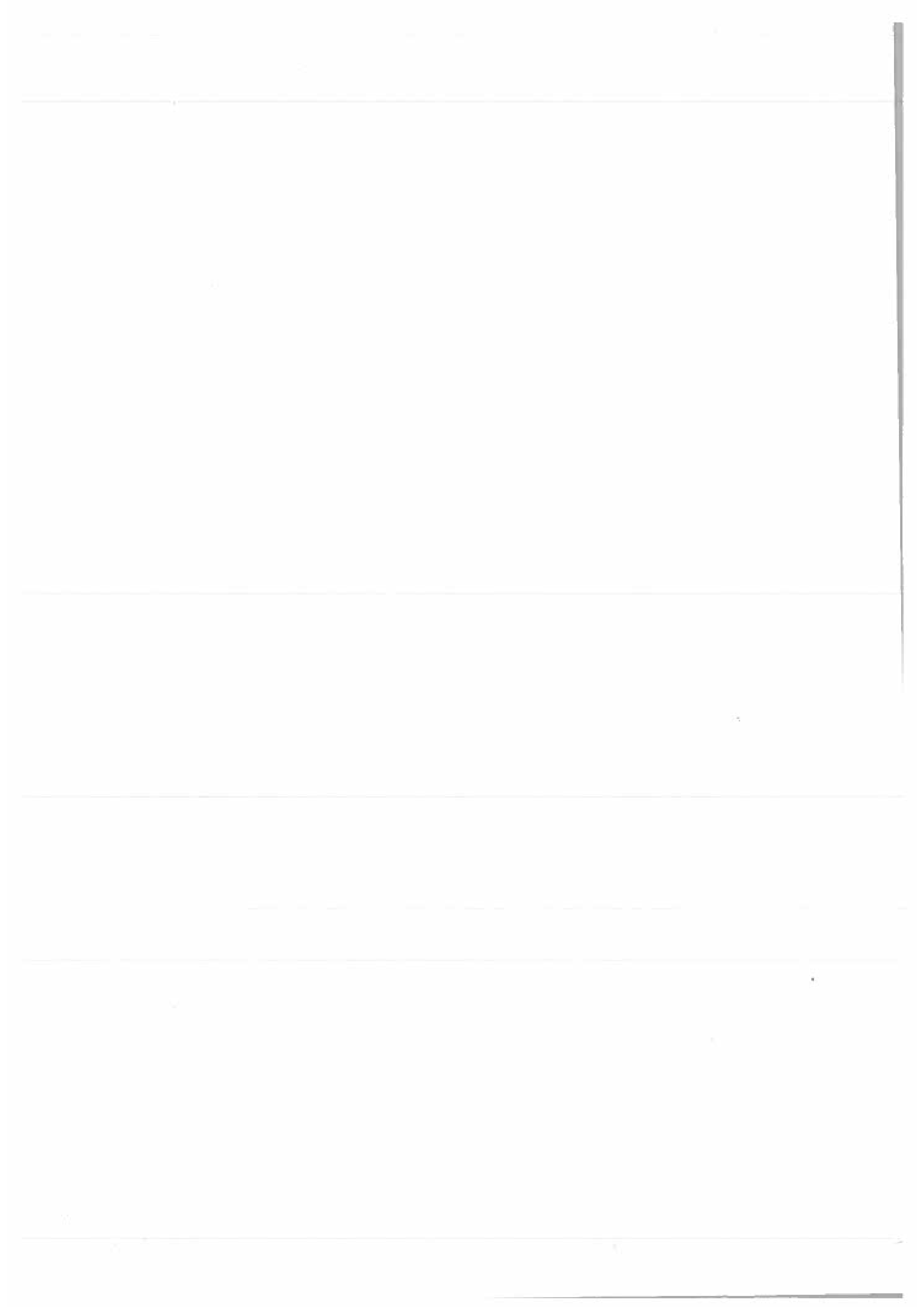
الأستاذ الدكتور/ محمود حمدى زقزوق
وزير الأوقاف الأسبق

الطبعة الثالثة

القاهرة ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م




بسم الله الرحمن الرحيم
﴿إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾
(هود: ٨٨)



هيئة تحرير الموسوعة *

أ . د . أحمد فؤاد باشا

نائب رئيس جامعة القاهرة (سابقًا)

أ . د . طه أبو كريشة

نائب رئيس جامعة الأزهر (سابقًا)

أ . د . عبد الله التطاوى

نائب رئيس جامعة القاهرة

أ . د . عبد الستار الحلوجى

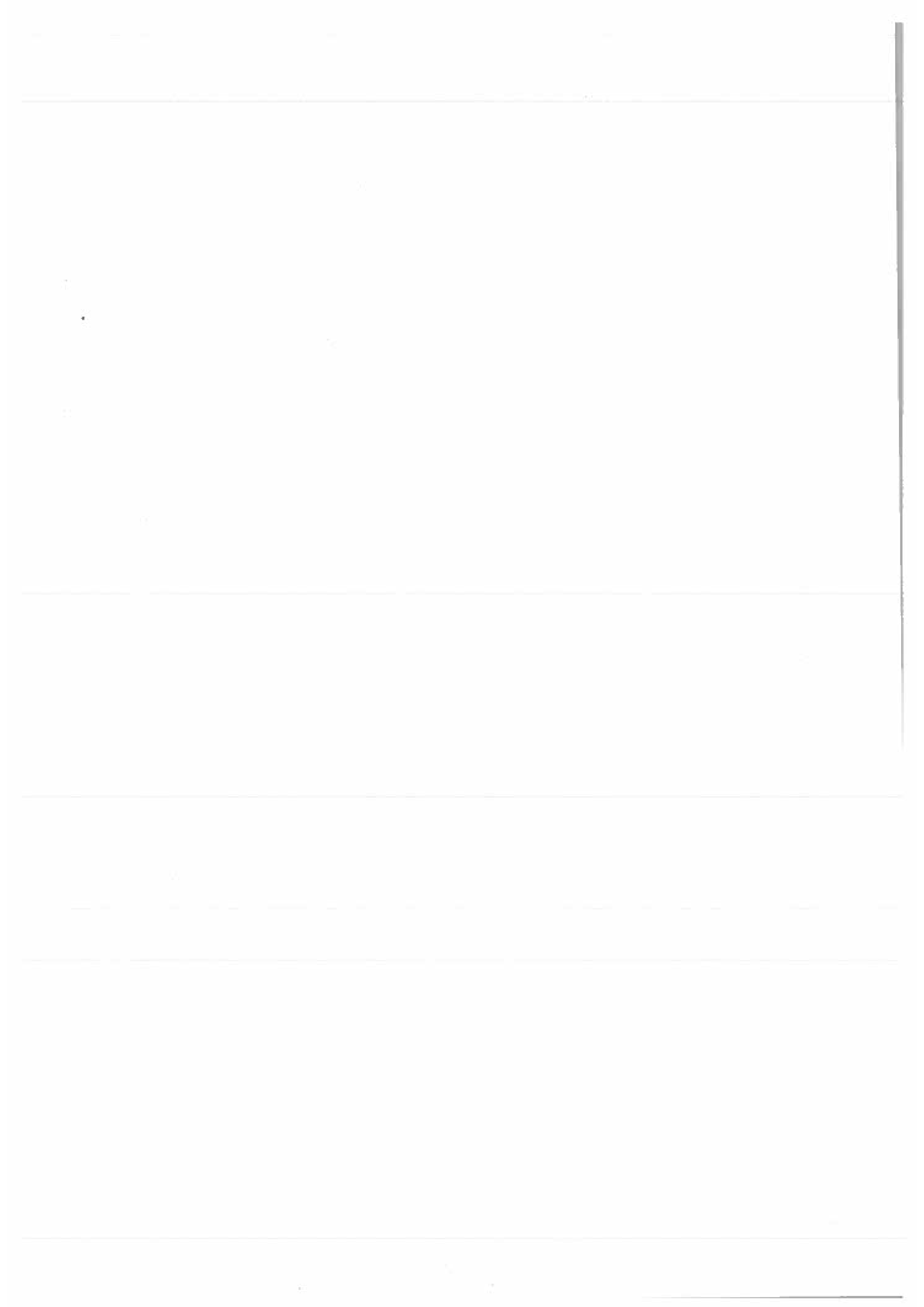
أستاذ بكلية الآداب جامعة القاهرة

أ . د . رفعت حسن هلال

أستاذ بكلية العلوم جامعة القاهرة

(*) قام بمعاونة هيئة التحرير كل من السادة :

أ. رجب عبد المنصف	أ. منير أحمد بيومى
أ. رمضان عبد المطلب	أ. محمد سيد أحمدعلى الدين
أ. أيمن إبراهيم طاجن	أ. أبو مسلم عبد العزيز أبو العطا
أ. حسن أحمد خليل	أ. رباب على محمد
أ. محمد عبد الباقى محمد	أ. أحمد بدير إبراهيم



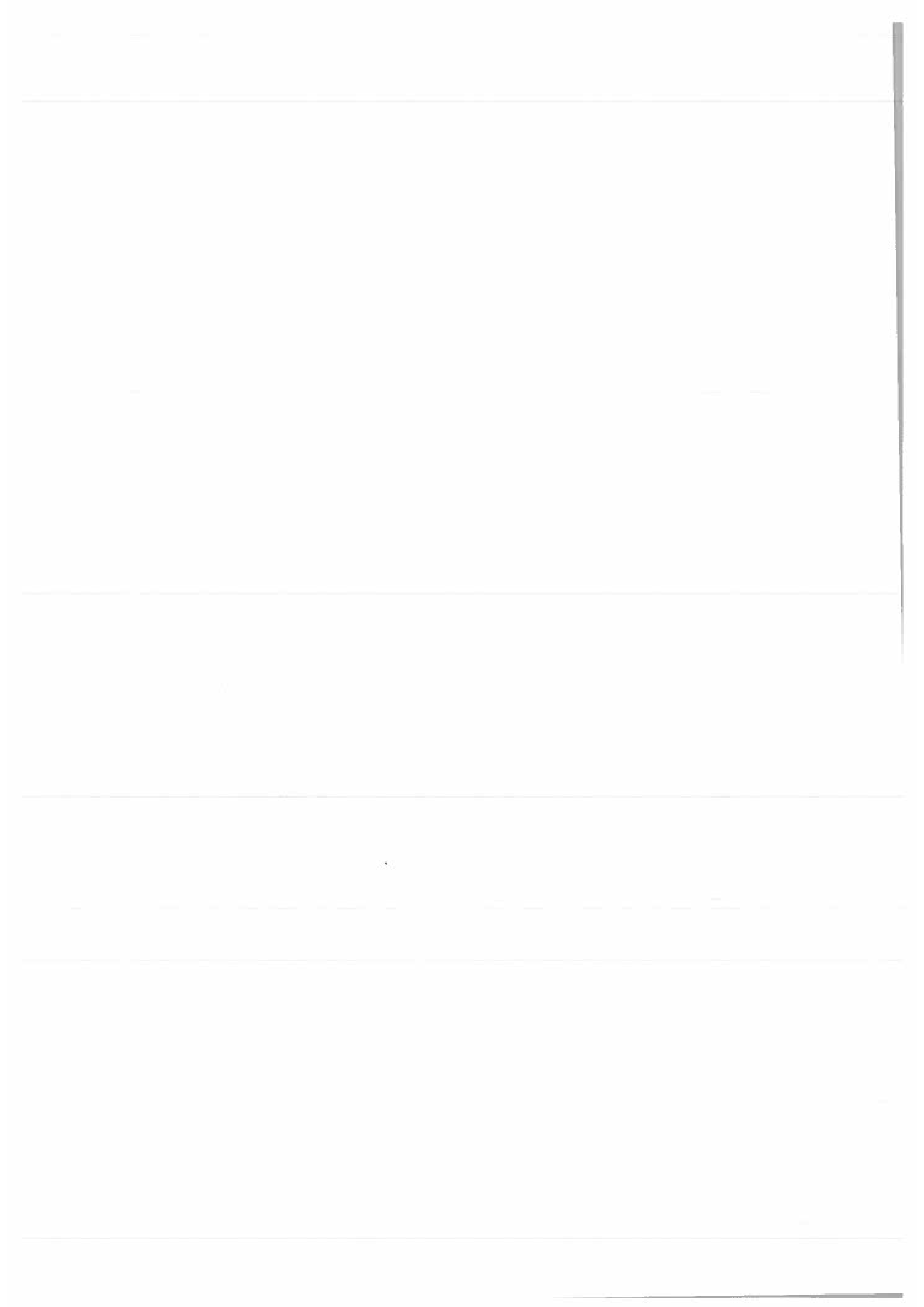
أسماء السادة المشاركين فى التحرير من العلماء والمفكرين

أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح
أ. د. أحمد على طه ريان
أ. د. أحمد فؤاد باشا
أ. د. أحمد يوسف شاهين
أ. د. السيد الشاهد
أ. حازم على ماهر
أ. حمادة الربيع
د. حمدى عبد العظيم
د. خالد عزب
أ. رجب عبد المنصف
أ. د. رفعت العوضى
أ. د. رفعت حسن هلال
أ. د. زينب عبد العزيز
أ. د. سيف الدين عبد الفتاح
أ. شريف عبد الرحمن
أ. د. طه مصطفى أبو كريشة
أ. د. عبد الحافظ حلمى محمد
أ. د. عبد الحكيم راضى
أ. د. عبد الرحمن النقيب
أ. د. عبد الستار الحلوجى
أ. د. عبد الصبور مرزوق
أ. د. عبد الفتاح غنيمة
أ. د. عبد اللطيف العبد
أ. د. عبد الله التطاوى
أ. د. عبد الناصر بسيونى

أ. د. علاء الدين كفافى
أ. د. على جمعة
أ. د. على على صبح
أ. د. على مدكور
أ. د. مجدى المهدى
أ. د. محمد الجوادى
أ. د. محمد الدسوقى
أ. د. محمد السيد الجليند
أ. د. محمد المسير
د. محمد حسن غانم
أ. د. محمد رجب البيومى
أ. د. محمد شوقى الفنجرى
أ. د. محمد عمارة
أ. د. محمد فتحى بيومى
أ. د. محمد نبيل غنايم
أ. د. محمود المناوى
أ. د. محمود حمدى زقزوق
أ. مدحت ماهر
أ. د. مى يوسف خليف
أ. د. نادية مصطفى
أ. نبيل محمد بدر
أ. د. نجوى السيد عوض
أ. د. نعمت عبد اللطيف مشهور
أ. ياسمين زين العابدين

---

* تم ترتيب الأسماء هجائيًا.



تقديـــم

لم يعـرف التاريخ للعـرب قبل الإسـلام حـضـارة ذات بال، وعلى الرغم من أنهم نبـغـوا فى الأدب نثرًا وشـعـرًا، وكانوا أرباب فـصـاحـة وبلاغـة، فإنه لم تعـرف لهم إنجازات حضارية أخرى.

صـحيح أنه «كانت لديهم مـعـارف فلكيـة وطبـيـعـيـة متصلة بمـعـارف الكلدانيين والصـابئة، ومـعـارف طبيـة تجـريبيـة مصـحـوبة بالرقى والعزائم والتـمـائم، وأسـاطير زاخرة بأخبار الجن والغيلان والشيـاطين، وأمثال وحكم تدل على منازعهم العقلية، وشعر فى الزهد تغلب عليه العناصر الخلقية والروحية»[١].

ولكن ذلك كله لا يعبـر عن حضارة بالمعنى الصحيح، فقد كان مـا خلَّفوه لنا من تراث عـقلى لا يتـعـدى طور الفطرة، فلم يكن لديهم اهتـمـام بـالتعليل، أو مـحـاربة التـقليـد والخـرافات، أو البـحث عن العـلاقـة بين المقدمـات والنتـائج، فـيـمـا كـان منتشرًا لديهم من آراء وأقاصيص.

وعندمـا جاء الإسلام بعث فـيهم حياة جديدة، ونقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة، وفتح أمامهم الباب على مصراعيه للدخول إلى ميادين الحضارة بشتى وجوههـا، ودلهم على أدواتهـا، وعلى رأسـهـا العلم وتحكيم العقل والتعرف على مـا لدى الآخرين من إنجـازات حضـارية، والإفـادة منهـا؛ فـالحكمـة ضـالة المؤمن، أنَّى

وجدها أخذها. ومن خلال ما اشتملت عليه تعاليم الإسلام من قيم دافعة إلى التقدم استطاعوا أن يبنوا حضارة زاهرة امتدت من أقصى الصين شرقًا إلى أقصى الأندلس غربيًا، وكانت من أطول الحضارات عمرًا فى التاريخ.

وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والآداب والفنون على اختلاف أنواعها(٢)، وراحت العقول الإسلامية تبحث وتنقّب وتبتكر، وواصلت السير إلى أن بلغت الغاية فى التسابق الحضارى، وأصبح للمسلمين حضارة متميزة تُعرف بهم ويُعرفون بها، واستمرت هذه الحضارة ما يقرب من ثمانية قرون تقدم عطاءها الثرى للبشرية.

ومن حق الأجيال الجديدة علينا أن نطلعهم على ما قدمته الحضارة الإسلامية فى جميع المجالات؛ ليقفوا على الإنجازات الحضارية الرائعة لهذه الحضارة، ويزدادوا ثقة بأنفسهم واعتزازًا بحضارتهم، ليواصلوا السير على الدرب، ويسهموا بعلمهم وفكرهم وعطائهم فى إعادة بناء صرح حضارى جديد يواكب العصر، ويضع الأمة الإسلامية مرة أخرى فى مكانها اللائق بها بين الأمم المتقدمة والشعوب المتحضرة، حتى تسهم ـ كما حدث فى السابق ـ إسهامًا فعَّالاً فى العطاء الحضارى للبشرية.

ويأتى هذا المجلد الجديد «موسوعة الحضارة الإسلامية» بمثابة حلقة جديدة فى سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية(٣).

وقد تولى الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور/ أحمد فؤاد باشا قيادة الفريق العلمى الذى تولى عبء العمل فى هذه الموسوعة من بداية العمل حتى نهايته، وكان لجهود سيادته مع فريق العلماء والباحثين الذين اشتركوا فى هذا العمل العلمى الكبير أبلغ الأثر فى إخراجها على هذا النحو المشرف؛ فلسيادته ولكل من تعاون معه ولجميع العلماء المشاركين فى كتابة المواد العلمية لهذه الموسوعة خالص

الشكر وعظيم التقدير، ونسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه وفى ميزان حسناتهم يوم القيامة.

ولا يفوتنى أن أُقدم الشكر الجزيل للأخ الفاضل الأستاذ الدكتور/ عبد الصبور مرزوق على ما قدم من نصح وتوجيه ومتابعة.

ونأمل أن يكون فى هذه الموسوعة فائدة لقارئ أو نفع لباحث، وأن تسهم فى تنشيط ذاكرة الأمة للاستفادة من دروس الماضى المجيد وتزداد عزمًا وتصميمًا على مواجهة كل التحديات والتغلب على كل العقبات.

والله ولى التوفيق ....

أ.د. محمود حمدى زقزوق
وزيــر الأوقـــاف الأسبق

ربيع أول ١٤٢٦ هـ

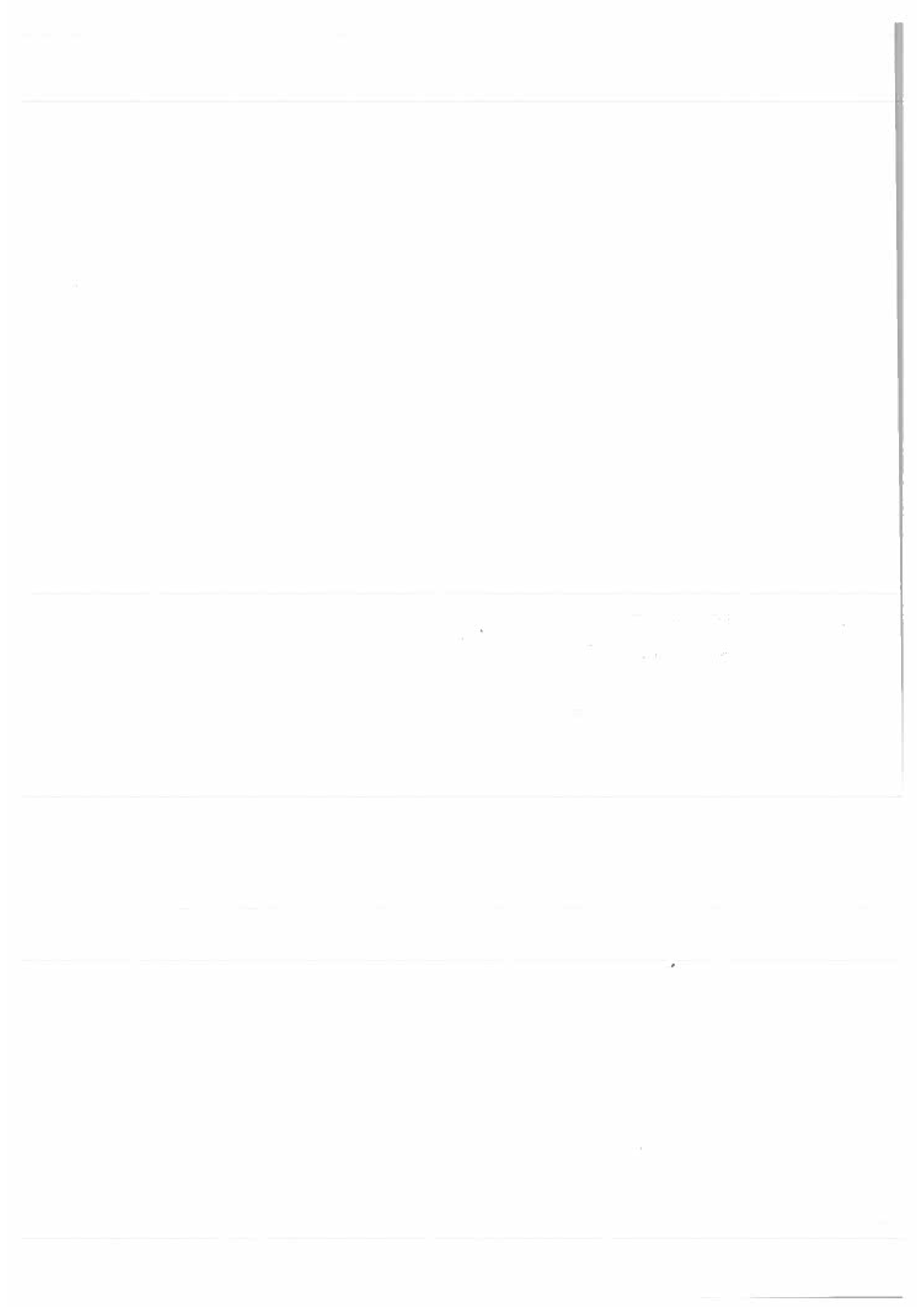
أبريل ٢٠٠٥م

الهوامش:

١ ـ تاريخ الفلسفة العربية، للدكتور/ جميل صليبا ص ١٥/١٦ دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٣م. انظر أيضًا دروس فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لعبده الشمالى ٤/٥ بيروت ١٩٥٦م.

٢ ـ راجع كتابنا ـ مقدمة فى الفلسفة الإسلامية ـ دار الفكر العربى ٢٠٠٣م صـ ١٩.

٣ ـ سبق أن صدر من هذه السلسلة فى الأعوام القليلة الماضية الموسوعات التالية:ـ الموسوعة الإسلامية العامة، الموسوعة القرآنية المتخصصة، موسوعة علوم الحديث الشريف، موسوعة أعلام الفكر الإسلامى.



كلمة التحرير

هذه هى «موسوعة الحضارة الإسلامية» التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى إطار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، بعد أن قدم فى الأعوام القليلة الماضية أربع موسوعات هى : «الموسوعة الإسلامية العامة»، و «الموسوعة القرآنية المتخصصة»، و «موسوعة علوم الحديث»، و «موسوعة أعلام الفكر الإسلامى».

وقد تم استكتاب نخبة متميزة من أهل الاختصاص فى مختلف العلوم طبقًا للموضوعات التى حددتها «اللجنة العليا» للإشراف على هذه الموسوعة، وجاء توزيع ما ورد من مواد على أربعة أقسام رئيسية هى :

أولاً : مقومات البناء الحضارى فى الإسلام.

ثانيًا : الاقتصاد ونظم الحكم والعلاقات الدولية.

ثالثًا : العلوم والتكنولوجيا.

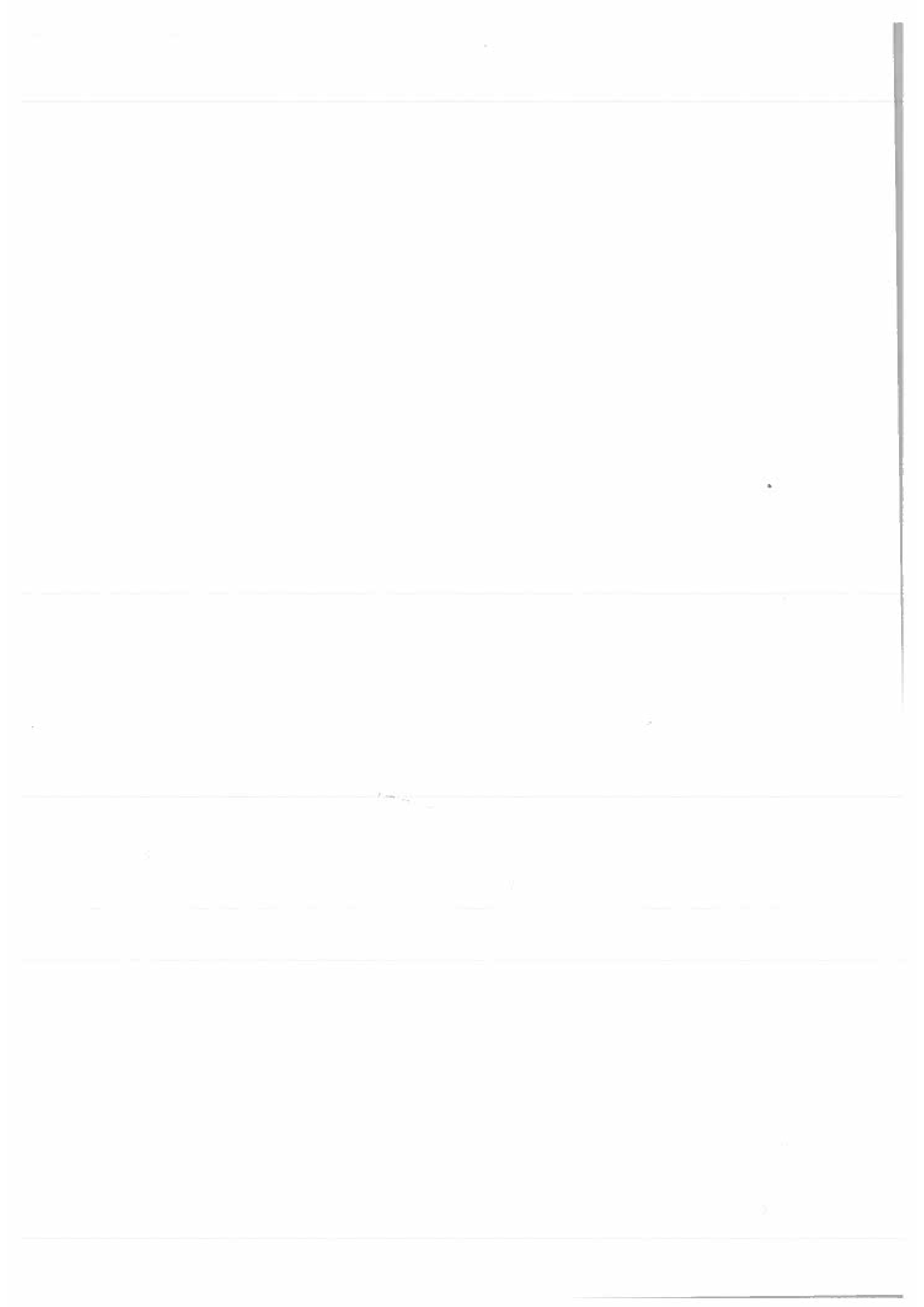
رابعًا : الآداب والفنون.

وقد اعتمدت هيئة التحرير فى إعداد بعض المداخل على إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، كما رُتبت المداخل الخاصة بكل قسم طبقًا للترتيب الهجائى حتى يسهل التعرف على موقعها فى الموسوعة من الفهرس التفصيلى للمحتويات.

وقد ذُيلت الموسوعة بملحق يضم عددًا من الرسوم والصور واللوحات الملونة التى تجسد بعض الإنجازات العلمية والتقنية والفنية للحضارة الإسلامية.

والله نسأل أن ينفع بهذا العمل وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم.

هيئة التحرير



مقدمة

نظرية الحضارة فى الإسلام

للأستاذ الدكتور/ أحمد فؤاد باشا

«الحضارة» فى اللغة: الإقامة فى الحضر، وهى المدن والقرى والريف، بخلاف البادية.

والحضارة أيضًا: مظاهر الرقى العلمى والفنى والاجتماعى فى الحضر، وبصورة أعم: مظاهر التقدم المادى والتقنى والفنى والعلمى.. إلى آخره.

وقد لوحظ أن هناك تداخلاً كبيرًا فى تناول الفكر الغربى لمفهوم كلمة Civilization التى ترجمت فى اللغة العربية إلى «حضارة» و«مدنية»، مع ملاحظة أن لكل لغة عقلها وإطارها الفكرى الذى يعطى لمفاهيمها دلالات وظلالاً لايمكن أن تتطابق مع لغة أخرى، فهناك من جعل المفهوم مرادفًا لمفهوم كلمة Culture التى تعنى «ثقافة»، وهناك من جعله قاصرًا على نواحى التقدم المادى من آلات واختراعات ومؤسسات .. إلى آخره، وهناك من جعله شاملاً لكل أبعاد التقدم، المادى والمعنوى والروحى، وهناك من قصر المفهوم على نواحى التقدم الخاصة بالفرد، وهناك من رأى أنها تشمل الفرد والجماعة، وهناك من رأى أنها مفهوم عالمى، أى أن هناك دائمًا مفهومًا حضاريًا واحدًا «لحضارة» واحدة من «الحضارة الإنسانية»، وأن كل المجتمعات أسهمت، أو تسهم، فيها بنصيب ما يختلف باختلاف الزمان والمكان، أما «الثقافة» فهى خاصة بكل فرد أو شعب وتعكس هويته التى تميزه عن غيره، وهناك من رأى عكس ذلك.

وبعيدًا عن الخوض فى تفنيد هذه الآراء المتباينة، فإن مفهوم الحضارة الذى ينطبق على خبرة الإسلام، ويستند إلى أحد الاستخدامات التى ذكرها ابن منظور فى «لسان العرب» لمادة «حضر» بمعنى «شهد»، يفيد الحضور كنقيض للمغيب والغيبة، وبهذا تكون «الحضارة هى الحضور والشهادة بجميع معانيها التى ينتج عنها نموذج إنسانى يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبى يتعلق بوحدانية خالق الكون

وواضع نواميسه وسننه والمتحكم فى تسييره ومصيره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته هو تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون بتعمير الأرض وتحسينها، وترقية الحياة عليها، وتزجية معاش الناس فيها، وتحقيق تمام التمكين عليها والانتفاع بخيراتها، وحسن التعامل مع المسخرات فى الكون، وبناء علاقة سلام معها؛ لأنها مخلوقات تسبح بحمد الله، أو رزق لابد من حفظه وصيانته، كذلك إقامة علاقة مع بنى الإنسان فى كل مكان على ظهر الأرض، أساسها الأخوّة والألفة وحب الخير، والدعوة إلى كل مايحقق سعادة الدنيا والآخرة.

والجدير بالذكر أن مفهوم «الحضارة» ذو صلة أيضًا بمصطلحات مستحدثة من قبيل «التقدم» و«النهضة» و«التنمية الشاملة» وغيرها، وهى مصطلحات تمثل قضية العصر للإنسان المعاصر، وخاصة فى الدول النامية التى يزيد عدد سكانها عن ٨٠٪ من مجموع سكان العالم.

● **أسس البناء الحضارى فى الإسلام:** إن الأساس الشرعى المتين لأية نظرية حضارية فى الإسلام يقوم على عدم الفصل بين الدين وواقع الحياة، وهو بهذا يتفوق كثيرًا على أية رؤية حديثة أو معاصرة يهيمن عليها العامل الاقتصادى أو العامل العلمى والتقنى، ويتضح هذا الأساس جليًا فى رؤية رفاعة الطهطاوى لمفهوم «الحضارة» المرادف «للمدنيّة» التى تمثل المرحلة الراقية فى التطور الإنسانى، والذى عبر عنه بقوله: «.. ويفهم مما قلناه أن للتمدّن أصلين: معنوىّ؛ وهو التمدن فى الأخلاق والعوائد والآداب، ويعنى التمدّن فى الدين والشريعة، وبهذا القسم قوام الملّة المتمدنة التى تسمى باسم دينها وجنسها للتمييز عن غيرها. والقسم الثانى: تمدن مادى؛ وهو التقدم فى المنافع العمومية».

ولايختلف المنظرون لفكرة الحضارة أو المدنية، أو التقدم، قديمًا وحديثًا على وجود دين متبع يمثل القاعدة الرئيسية من قواعد إصلاح المجتمعات، وركيزة أولى من ركائز التقدم والرقى. وبصرف النظر عن ماهية الدين المتبع، فإنهم يرونه الأقدر على إصلاح دواخل النفوس، وتوحيد الموقف والاتجاه حيال القضايا المختلفة. لكن الأمر فى حالة الإسلام يختلف عن كل ماسواه، فإذا كان «ول ديورانت» صاحب «قصة الحضارة» قد حدد عوامل الحضارة فى أربعة عناصر، اقتصادية، وسياسية، وخلقية، وعقلية، بحيث يشمل العنصر الأخير الآداب والعلوم والفنون، فقد حوت مبادئ الإسلام من القرآن والسنة كل هذه العوامل وزادت عليها،

وإذا كان علماء الحضارات قد ذكروا أن

الحضارة لاتنشأ إلا على أساس من تصور الإنسان للكون ولنفسه، وأن الحضارة كُلٌّ مركب يشمل - بالإضافة إلى الجوانب المعرفية والخلقية والاقتصادية والسياسية - مجموعة التقاليد والعادات والقدرات التى يتميز بها الأفراد، والتى يكتسبونها من مجتمعاتهم، فقد وفر الإسلام - القرآن الكريم والسنة المطهرة - كل أسباب النهضة ومكونات الحضارة، بما اشتمل عليه من نظرة متكاملة لأمور الفكر والحياة وفى كل مايهم الإنسان. ويكفى دليلاً على ذلك أنه حوّل عرب الجاهلية من قبائل بدوية متنافرة متادبرة إلى أمة واحدة استطاعت أن تقيم حضارة رائدة ومتميزة، أشعت بنورها على العالمين، واهتدت بهديها جميع الأمم، وحققت انتشارًا ودوامًا متلازمين لم تحققهما أى حضارة أخرى عبر العصور. وتقوم نظرية الحضارة فى الإسلام على عدة ركائز أساسية أهمها:

أولاً: بناء الفرد وتنميته:

ويتحقق ذلك بمراعاة التوازن المطلوب، والوسطية الحكيمة، بين الجانبين المادى والروحى، على النحو الذى يجعل من الفرد لبنة سليمة فى أمة تتحرى الوسطية بين المتقابلات، فتفعل المعروف وتأمر به، وتتجنب المنكر وتنهى عنه. قال تعالى: ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون** ﴾. [آل عمران ١٠٤].

وتقوم نظرية الحضارة فى الإسلام على هذا الركن الأساسى لأهميته القصوى فى البناء الحضارى، ذلك أن شرف المطلوب بشرف نتائجه، وعظم خطره بكثرة منافعه، وبحسب منافعه تجب العناية به، وعلى قدر العناية به يكون اجتناء ثمرته، ولهذا يتجه العقلاء دائمًا فى أى برنامج إصلاحى إلى المؤسسات التربوية والتعليمية أولاً، لأنها المعنية قبل غيرها بتربية الفرد وتنشئته تنشئة صالحة.

ويحدد التصور الإسلامى أبعاد هذه التنشئة الصالحة فى تنمية ملكات الفرد المعرفية، وتوجيه طاقاته الفكرية والمادية والروحية للارتقاء بحياته وحياة المجتمع الذى يعيش فيه.. ومن تنمية الملكات المعرفية دعوة العقل إلى التأمل والتفكر فى كل مايحيط به أو يتعرض له من أجل فهم أعمق لحقائق الكون والوجود.. قال تعالى: ﴿ **وفى الأرض آيات للموقنين * وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ [الذاريات ٢٠ - ٢١]، وقال سبحانه: ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ [فصلت ٥٣].

وقـال جل شـأنه: ﴿ **أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شىء** ﴾ [الأعراف ١٨٥].

ومن يتأمل الخطاب القرآنى فى الدعوة إلى التأمل والتفكير المنهجى يجد أنه ينزل فى نفوس المؤمنين منزلة الأمر، فالمسألة عندهم إذن مسألة فريضة وتكليف. كما نجد أنه يحذر من معوقات التفكير العلمى السليم ويدعو إلى التحرر من الانقياد الأعمى لآراء السابقين دون رؤية نقدية تلتمس الدليل وإقامة الحجة.

قال تعالى: ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لايعقلون شيئًا ولا يهتدون** ﴾ [البقرة ١٧٠]، وقال تعالى: ﴿ **وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ماوجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لايعلمون شيئًا ولايهتدون** ﴾ [المائدة ١٠٤]، كما قال سبحانه: ﴿ **أءله مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين** ﴾ [النمل ٦٤]، وقال تعالى: ﴿ **قد جئتكم ببينة من ربكم** ﴾ [الأعراف ١٠٥].

ومن تنمية التفكير العلمى أيضًا الاعتبار بتجارب السابقين، وتقييم أعمالهم، والوقوف على أسباب نجاحاتهم وإخفاقاتهم، اختصارًا لخبرات القرون، فالحضارة الإنسانية حصيلة معارف وعلوم تراكمت عبر السنين، وثمرة جهود متتابعة سمت بالإنسان تدريجيًا على طريق التقدم والرقى، ولهذا فإن القصص القرآنى يقدم الدروس والعبر لمن يريد أن يعتبر من أحداث الماضى ويستنبط الأسرار والعظات التى تعصمه من تكرار الأخطاء التى وقع فيها أسلافه.

وإذا كان الله قد أعطى الإنسان عقله وفكره وزوده بخصائص لاتوجد فى غيره، فما ذلك إلا لأنه اختاره ليكون خليفته فى الأرض .. يحمل أمانة إعمارها، وينشئ أممًا وجماعات يسهل التعارف بينهم. وميزة القرآن الكريم أنه جاء على موعد مع نضج العقل البشرى، فكان المسلمون على مستوى تعاليمه الحضارية، مما جعلها عامة صالحة لكل زمان ومكان، وخالدة باقية عبر القرون، ويزخر القرآن الكريم بالآيات التى تحث على الربط بين الفكر والعمل، وتدعو إلى السعى لكسب الرزق واستخراج خيرات الأرض وكنوزها. قال تعالى: ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾ [هود ٦١]، وقال أيضًا: ﴿ **هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه** ﴾ [الملك ١٥]، وقال جل شأنه: ﴿ **وبوأكم فى الأرض تتخذون من سهولها قصورًا وتنحتون الجبال بيوتًا** ﴾ [الأعراف ٧٤].

ومن ضرورات بناء الفرد وتنميته كذلك إعلاء الجانب الروحى فيه وتذوقه حلاوة الإيمان الخالص بالله على هدى وبصيرة بحيث يكون موصولاً على الدوام بالخالق الواحد الذى سخر له ما فى الأرض قال تعالى: ﴿ **ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الأرض والفلك تجرى فى البحر بأمره** ﴾ [الحج ٦٥].

ويدخل فى إعلاء الجانب الروحى تثبيت الأسس الأخلاقية التى تهذب سلوك الإنسان؛ وتسمو به إلى درجات العلا، كالرحمة والتسامح والصدق ولين الجانب والصبر والعدل وغيرها.

ثانيًا : بناء المجتمع المتوازن :

بقدر ما أعطى الإسلام من أهمية عظمى لبناء الفرد وتنميته، باعتباره ركيزة البناء الحضارى بأكمله، أعطى ثقلاً كبيرًا لبناء نظام اجتماعى متوازن، يحفظ لكل فرد حقه دون إخلال بحقوق الآخرين، ويلبى رغبات الجميع فى تناسق تام لا تطغى فيه احتياجات المجتمع على احتياجات الفرد، ولا تُلغى فيه اجتهادات بنى الإنسان، أو تُكبت طموحاتهم الذاتية، أو تُغفل الفروق الشخصية بينهم، ففى النظام الإسلامى تلتقى الفردية والجماعية على نحو تتكافأ فيه الحقوق والواجبات، وتتوزع فيه الخيرات والتبعات بالقسطاس المستقيم. قال تعالى: ﴿ **والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا فى الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان** ﴾ [الرحمن ٧ - ٩]، ومثل هذا النظام الاجتماعى المتوازن لا يقدر الإنسان على إنشائه بعقله المحدود، وعلمه القاصر، فضلاً عن تأثير ميوله ونزعاته الشخصية، وما جُبل عليه من اتخاذ مواقف متحيزة من حيث يشعر أو لا يشعر. ولهذا فإن المناهج التى يضعها البشر لأنفسهم لا تخلو من إفراط أو تفريط، حيث تدلنا قراءة التاريخ على أنها غالبًا ما تخضع لأيديولوجيات خاصة لمصلحة فرد أو جماعة، ويكفى دليلاً على ذلك ما نراه من صراع فى عالمنا المعاصر بين مذهب فردى خالص أو مذهب جماعى خالص، وكلاهما لم يحقق الاستقرار والأمان للإنسان على الأرض. ذلك هو شأن فلسفات البشر ومذاهبهم ودياناتهم المحرفة.

أما الإسلام - وهو دين الفطرة - فهو الذى يراعى جانبى الفطرة الإنسانية ذات الطبيعة المزدوجة: الفردية والجماعية فى آن واحد، لا يجور على الفرد على حساب المجتمع، ولا يحيف على المجتمع من أجل الفرد. لا يدلل الفرد بكثرة الحقوق التى تمنح

له، ولا يرهقـه بكثـرة الواجبـات التى تلقى عليـه، وإنما يكلفـه من الواجبـات فى حدود وسـعـه، دون حـرج أو إعنات، ويقـرر لـه من الحقـوق مـا يكافئ واجباتـه، ويلبى حاجـاتـه، ويحفظ كرامته، ويصون إنسانيته.

(أ) الجانب المالى والاقتصادى:

ومن أسس بناء المجـتـمـع المتـوازن فى الإسـلام معالجـة الجـانب المالى والاقتصادى على نحو يسمح بترك أبواب الكسب الحـلال مفتوحة على مصراعيها، مع المطالبة بأداء حقوق الله فيها، وسد حاجات غير القادرين، وتأمينهم اجتـمـاعـيًـا من الفـقـر، وكفـايـة حاجاتهم الضرورية. قال تعالى: ﴿ **ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البـر من آمن بالله واليـوم الآخـر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب** ﴾ [البقـرة ١٧٧]، وحـذر القـرآن الكريم من الاسـتـئـثـار بالثـروة الذى يستتبع الاستئثار بالنفوذ، فقال تعالى: ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ [الحشر ٧].

وضـرب مثـلاً تحذيريًا بمـا حـدث لبـعض الأغنياء الذين منعوا حق الله والفقراء فقال تعالى: ﴿ **إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين * ولا يستثنون * فطاف عليها طائف من ربك وهم نائمون * فأصبحت كالصريم * فتنادوا مصبحين** ﴾ [القلم ١٧ - ٢١]، وقد لمح أحد المستشرقين هذا المعنى فـقـال: وجـدت حل المسـألتين الاجتماعيتين اللتين تشغلان العالم طرًا: الأولى فى قـول القـرآن: ﴿ **إنما المؤمنون إخوة** ﴾ [الحجرات ١٠]، والثانية فى فرض الزكاة على كل ذى مال. وقال آخر عن الزكاة: «كانت هذه الضريبة فرضًا دينيًا.. وهى نظام اجتماعى عام، ومصدر تدخر به الدولة ما تمد به الفقراء وتعينهم.. وهذا النظام البديع كان الإسلام أول من وضع أساسه فى تاريخ البشرية عامة.. وكان من نتيجة ذلك أن هدم السياج الذى كان يفصل بين جماعات الدولة الواحدة، وتوحيد الأمة فى دائرة اجتماعية عادلة، ووضع نظام لا يقوم على أسس الأثرة البغيضة».

ومن أخـلاقـيـات الزكـاة والصـدقـات فى الإسـلام الحـد من استعلاء الغنى ونهيه عن المن على الفقير ... قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى** ﴾ [البقـرة ٢٦٤]، لأن المال مال الله: ﴿ **وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** ﴾ [النور

٢٣]، وحق الغير فيه ثابت: ﴿ **وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل** ﴾ [الإسراء ٢٦]، ومن ضوابط تحقيق التوازن فى المجتمع الإسلامى تحريم الربا، وهو الزيادة على أصل المال من غير عقد تبايع، ولعل الحكمة فى هذا التحريم أن الربا يوقع فى العديد من المحظورات مثل أخذ مال الغير بغير عوض، وانقطاع المعروف بين الناس بعدم نجدة بعضهم بعضًا من خلال القرض الحسن، وتعارض الربا مع مبدأ العمل واقتحام مشاق الاكتساب من تجارة وصناعة وزراعة وعمارة وغيرها من وسائل الرزق الحلال، فضلاً عن أن غلق هذا الباب يفتح باب الإنفاق المشروع من خلال الزكاة المفروضة والصدقة التطوعية، الأمر الذى يساعد على خلق روح المودة والتعاطف بين أبناء الأمة، وينزع ما قد يتولد فى نفس الفقير من حقد أو غل تجاه أخيه الغنى.

كذلك تضمن الجانب المادى والاقتصادى فى الإسلام تشريعات منظمة لتوزيع التركة والمواريث على نحو يمنع تضخم الثروات، ويميز بين الأنصبة بحسب درجة القربى، ومقدار المسئولية، ويعطى حقًا لعدد من الفئات فى جزء من التركة قال تعالى: ﴿ **وإذا حضر القسمة أُولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه** ﴾ [النساء ٨]، ويدخل فى هذا الباب أيضًا التشريعات المنظمة لتقسيم الغنائم بجميع أشكالها، وفرض الكفارات المالية فى عدد من التجاوزات، وأنواع من الوقوع المحظور.

(ب) فروض الكفاية:

من سمات المجتمع المتوازن فى الإسلام ما عرف فى الشريعة باسم: «فروض الكفاية» فكل علم أو صناعة أو حرفة أو نظام أو مؤسسة تحتاج إليها الجماعة المسلمة فى دينها ودنياها، يكون تحقيقها فرض كفاية على المسلمين، على معنى أنه إذا قام بها عدد كافٍ فقد ارتفع الحرج، وسقط الإثم عن باقى الجماعة، وإلا أثمت الجماعة كلها واستحقت عقوبة الله.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الكفاية فى بعض المجالات - كالعلم مثلاً - ليست أن يوجد فقط من يعرف هذه العلوم، بل من يحسن الأداء. بحيث يستمر تحقيق المصلحة على أسس ثابتة.

وعلى أن يكلف بهذا الغرض من أهل الاختصاص من يستفرغ الوسع لإتمامه، وإذا لم يتوفر من يقوم بهذا العمل على النحو الذى يحقق إعزاز الأمة، فإن التبعة عامة، والمسئولية شاملة للجميع.

وبصورة عامة يعتبر المسلمون مسئولين مسئولية تامة عن تنفيذ شريعة الإسلام، وإقامة حدوده .. ومن هنا كان خطاب التكليف فى القرآن الكريم إلى الجماعة، وتكرر قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فى آيات كثيرة بهذه الصيغة الجماعية ليؤكد وجود التكافل بين الجماعة فى تنفيذ أوامر الله، واجتناب ما نهى عنه.

(جـ) مجال الآداب الاجتماعية:

يطول الحديث فى هذا المجال عن التوجيهات المتضمنة آداب التعامل فى الإسلام بما يحفظ خصوصيات الإنسان، ويصون كرامته، ويقرر حق استقلاله الشخصى .. وربما كان أبرز ما اهتم به الإسلام بتفصيله آداب الاجتماع واللقاء على جميع المستويات وفى عموم الأوقات، مثال ذلك: إلقاء التحية بإفشاء السلام، والمصافحة عند اللقاء، وتشميت العاطس، والتزاور، والتهادى، وعيادة المريض، وتعزية المصاب، وصلة الأرحام، وإحسان الجوار، وإكرام الضيف، وحسن الصحبة فى السفر والحضر، والبر باليتامى والمساكين وابن السبيل، والتعاون على البر والتقوى، واحترام نظام الجماعة، والطاعة لأولى الأمر فى المعروف، وغير ذلك مما يجعل الحياة الإسلامية آمنة مطمئنة بعيدة عن كل صور الحقد والحسد والبغضاء والتنازع.

ويكفى أن ندلل على ذلك ببعض الآداب الاجتماعية التى وضعها القرآن الكريم للتعامل داخل البيوت فى تسلسل زمنى يبدأ من لحظة القدوم، وينتهى بلحظة المغادرة، على النحو التالى:

١- الاستئذان .. أو الاستئناس من أجل الدخول، وقبل ولوج المكان .. قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها**﴾ [النور ٢٧]، ولا يقف الاستئذان عند قدوم الغريب، بل يمتد كذلك ليشمل المحارم البالغين داخل المسكن الواحد، حين يكون لكل منهم مأواه الخاص به، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات لكم ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم على بعض كذلك يبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم * وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم فليستأذنوا**﴾ [النور ٥٨ - ٥٩].

٢- فإذا ولج المكان وسمح له بالدخول

فعليه أن يلقى السلام على الموجودين. قال تعالى : ﴿ فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم تحية من عند الله مباركة طيبة كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾ [النور ٦١].

٣- فإذا أراد الجلوس وكان المكان ضيقًا، أو مزدحماً، وجب على الحاضرين أن يفسحوا له بجوارهم. قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم ﴾ [المجادلة ١١].

٤- فإذا امتد حبل الكلام بين الحاضرين يجب أن يلتزم الجميع بأدب الحوار، ويتجادلوا بالحسنى. قال تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ﴾ [النحل ١٢٥]، وحتى مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى يجب الالتزام بأدب الحوار. قال تعالى : ﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾ [العنكبوت ٤٦]، وإذا وجد فى الجالسين من هو أكبر سنًا، أو أرفع مكانة، فيجب ألا يعلو صوت على صوته. قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجهروا له بالقول ﴾ [الحجرات ٢].

٥- وإذا دار حديث عن أشخاص حاضرين أو غائبين وجب الالتزام بآداب الإسلام، وترك الغيبة والنميمة والهمز واللمز. قال تعالى : ﴿ ويل لكل همزة لمزة ﴾ [الهمزة ١]، وقال سبحانه : ﴿ ولا يغتب بعضكم بعضاً ﴾ [الحجرات ١٢]، وقال جل وعلا : ﴿ لا يسخر قوم من قوم ﴾ [الحجرات ١١].

٦- فإذا كان المجلس على طعام وجب على المدعوين ألا يحضروا مبكرين، وينتظروا تجهيز الطعام، فإذا انتهوا من الأكل كان عليهم أن ينصرفوا ولا يطيلوا البقاء حتى لا يؤذوا صاحب الدعوة وأهله. قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم والله لا يستحى من الحق وإذا سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبدًا إن ذلكم كان عند الله عظيمًا ﴾ [الأحزاب ٥٣].

بهذا كله، نعرف كيف أقام الإسلام - بالتشريع والتربية - التوازن المعجز فى حياة الأفراد والمجتمعات وجعل كل الحقوق والحريات مقيدة برعاية أخلاق المجتمع وعقائده وقيمه ومثله العليا.

(د) تنظيم الإدارة وسياسة الحكم:

رسخ الإسلام عدة مبادئ رئيسية لإقامة العلاقة السليمة بين الحاكم والمحكوم، من شأنها أن تمثل أدوات الضبط الاجتماعى ومحركات السلوك، وتعزز آليات الاستقرار والتوازن، تكون بمثابة صمام الأمان داخل المجتمعات البشرية. ويأتى فى مقدمة هذه الأسس والمبادئ احترام حرية الفرد فى اختيار عقيدته، فلم يكره الإسلام أحدًا على الدخول فى الإسلام؛ قال تعالى: ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ [البقرة ٢٥٦]، وقال سبحانه: ﴿ **فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر** ﴾ [الكهف ٢٩]، وقال عز وجل للنبى ﷺ: ﴿ **أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** ﴾ [يونس ٩٩]، ﴿ **لست عليهم بمسيطر** ﴾ [الغاشية ٢٢]، ﴿ **وما أنت عليهم بجبار** ﴾ [ق ٤٥]. ويُروى أن امرأة جاءت إلى الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فى حاجة لها، وكانت مشركة، فدعاها إلى الإسلام فأبت، فقضى لها حاجتها، ولكنه خشى أن يكون فى مسلكه هذا ما ينطوى على استغلال حاجتها لمحاولة إكراهها على الإسلام، فاستغفر الله مما فعل وقال: «اللهم إنى أرشدْت ولم أُكره».

وحافظ المسلمون على هذا المبدأ فى معاملاتهم مع أهل البلاد التى فتحوها، وسجلوه فى جميع ما عقدوه معهم من معاهدات، فيقول عمر بن الخطاب فى معاهدته مع أهل بيت المقدس عقب فتحه له: «هذا ما أعطى عمر بن الخطاب أهل إيليا (بيت المقدس) من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وكنائسهم وصلبانهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم». ويقول عمرو بن العاص فى معاهدته مع المصريين بعد فتحه لمصر: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان: أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وملتهم وكنائسهم وصلبانهم وبرّهم وبحرهم، لا يدخل عليهم شىء من ذلك ولا ينقص». وفى العصر العباسى أخذ الخليفة المتوكل يحاسب النصارى على تهاونهم فى أمر دينهم، فأمر بجلد طبيبه المسيحى الذى أهان صورة العذراء البتول، ثم حبسه، مبالغةً فى التنكيل به لقاء ما فرّط فى جنب الله باعتدائه الآثم على ما ينبغى لأم المسيح من تكريم وتبجيل. وكان الإمام محمد عبده يحرص على أن يستمع إليه المسلمون والمسيحيون وهو يقرأ دروسه فى الجامع الكبير ببيروت وفى الجامع الأزهر بالقاهرة. ولم تحل الدولة الإسلامية فى عصورها التاريخية دون العلم وتطوره ونقله ومدارسته على أيدى كل من كانت له صلاحية له، وأيًا كانت مصادره، فلم يكن كل المنشغلين بالعلم من أصل عربى ولا

معتنقين الديانة الإسلامية، ولكنهم جميعًا عاشوا وعملوا وأنتجوا باللغة العربية فى إطار مجتمع إسلامى تكفل عقيدته حرية الاعتقاد الدينى وحرية الرأى والتعبير، حتى أنه سمح لفلسفات أن تقوم وتمتد إلى المناقشة فى أصول العقائد الإسلامية ذاتها، وهو ما لا يحدث حتى الآن فى كثير من الدول المتقدمة.

كذلك أرسى الإسلام مبدأ تكريم الإنسان بالأمر بالمساواة بين أفراد الرعية فى الأحكام والمعاملات، وتحقيق مبدأ تكافؤ الفرص والعدل بين الجميع. قال تعالى: ﴿ **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** ﴾ [النساء ٥٨]، وأخذ الرعية باللين ومعاملتهم بالحسنى كقوله تعالى: ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظًا غليظ القلب لانفضوا من حولك** ﴾ [آل عمران ١٥٩]، وقوله: ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة** ﴾ [النحل ١٢٥]، وكذلك التيسير عليهم فيما يُطلب منهم ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر** ﴾ [البقرة ١٨٥].

أيضاً، أرسى الإسلام مبدأ الشورى وعدم الاستبداد بالرأى، وفى القرآن الكريم سورة كاملة تحمل اسم «الشورى»، يصف الله تعالى فيها المؤمنين بجملة صفات منها تجنب كبائر الإثم والفواحش، والمغفرة عند الغضب، ويقول فى إحدى آياتها: ﴿ **وأمرهم شورى بينهم** ﴾ [الشورى ٣٨]، ويخاطب الرسول ﷺ بقوله: ﴿ **فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر** ﴾ [آل عمران ١٥٩]. وفى مقابل هذه الحقوق التى أعطاها الإسلام للرعية أوجب عليهم طاعة الحكام ما داموا يقيمون شرع الله: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم** ﴾ [النساء ٥٩]. على أن يتم هذا كله وفق مقتضيات العدل التى حددها القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ **يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون** ﴾ [المائدة ٨].

ثالثًا: تعظيم مكانة العلم والعمل النافع:

إن العلم الذى يدعو إليه الإسلام هو العلم الشامل بشقيه «الدينى» و «المادى» أما الشق «الدينى» فهو العلوم التى مصدرها الوحى، وتعنى بأمور العقيدة والقيم والتصور العام للوجود والنفس الإنسانية ونظام المجتمع. أما الشق «المادى» فهو علوم البحث فى ظواهر الكون والحياة، ويهتدى الإنسان إليها بمداركه البشرية التى أنعم الله بها عليه ليبصر طريق المعرفة الصائبة ويفتح مغاليق الحضارة، على أن تظل هذه العلوم الكونية فى عالم الشهادة

دنيوية بعلاقاتها مع الأشياء، وتعبدية فى الوقت نفسه لصلتها بالخالق الواحد سبحانه وتعالى.

والواقع أن العلوم الدينية المعنية بأمور العقيدة والأخلاق والتشريع تأتى فى المرتبة الأولى، لأن الإيمان هو الأساس فى كل دعوة دينية منذ أن كان الدين، ومعرفة الإنسان بالله عن طريق رسله هى أسمى معرفة، لأنها تحيى الضمائر وتغرس الفضائل وتوفر الأمن والأمان على الدماء والأموال والأعراض، فضلاً عن أنها تعصم الفكر من الانحراف وتحول دون استخدامه فى التدمير والعدوان. والقرآن الكريم بَيَّن لنا أن الكون كله كتاب للعلم بالله سبحانه وتعالى، ويوضح لنا أن التفكر فى الظواهر الكونية، والتعرف على النواميس الإلهية، يؤدى إلى تعميق الإيمان بالله وزيادة الخشية منه. قال تعالى: ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾ [فصلت ٥٣]، وقال سبحانه: ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ إن الله عزيز غفور** ﴾ [فاطر ٢٧ - ٢٨].

على أن العلم الشامل الذى يحث عليه الإسلام ويعلى من شأنه لابد أن يكون نافعًا ولا يخلو من فائدة. وقد ورد تحديد العلم الشامل النافع فى دعائه ﷺ «**اللهم إنى أعوذ بك من أربع: من علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، ونفس لا تشبع** ....» (رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى). ومقياس النفع هنا فى التصور الإسلامى ليس ذلك المعيار الفردى «الذرائعى» الذى تقول به الفلسفة «البراجماتية» السائدة لدى الغرب، وإنما هو صالح مجموع الأمة وإقامة أمر الدين، فلا خير فى علم إلا إذا كان معه عمل نافع، ولا يُعقل أبدًا أن تكون الهداية إلى الحقيقة مجرد هداية إلى الفكرة الصائبة وحدها، بل لابد أن تتعدى ذلك فتبصر هداية إلى العمل النافع والسلوك القويم أيضًا. ويشير القرآن الكريم فى آيات كثيرة إلى أن الإنسان هو خليفة الله فى الأرض، وهو الذى حمل أمانة إعمار الحياة عليها بالإفادة من كل ما سخره الله له فى هذا الكون الفسيح. وربما كانت أكثر الكلمات لفتاً للنظر فى هذا السياق كلمات «العمل» و «الصنع» و «الاستعمار» (أى طلب العمران) و «إثارة الأرض»، التى تتوقف كلية على فعل الإنسان واجتهاده، بالإضافة إلى كلمات مثل «الأرض» و «البحر» و «النهر» والتى إن توقف وجودها وتذليلها على القدرة الإلهية ، فهى - فى

الوقت نفسه - موضع التنافس بين بنى البشر لاستغلالها والاستفادة منها، ولا تتحقق الحكمة من خلقها وتذليلها إلا بذلك.

رابعًا: ترسيخ قيم التقدم الحضارى:

إن من أهم أعمدة البناء الحضارى فى الإسلام إرساء منظومة القيم التى تؤثر فى حياة البشر وسلوكياتهم، وتحدد شكل العلاقات الاجتماعية وأنماط التفاعل الإنسانى المؤدية إلى التعاون الإيجابى والحوار الهادف البناء. وإن صياغة أى إطار لنظرية الحضارة ومعاييرها لا تكتمل إلا بوجود قيم الحق والخير والجمال، وفى هذه الحصيلة تكون القوة الدافعة للفكر الإنسانى بأن يفعل شيئًا معينًا ويحجم عن فعل شىء آخر. وإذا تعرضت المنظومة القيمية العامة إلى هزات أو تحولات، أو انتابها نوع من الخلل، تدهورت أحوال البشر، وعم الفساد فى الأرض، وشعر الناس بفقدان التوازن وعدم الثقة وضياع الرؤى، وانتابت المجتمعات البشرية حالات من الإحباط والعجز والقلق والتوتر وعدم الرضا، وشاعت بين الناس حالات من التردى والوهن وافتقاد مقومات الدقة والإتقان والأمانة، وسادت الفوضى الأخلاقية والسلوكية، وفقد النظام الاجتماعى قدرته على الاستمرار، وظهرت حالة من «اللامعيارية» يضيع معها الشعور بالانتماء، ومن ثم تتعطل معها حركة التنمية والنماء، وتظهر أنماط معاكسة من القيم السلبية المختلفة.

وفى هذا السياق تبرز أهمية الدين فى حياة الإنسان، وتتفق الأديان جميعًا على استنادها إلى موقف معين من القيم، ولعلها هى نفسها - أى الأديان - تستند إلى موقف قيمى صريح، لأنها تحدد للإنسان ما ينبغى أن يقوم بعمله إزاء هذا الكون، حيث يكبر الحكم على قيم الأشياء والأعمال بشعور ما يترتب عليها من ثواب، فثمة ما هو أسمى وما هو أدنى، ومتى عُرف ذلك التدرج فى المنزلة، كان التزام المؤمن إزاءها بمواقف محدودة. ومن شأن هذا التدرج القيمى أن يسلم إلى قيمة أعلى تكون منبع القيم جميعًا، ومصدر السلطة والالتزام، وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز فى الدنيا والآخرة مصحوبًا بمدى الالتزام بالقيم الدينية والامتثال لها، والأخذ بما تأمر به، واجتناب ما تنهى عنه.

وفى الإسلام، يعتبر الخطاب الإلهى والبيان النبوى هما الفيصل فى الحكم على الحسن والقبيح، وعلى المباح والمحرم، والحسن ما وافق الشرع واستوجب الثواب، والقبيح ما خالف الشرع ويترتب عليه العقاب فى الآخرة ... والله يغفر لمن يشاء. ولقد قدمت الحضارة الإسلامية نموذجًا رائعًا لما

ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين عناصر ثلاثية «القيم والدين والعلم»، فقد نقلت عن حضارات الأقدمين وتفاعلت معها دون مانع - من جنس أو لون أو عقيدة - ولخصتها وتمثلتها وطورتها، وقدمتها علماً عالمياً موحداً، وثيق الارتباط بمبادئ الدين والخلق القويم. والصورة الحقيقية للإنسان فى الإسلام هى ارتباطه بالكون الذى يعيش فيه، لا ليمثل فيه إلا جزءاً منه فقط، بل ليرتبط بتاريخه أيضاً، ويكون أهلاً للبحث عن الحقيقة وحمل أمانة الاستخلاف فى الأرض.

وعندما غاب هذا الهدف الأسمى للتصور الإسلامى فى العلاقة بين الإنسان والكون، أو بين العلم والدين، حدث الانفصام بين الفكرة والشىء، ولم تعد للمرء سيطرة فاعلة لا على الأفكار ولا على الأشياء، فهو يلم بالأفكار بعض إلمام دون أن يستوعبها، ويمر بظواهر الأشياء دون أن يتصل بكياناتها ليستنطقها. ومنذ حدث ذلك عند المسلمين أفلت زمام حضارتهم وظهرت شمسها عند أناس غيرهم عرفوا كيف يستنطقون التفاحة قبل أن يفكروا فى التهامها ... وعرفوا من خلال ذلك كيف يخلعون على الأفكار وعلى الأشياء فى آن معاً قيمتها المعرفية وفاعليتها الحضارية.. لكنهم - بتخليهم عن الهدف الأسمى الحقيقى الذى قدمه المنهج الإسلامى الرشيد - إنما يحفرون قبراً لدفن حضارتهم المادية المهددة بالفناء بين لحظة وأخرى.

إن حقائق الواقع المعيش، وتجارب الخبرة الإنسانية، تدل على أن المجتمع القادر على تحقيق التوافق والانسجام بين حركة الحياة الواقعية وبين النسق الفكرى الموجه لهذه الحركة، هو القادر فى الوقت ذاته على احتضان الفكرة الصائبة واستثمارها حضارياً بما يحقق الخير والتقدم، سواء كانت هذه الفكرة فى مجال العلم أو التقنية أو الاجتماع أو الاقتصاد أوغير ذلك من مجالات النشاط الإنسانى. وهذا هو جوهر النظرية الحضارية فى الإسلام.

مراجع للاستزادة:

١- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مادة «حضر»، القاهرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٢ - المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

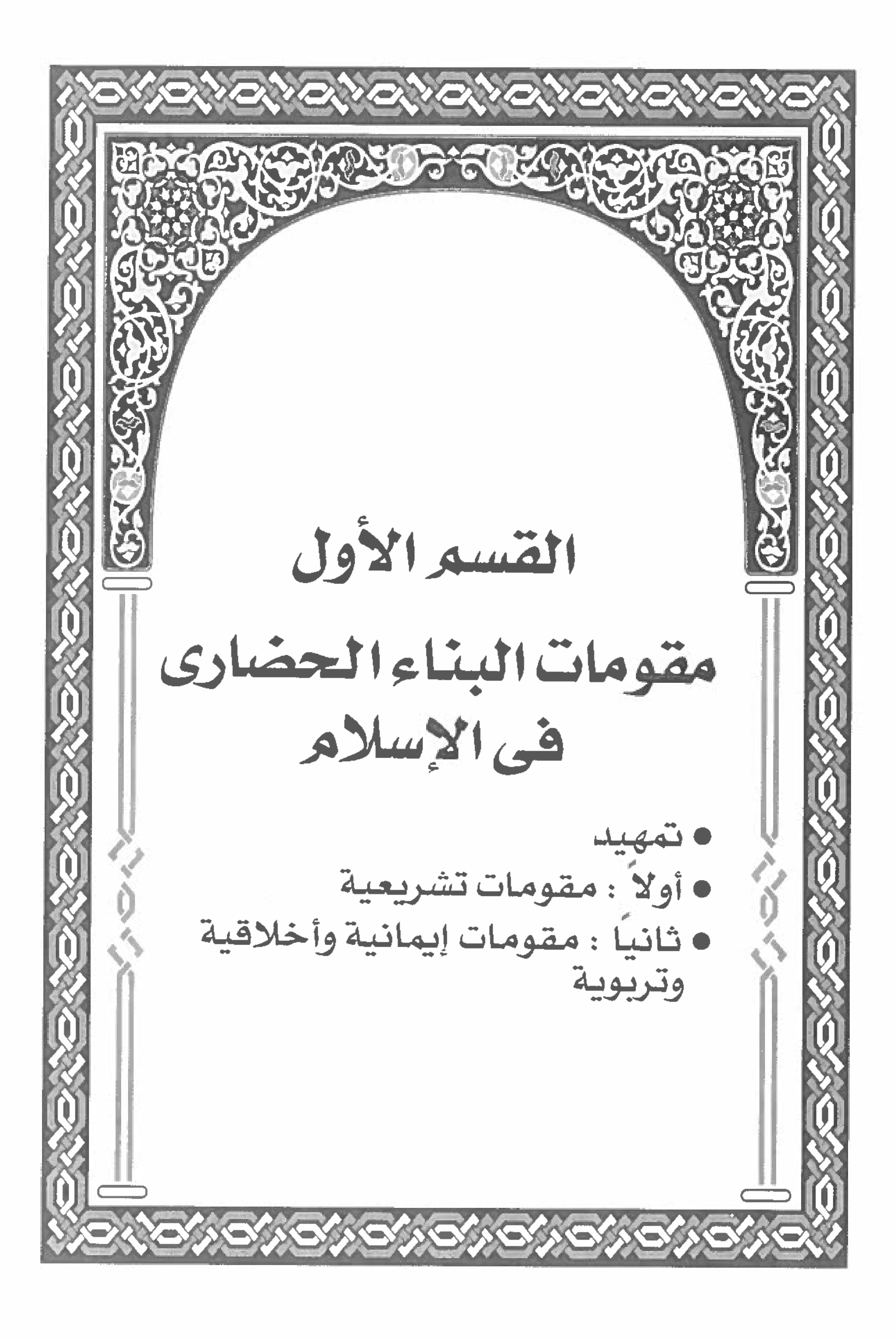
٣ - نصر محمد عارف: الحضارة، الثقافة، المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. سلسلة المفاهيم والمصطلحات (١)، المعهد العالمى للفكر الإسلامى. هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٤ - أ. د/ يوسف القرضاوى: الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥هـ.

٥ - أ. د/أحمد مختار عمر: معجم الألفاظ الحضارية، قاموس القرآن الكريم، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى، الكويت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٦ - د. أحمد فؤاد باشا: فى فقه العلم والحضارة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

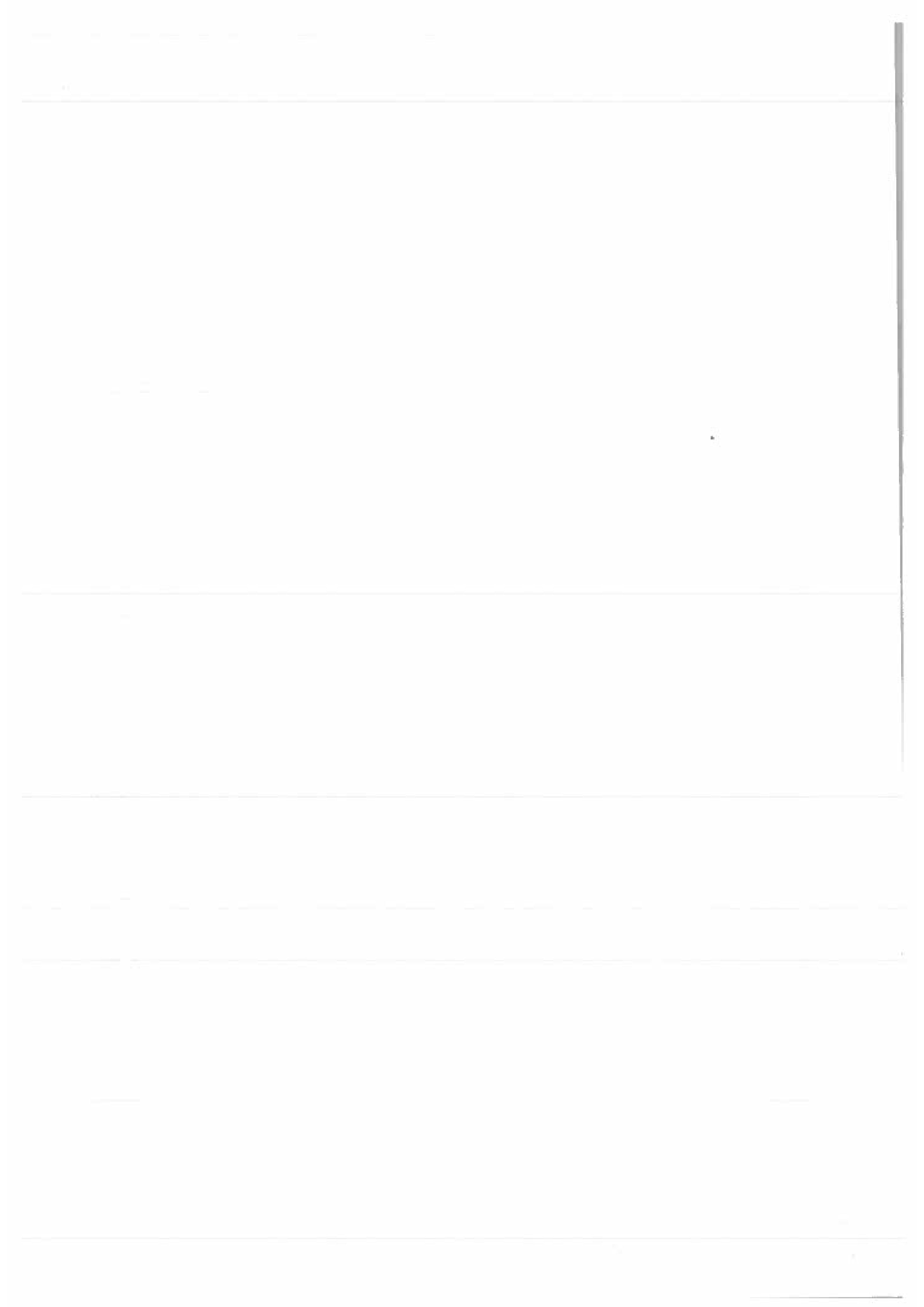
٧ - د. أحمد فؤاد باشا: فى التنوير العلمى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م.



القسم الأول

مقومات البناء الحضارى فى الإسلام

- تمهيد
- أولاً : مقومات تشريعية
- ثانياً : مقومات إيمانية وأخلاقية وتربوية



تمهيـــد

إن المتتبع لمفهوم الحضارة فى المعاجم العربية يجد أنه يعنى نقيض البداوة. وهذا بدوره يعنى أن الحضارة هى نقلة تقدمية، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى: تقدمية فى الفكر، وفى السلوك، وفى أسلوب التعامل مع الناس والأشـــيــــاء، وهذا كله فى إطار منظومة من القيم تتعدى الإطار القبلى الضيق إلى دائرة الإنسانية الأوسع والأرحب.

وقد عرَّف «ألبرت شفيتسر» الحضارة بأنها: «التقدم الروحى والمادى للأفراد والجماهير على السواء» وهذا يؤكد الطبيعة المزدوجة للحضارة، فهى من ناحية تحقق نفسها فى سيادة العقل على قوى الطبيعة، ومن ناحية أخرى تتمثل فى سيادة العقل على نوازع الإنسان.

ومن ثمَّ فإنه لا يجوز اختزال الحضارة فى إرضاء الاهتمامات المادية فقط أو الروحية فقط أو العقلية فقط، بل لا بد أن يكون هناك توازن بين كل هذه الاهتمامات والمتطلبات.

وترجع الأزمة الحضارية الراهنة فى العالم فى رأى كثير من المفكرين إلى أن قدرة الإنسان المعاصر على تشكيل ذاته على المستوى الفردى والجماعى قد تراجعت تراجعًا حادًا خلف قدرته على تشكيل بيئته تشكيلاً ماديًا.

ولا يجوز أن يغيب عنا أن هدف الحضارة هو الإنسان، الأمر الذى يعنى التأكيد على معنى الإنسان وكرامته، ويعنى فى المقابل أن الحضارة ـ أى حضارة ـ تنتهى عندما تفقد فى شعورها معنى الإنسانية.

وهناك ارتباط لا ينفصم بين الأخلاق والإنسانية: فالأخلاق تذهب إلى المدى الذى تذهب إليه الإنسانية، والإنسانية تعنى توفير الاعتبار لوجود أفراد الإنسانية وسعادتهم، وحيث تنتهى الإنسانية تبدأ الأخلاق الزائفة، والحضارة الزائفة.

والحضارة الحقيقية، هى التى تسود فيها القيم الإنسانية، ومن شأنها أن تجعل روح التسامح تسرى بين الناس، وفى مثل هذه الحضارة ينتفى التعصب الأعمى، ويختفى العنف الجهول والإرهاب الفكرى بكل صوره وأشكاله.

● **الأبعاد الأساسية للحضارة :**

إن أهم الأبعاد التى ينبغى أن تتوفر فى أى مشروع حضارى حقيقى هى:

١ - **البعد الإنسانى:** على المستويين الفردى والعام، فعلى المستوى الفردى يجب المحافظة على كرامة الإنسان وحريته كفرد ومراعاة اهتماماته المادية والعقلية والروحية، وما يمثله ذلك من احترام عقله وفكره وعقيدته حتى يكون قادرًا على الإبداع.

أما على المستوى العام فنعنى بذلك مراعاة الاعتبار الإنسانى بالمعنى الذى يحقق قيم الإنسانية فى العلاقات بين أبناء البشر فى شتى الحضارات والأديان والأجناس.

٢ - **البعد الأخلاقى:** بمعنى الالتزام بمنظومة القيم الأخلاقية، التى تعنى سيادة العقل على نوازع الإنسان، وما يرتبط بذلك من التزام أخلاقى مسئول بأوسع معانى الالتزام والمسئولية.

٣ - **البعد التقدمى:** بمعنى أن الحضارة تعد نقلة تقدمية فى مجالات العلم والفكر والسلوك، وفى أسلوب التعامل بين الناس، كما أنها ليست مجرد ميراث يرثه الإنسان، وليست كذلك مجبولة فى فطرته، ومن هنا ينبغى أن يكتسبها المرء من جديد، ويسهم بنصيبه فى الإضافة إليها بالإبداع الذى يغذيها ويدفع بها إلى الأمام.

٤ - **البعد الدينى:** فالدين يعد أهم العناصر الفعالة وأحد المقومات الأساسية فى كل حضارة؛ ومن هنا فإنه لا يجوز تجاهله أو تهميشه بأى شكل من الأشكال، لأنه مغروس فى الفطرة الإنسانية. وتاريخ الحضارات فى السابق وحتى يومنا هذا يبرهن على ذلك.

٥ - **البعد الثقافى:** بمعنى مراعاة التواصل الحضارى والحفاظ على كل ما هو جوهرى فى ذاتية الأمة، وعدم اللجوء إلى القطيعة الثقافية مع مواريث الأمة بطريقة تعسفية، لأن هذا لايؤدى إلا إلى نتائج سلبية. وإذا كنا نؤكد على ذلك كله فإننا نؤكد فى الوقت نفسه على ضرورة الوعى بالتطور؛ وهذا يعنى مراعاة كل ما هو جديد من مستجدات العصر ومتغيرات الحياة، مع استشراف آفاق المستقبل.

٦ - **البعد التوازنى:** بمعنى ضرورة مراعاة التوازن بين متطلبات الإنسان العقلية والمادية والوجدانية؛ فالحضارة أحادية الجانب أو التى يختل فيها التوازن تحكم على نفسها بالفناء.

٧ - **بُعد التعددية الحضارية:** بمعنى إدراك واقع التعددية الحضارية والاعتراف بالتمايز الحضارى فى العالم، هذا التمايز الذى لا يعنى بالضرورة التناقض أو التضاد،

وإنما يعنى الانفتاح على كل الحضارات والثقافات والأديان، والحوار معها بهدف تحقيق الخير للإنسانية، والعمل على ترسيخ أسس السلام والعدل والاستقرار فى العالم.

وغنى عن البيان أن كل هذه الأبعاد، التى ينبغى أن تتوفر فى أى مشروع حضارى حقيقى، متوفرة جميعها فى تعاليم الإسلام؛ فالإسلام قد كرم الإنسان وفتح أمامه المجال للانطلاق بلا حدود فى آفاق العلم والمعرفة، من أجل إعمار الأرض ودفع عجلة التقدم فى المجتمع البشرى، وأمرنا أن نسير فى الأرض وندرس ما كان من أخبار السابقين، ونستفيد من كل الخبرات البشرية، فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها أخذها.

وتعاليم الإسلام تحرص على تأكيد مبدأ الوسطية، وإقامة التوازن بين متطلبات الإنسان المادية والعقلية والوجدانية، وفضلاً عن ذلك فإن الإسلام يُعد دين الإنسانية بتأكيده القاطع على حرمة النفس الإنسانية، وجعله الاعتداء على أى فرد من أفراد البشرية بمثابة اعتداء على الإنسانية كلها - كما جاء فى القرآن الكريم - : ﴿**من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً**﴾ [المائدة ٣٢].

وكل هذه الأبعاد محوطة فى الإسلام بسياج من القيم الأخلاقية الرفيعة؛ ومن هنا لخص الرسول ﷺ رسالته كلها فى عبارة جامعة حين قال: «**إنما بعثت لأُتَمِّم مكارم الأخلاق**».

● الإسلام والحضارة :

يعانى العالم الإسلامى فى العصر الحاضر أزمة طاحنة متعددة الجوانب، ففى الوقت الذى تتلاحق فيه التطورات العلمية والفكرية والحضارية فى مناطق العالم المتقدم إذا بنا نرى التخلف بكل أبعاده المادية والمعنوية، العلمية والدينية، الفكرية والحضارية، يخيم على العالم الإسلامى، وقد حدا ذلك ببعض خصوم الإسلام فى الغرب إلى إلصاق هذا التخلف بالإسلام نفسه.

وليس من غرضنا هنا أن نشغل أنفسنا بالرد على هذه المزاعم، فالانشغال بذلك يعد لونًا من ألوان ردود الأفعال التى لم يعد يجدر بنا أن نقف عندها طويلاً، بل ينبغى علينا أن نقتحم المشكلات المحيطة بنا بأسلوب عقلانى بعيد عن الانفعالات العاطفية، بصرف النظر عما يقال هنا أو هناك، من أجل البحث عن حلول سليمة لمشكلاتنا المصيرية، وعلى رأسها قضية التخلف الحضارى الشامل الذى لا يَخْفَى على أحد، وذلك على الرغم من وجود قشرة حضارية يلمحها المرء هنا أو هناك.

إننا كمسلمين لا نستطيع أن ننكر أن واقع الأمة الإسلامية واقع متخلف ومحزن ويدمى النفس الإنسانية، ولكن لا نستطيع أن ننكر فى الوقت نفسه أن هذا الواقع المحزن منفصل عن النموذج الإسلامى الحضارى بمائة وثمانين درجة، ولم تستطع الصحوة الإسلامية المعاصرة أن تقترب حتى اليوم بطريقة جدية من هذه القضية المصيرية الأولى.

• الإنسان والمسئولية الحضارية :

الإنسان هو العنصر الفعَّال فى العملية الحضارية كلها، وقد كرّمه الله وميّزه بالعقل وزوّده بالعلم الذى به يستطيع أن يقوم بمهمة إعمار الأرض.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك نصوصًا عديدة فى القرآن الكريم والسنة النبوية فى حاجة إلى قراءة جديدة وتفسير جديد لاستخراج ما تشتمل عليه من كنوز باهرة، تساعد المسلمين على الخروج من المأزق الحضارى الذى تعيشه الأمة الإسلامية منذ قرون.

ويهمنا فى هذا الصدد أن نورد نموذجًا من السنة النبوية، فقد بيَّن لنا النبى ﷺ جوانب أساسية مهمة فيما نطلق عليه «المسئولية الحضارية» للإنسان، فى قوله ﷺ: **«لا تزول قدما ابن آدم يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن شبابه فيما أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه. وعن علمه ماذا عمل به».**

ويلحظ المرء فى هذا الحديث الشريف اشتماله على عدة عناصر أساسية لمسئولية الإنسان فى الدنيا، والتى سيقدم عنها كشف حساب يوم القيامة أمام الله سبحانه وتعالى، وهذه العناصر هى: الوقت، والعمل (المعبَّر عنه بالشباب، الذى يعنى القدرة على العمل بصفة عامة) والمال، والعلم، ولا شك فى أن هذه العناصر تمثل عوامل مهمة فى العملية الحضارية، ومن هنا يحق لنا أن نصف هذه المسئولية بأنها مسئولية حضارية.

وتتسع المسئولية الحضارية للإنسان لتشمل كذلك مسئولية الإنسان عن وسائل الإدراك الحسيَّة والعقليَّة، والتى بدونها لا يستطيع الإنسان أن يبنى حضارة بأى حال من الأحوال، ومن أجل ذلك يؤكد القرآن الكريم هذه المسئولية فى وضوح تام بقوله تعالى: ﴿**إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً**﴾ [الإسراء ٣٦].

ومن هنا سيقول الكافرون يوم القيامة ﴿**وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير * فاعترفوا بذنبهم**﴾ [الملك ١٠ - ١١]، وهذا يبين لنا أن عدم استخدام وسائل الإدراك من عقل وحواس فيما خلقت

من أجله يعد ذنبًا من الذنوب، وينزل بالإنسان من مرتبة الإنسانية إلى مرتبة الحيوانية، بل إلى أسفل منها، وفى ذلك يقول المولى عز وجل : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل ﴾ [الأعراف ١٧٩].

وليس هناك دين من الأديان رفع من شأن العقل، وأعلى من قدره مثلما فعل الإسلام، فقد حرص الإسلام على إزالة كل العوائق التى تعترض سبيل العقل البشرى حتى يستطيع ممارسة دوره كاملاً فى هذا الوجود.

وقد كان مبدأ الاجتهاد فى الإسلام من المبادئ التى فتحت الباب أمام العقل ليصول ويجول فى مجال استنباط الأحكام الشرعية، وإذا كان الإسلام قد أجاز للعقل هذا الحق فى مجال الأحكام الشرعية؛ فمن الأولى أن يكون ذلك أمرًا حتميًا فى مجال الأمور الدنيوية. فالاجتهاد فى حقيقته دعوة إلى الإبداع فى كل مجالات العلوم والفنون والصنائع.

- **مجالات النشاط الإنسانى :**

حدد الحق تبارك وتعالى مهمة الإنسان الحضارية فى هذا الكون بقوله تعالى: ﴿ هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها ﴾ [هود ٦١] وهذا يعنى أن الله قد فوَّض الإنسان فى عمارة الأرض، والعمارة نقيض الخراب، وتعنى تمهيد الأرض وتحويلها إلى حال يجعلها صالحة للانتفاع بها وبخيراتها.

وقد أعطى الله الإنسان من الطاقات والاستعدادات والإمكانات ما يتناسب مع ما فى هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات، فهناك تناسق بين القوانين الإلهية التى تحكم الأرض وتحكم الكون كله والقوانين التى تحكم الإنسان، وما حباه الله به من قوى وطاقات، حتى لا يقع التصادم بين هذه القوانين وتلك، وحتى لا تتحطم طاقة الإنسان على صخرة الكون.

وعمارة الأرض تتحقق بالعلم الذى هو فريضة إسلامية، وبالتقنية التى هى تطبيق للعلم؛ ومن أجل ذلك تدخل تحت مفهوم الفريضة، ولكن العمارة على هذا النحو المشار إليه ليست هى الحضارة بإطلاق، وكذلك ليست هى العمارة بإطلاق، بل هى أحد جوانب العمارة، ويمكن أن يُطلق عليها مصطلح الحضارة الشيئية أو المادية. أما الجانب الآخر الذى به تكتمل الحضارة - أو عمارة الأرض بالتعبير القرآنى - فإنه يشمل كل القيم الدينية والعقلية والأخلاقية والجمالية.

ومن هنا فإن الحضارة فى المفهوم الإسلامى تعنى تحقيق المشيئة الإلهية فى عمارة الأرض ماديًا ومعنويًا، وبذلك يحقق الإنسان ذاته بوصفه خليفة لله فى الأرض.

• القيم الحضارية فى التصور الإسلامى :

مفهوم القيم من المفاهيم الشائعة فى حياتنا اليومية بوصفها معايير للسلوك الإنسانى، فكثيرًا ما نتحدث عن القيم، ونشكو فى أحيان كثيرة من انهيار القيم، ونعبر عن الحاجة الملحَّة للإنسان المعاصر إلى الإحساس بالقيم بعد أن انتشرت السطحية التى نأخذ بها الأمور، والتى أدت بنا إلى عدم إدراك القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص، والخلط بينها وبين القيم النسبية أو الوسيلية، ويرتبط بضآلة الإحساس بالقيم ظواهر سلبية كثيرة مثل التخلف والانحلال واليأس والتشاؤم.

وليست القيم خاصة بالجانب الأخلاقى فقط، فهناك مجالات كثيرة مثل قيم الحق والخير والجمال، كما أن هناك قيمًا دينية تتداخل مع هذه المجموعات من القيم التى تحكم حياة الإنسان، أو التى ينبغى أن تحكم حياة الإنسان.

والإسلام يهتم بكل القيم التى ترتقى بالإنسان، وتهذب من أخلاقه، وتسمو بعواطفه، وترقق مشاعره، وتنمى إحساسه بالجمال، ويضع الإسلام القيم الأخلاقية بوجه خاص فى مرتبة عليا وفى قمة سلم القيم، ويجعلها حاكمة لغيرها من القيم، ومن هنا يقول النبى ﷺ: **«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»**.

وإذا كانت الأخلاق فى الإسلام تعتمد على الوحى الإلهى فليس معنى ذلك أنها تتصادم أو تتناقض مع مقررات العقل الإنسانى، فهذا أمر غير وارد إطلاقًا، كما أن الضمير الحى اليقظ لا يصدر منه إلا ما يتفق مع ما يأمر به قانون الأخلاق فى الإسلام.

ونريد أن نشير هنا إلى بعض نماذج من القيم الحضارية التى أكد عليها الإسلام - والتى تعد قيمًا أساسية لبناء حضارة ثابتة الأركان شامخة البنيان - تؤتى أكلها تقدمًا ورقيًا، وتقدم عطاءها الحضارى للبشرية جمعاء، سلامًا وأمنًا واستقرارًا، ومنها:

١ - التفكير :

التفكير من أهم القيم التى حث عليها القرآن الكريم فى العديد من الآيات الكريمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**لعلكم تتفكرون**﴾ [البقرة ٢١٩] وقوله: ﴿**أفلا تتفكرون**﴾ [الأنعام ٥٠] وأكثر التعبيرات التى وردت فى

هذا الصدد قوله تعالى: ﴿ **إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون** ﴾ [الرعد ٣].

ومن خلال النظر فى الأساليب القرآنية الواردة فى هذا الشأن نجد القرآن الكريم يحفّز الناس على التفكير، ويأمرهم به فى سياقات متنوعة، وعادة يأتى ذلك عقب ذكر العديد من آيات الله الكونية أو الإنسانية، أو الحديث عما يتضمنه القرآن الكريم من حكم بالغة، أو بعد الإشارة إلى بعض الأمثال، أو القصص، أو حتى بعد التنبيه إلى ما بين الزوجين من المودة والرحمة، أو غير ذلك من أمور تتطلب من الإنسان أن يشحذ ذهنه وعقله لفهمها وإدراك ما تنطوى عليه من سنن وأسرار إلهية.

ومن استقراء التاريخ نعلم أن المسلمين عندما توقف تفكيرهم وانتشرت بينهم المقولات الخطأ مثل: «لم يترك الأول للآخر شيئًا». «وليس فى الإمكان أبدع مما كان». وراجت فى أوساطهم الخرافات والأوهام، توقفت حضارتهم وتوقف إبداعهم، واكتفوا بثقافة المحفوظات، وترديد ما قاله السابقون. وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى توقف عطائهم الحضارى وإخلاء الميدان لغيرهم من الأمم لتحمل راية التقدم.

ومن هنا فإن تقدم الآخرين وتخلف المسلمين الحضارى فى القرون الأخيرة يرجع بوجه عام إلى أن الآخرين قد مارسوا التفكير أو استخدموا عقولهم جيدًا بينما توقف المسلمون عن التفكير. والقرآن الكريم يقول فى هذا الصدد ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون** ﴾ [الجاثية ١٣] فهذا التسخير للسموات والأرض وما بينهما يعد حقلاً واسعًا ومجالاً لا حدود له لكل من يستخدم عقله وفكره كما جاء فى ختام الآية ﴿ **إن فى ذلك لآيات لقومٍ يتفكرون** ﴾.

٢ ـ العلم :

إن اهتمام القرآن الكريم بالعلم لا يحتاج إلى تأكيد، ومن هنا وجدنا القرآن الكريم يوصى النبى ﷺ بأن يدعو ربه الاستزادة من العلم ﴿ **وقل ربِّ زدنى علمـا** ﴾ [طه ١١٤] وفى ذلك حفز لنا بالسير على منواله والاقتداء به. والعلم ـ كما هو معروف ـ نقيض الجهل. فإذا كان الإسلام يعتبر العلم فريضة؛ فإن الجهل يعد رذيلة ونقيصة.

والحديث عن العلم يعنى الحديث عن التفكير العلمى، ويعنى ضرورة الالتزام بالمناهج العلمية. ولكن الأمر المؤسف أنه لا يزال يشيع فى أوساط جماهير أُمتنا الإسلامية اللجوء إلى تفسير الأحداث بغير أسبابها الحقيقية، وتَصَوّرُ أسباب وهمية لا

صلة لها بالعلم ولا بالحقيقة، وهذا أمر حذر منه النبى ﷺ، فقد تصادف أن حدث كسوف للشمس عندما تُوفى إبراهيم ابن النبى ﷺ، فربط بعض الصحابة بين هذه الظاهرة الطبيعية وبين حزن النبى ﷺ - بحسن نية منهم - لكن النبى ﷺ رفض هذا القول بشدة، قائلاً : **«إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته».**

ومن ثمَّ فإن تفسير الأحداث بغير أسبابها الحقيقية، واللجوء إلى الأساليب غير العلمية وغير العقلية فى العلاج، واتخاذ القرارات الشخصية، أو ما شابه ذلك يعد تخلفًا عقليًا وردة جاهلية، وانتكاسة فكرية، فضلاً عن أنه أمر مخالف للدين جملةً وتفصيلاً.

٣ - الوقت :

يُعد الوقت قيمة من القيم الحضارية الأساسية التى نبه إليها الإسلام، وحضَّ على الالتزام بها، وحسن التصرف فيها، وقد أقسم الله تعالى بالوقت (مثل الفجر والضحى .. إلخ) فى العديد من آيات القرآن الكريم ليبين لنا مدى الأهمية البالغة لهذه القيمة فى حياة الإنسان.

وتأكيدًا على أهمية الوقت يخبرنا النبى ﷺ أن الوقت يدخل ضمن المسئوليات الكبيرة التى سوف يُسأل عنها الإنسان يوم القيامة **«عن عمره فيما أفناه».**

وهناك أمر مهم فى هذا الصدد ينبغى أن ندركه جيدًا، وهو ضرورة التفرقة الواضحة بين وقت الجد ووقت اللهو، وعدم الخلط بينهما، فلكلٍّ وقته، والإسلام فى الوقت الذى يدعو فيه إلى العمل وإلى استغلال الوقت فيما يفيد، فإنه يدعو إلى الترويح المقبول عن النفس استعدادًا لاستئناف العمل من جديد، كما جاء فى بعض الأحاديث النبوية: **«روِّحوا عن القلوب ساعة فساعة».**

وأخيرًا فإن الإسلام يعوِّل كثيرًا على ضرورة الوعى بالزمن، وأهمية الاستغلال الأمثل للوقت فى كل مجالات الحياة، إذ بدون ذلك لا تقوم حضارة.

٤ - العمل :

من القيم التى ترتبط ارتباطًا عضويًا بالوقت قيمة العمل؛ فالوقت هو الوعاء الذى يمارس فيه الإنسان العمل، ولا يمكن فصل هاتين القيمتين عن بعضهما، فالوقت بلا عمل فراغ، والعمل لا يمكن أن يتم إلا إذا كان هناك وقت لإنجازه، وإذا قلنا إن الوقت يشكل عنصرًا أساسيًا فى تكوين الحضارة؛ فإن المقصود بذلك هو الوقت المرتبط بالعمل الجاد المثمر، والعمل لا يكون جادًا أو مثمرًا

إلا إذا كان قائمًا على علم وفهم وإدراك.

وكما أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الوقت والعمل، فإن هناك ارتباطًا لا يقل أهمية بين العلم والعمل؛ بمعنى: أن العمل المنتج يعد تنفيذًا لتخطيط علمى وتطبيقًا عمليًا لما حصل عليه الإنسان من علم ومعرفة، وبذلك يكون العلم والعمل وجهين لعملة واحدة.

ولعله من نافلة القول التأكيد على مدى اهتمام الإسلام بقيمة العمل، فالعمل لون من ألوان العبادة لله سبحانه وتعالى بالمعنى العام للعبادة، والعمل المقصود ليس أى عمل، وإنما هو العمل الصالح الذى يفيد الفرد والمجتمع، دينيًا كان أم دنيويًا.

ونضيف هنا أمرين مهمين أكد عليهما النبى ﷺ تأكيدًا واضحًا لا لبس فيه ولا غموض.

أولهما: إتقان العمل والإخلاص فيه، وفى ذلك يقول النبى ﷺ: «**إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه**».

ثانيهما: استمرارية العمل حتى آخر لحظة فى حياة الإنسان، وحتى عندما توشك الدنيا على الفناء، وفى ذلك يقول النبى ﷺ: «**إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن يغرسها فليفعل**».

وهذا يعنى أن الإسلام فى تأكيده على قيمة العمل يؤكد فى الوقت نفسه على رفض التواكل بكل أشكاله وصوره، فالحياة حركة ونشاط، والأخذ بالأسباب سنة من سنن الله فى الكون، والتواكل مضاد لذلك كله، وعندما ساد هذا التواكل المرذول مجتمعاتنا الإسلامية تخلفت عن ركب الحضارة والتقدم.

٥ - حسن المعاملة:

الدين ليس تقوى سلبية تقتصر على صاحبها، وإنما التقوى الحقيقية تعد ترجمة عملية للدين فى التعامل مع الآخرين، سواء كان ذلك بالقول أو بالفعل أو بالإشارة أو بأى وسيلة أخرى من وسائل التعامل.

ومن ثمَّ فإن القرآن الكريم أكد على حسن المعاملة فى منهج الدعوة إلى الله عز وجل، وبيَّن أن قوام الدعوة ومنهجها يقوم على الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالحسنى، قال تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾ [النحل ١٢٥].

كما يحثنا الرسول ﷺ على البشاشة فى وجه الآخرين لما لذلك من تأثير كبير فى الألفة بين الناس، ولذلك يقول ﷺ «**تبسمك فى وجه أخيك صدقة**»، ويقول كذلك: «**لا**

تحقرن من المعروف شيئًا ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق» أى بوجه بشوش.

هذا ولا يترك الإسلام فرصة للتعامل الحضارى مع الآخرين إلا ويغتنمها بهدف الوصول إلى غرس الثقة المتبادلة والألفة والمودة بين الناس، من أجل الوصول إلى مجتمع إنسانى تتحقق فيه معانى الأخوة الإنسانية ويسوده العدل والسلام.

ومن أجل ذلك يحض الإسلام باستمرار على حسن الخلق فى التعامل مع الآخرين، ويُروى أن رجُلا سأل النبى ﷺ: ما الدين يا رسول الله؟ فأجابه الرسول بقوله: «الدين حسن الخلق». وكرر الرجل السؤال عدة مرات وكانت الإجابة فى كل مرة هى أن «الدين حسن الخلق».

ولا تقتصر حسن المعاملة على التعامل بين المسلمين بعضهم البعض، وإنما ينسحب ذلك على التعامل مع غير المسلمين من كل الأجناس والشعوب مادام هؤلاء لا يريدون بالمسلمين شرًا، والقاعدة القرآنية فى ذلك واضحة كل الوضوح فى قوله تعالى: ﴿ لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ [الممتحنة ٨].

فالناس جميعًا قد خلقهم الله من نفس واحدة تجمعهم رابطة الأخوة الإنسانية بصرف النظر عن أعراقهم ومعتقداتهم وأشكالهم وألوانهم، والحضارة الحقيقية هى التى يتحقق فيها معنى الإنسانية فى التعامل بين البشر جميعًا.

٦ ـ حقوق الإنسان :

إذا نظرنا بصفة عامة إلى قضية حقوق الإنسان فى التاريخ الإنسانى، والأساس الذى ترتكز عليه هذه الحقوق فى التصورات العامة، نجد أنها تدور بين أن تكون مبنية على أساس الحق الطبيعى، أو التعاليم الدينية أو الأخلاقية، أو على أساس وضعى.

وقد تطور مفهوم حقوق الإنسان فى الفكر الإنسانى على مدى قرون عديدة من خلال صراع طويل داخل الجماعات الإنسانية، وانتهى الأمر إلى التصور الحديث لهذا المفهوم، والذى يرتكز بصفة خاصة على الأسس والمبادئ التى نادى بها التنوير الأوربى.

وفى خضم المناقشات التى تدور حول حقوق الإنسان حتى يومنا هذا ترتفع بين حين وآخر بعض الأصوات التى تتهم الإسلام بأنه دين لا يعرف حقوق الإنسان، ويتم ـ بقصد أو بغير قصد ـ تجاهل عطاء الإسلام فى قضية حقوق الإنسان تجاهلاً تامًا.

وهذا قول لا يؤيده الواقع ويعوزه الدليل، فمن المعروف لكل دارس للشريعة الإسلامية أن مقاصدها - منذ كانت - تتمثل فى قيام مصالح الناس فى الدين والدنيا معًا، وقد رُوعى فى كل حكم من أحكامها إما حفظ شىء من الضروريات الخمسة، وهى: (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) والتى تعد أسس العمران المرعية فى كل ملة، وإما حفظ شىء من الحاجيات كأنواع المعاملات، وإما حفظ شىء من التحسينات التى ترجع إلى مكارم الأخلاق، وإما تكميل نوع من هذه الأنواع بما يعين على تحققه.

وحفظ هذه الأنواع الثلاثة المشار إليها يعنى حمايتها من أى اعتداء عليها، وهذه الحماية حق لكل فرد، فهى إذن تمثل حقوقًا للإنسان بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى. وترجع حقوق الإنسان فى الإسلام بصفة عامة إلى حقين أساسيين وهما: حق الإنسان فى المساواة، وحقه فى الحرية. وكل حقوق الإنسان الأخرى تنبثق من هذين الحقين.

ويؤسس القرآن الكريم حق الإنسان فى المساواة على قاعدتين أساسيتين هما: وحدة الأصل البشرى، وشمول الكرامة الإنسانية لكل بنى آدم.

ومن المعلوم أن حق المساواة فى المجتمع الإسلامى مكفول للمسلمين ولغير المسلمين على السواء، وهنا تسرى القاعدة التى استخلصها الفقهاء من النصوص الشرعية والتى صارت قانونًا إسلاميًا - «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

أما المبدأ الثانى الذى ترتكز عليه حقوق الإنسان فى الإسلام فهو مبدأ الحرية، والذى يشمل كل الحريات الإنسانية دينية كانت أو سياسية أو فكرية أو مدنية، ولم تكن مقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «**متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا**» تعبيرًا عن موقف عارض، وإنما كانت ترسيخًا لتصور مبدئى ثابت فى الإسلام.

٧ - الجمال :

الإسلام دين يحب الجمال ويدعو إليه فى كل شىء، والنبى ﷺ يقول: «**إن الله تعالى جميل يحب الجمال**». والقرآن الكريم فى العديد من آياته يُلفت الأنظار إلى ما فى الكون من تناسق وإبداع وإتقان، وما يتضمنه ذلك من جمال وبهجة وسرور للناظرين، والإنسان مطبوع على حب الجمال، سواء كان هذا الجمال فى الأشياء أو فى الأشخاص.

ويُعَرَّف الجمال بأنه صفة تُلحظ فى الأشياء، وتبعث فى النفس سرورًا أو رضًا، أو كما يقول ابن سينا: «جمال كل شىء وبهاؤه

هو أن يكون على ما يجب له». أو كما ينبغى أن يكون. وهذا يعنى التناسق التام والنظام الكامل، وقد اكتمل ذلك فى خلق الكون كله الذى خلقه الله فقدره تقديرًا وأبدع صنعه، وأحسن كل شىء خلقه: ﴿ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ [الملك ٣] ولفت القرآن الكريم أنظارنا وعقولنا إلى هذا التناسق فى خلق السماء بقوله: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج﴾ [سورة ق ٦] وجعل لنا الحدائق بهجة لأنظارنا وسرورًا لأنفسنا ﴿وأنزل لكم من السماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة﴾ [النمل ٦٠].

والقرآن الكريم يدعونا لأن نتخذ زينتنا عند الخروج إلى المسجد؛ حتى نكون فى أبهى صورة وفى أجمل حال: ﴿يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾ [الأعراف ٣١].

والجمال كما يكون فى خلق الكون وفى خلق الإنسان يكون أيضًا فى الأنعام، كما يقول القرآن الكريم: ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾ [النحل ٦] ويكون كذلك فى مجال الأخلاق وفى الصفح على سبيل المثال: ﴿فاصفح الصفح الجميل﴾ [الحجر ٨٥] وفى الصبر: ﴿فاصبر صبرًا جميلاً﴾ [المعارج ٥] وغيرهما من صفات أخلاقية، ويكون أيضًا فى الأفعال: ﴿فمتعوهن وسرحوهن سراحًا جميلاً﴾ [الأحزاب ٤٩] كما يكون الجمال فى الأصوات؛ فقد امتدح النبى ﷺ صوت أبى موسى الأشعرى، فقال له: «لقد أوتيت مزمارًا من مزامير داود». كما كان النبى ﷺ يختار أجمل الأصوات للأذان، وامتدح بلالاً فى الأذان واصفًا إياه بأنه «أندى صوتًا».

إن الجمال إحساس داخلى ينعكس بدوره على ما يحيط بالإنسان فيرى كل شىء جميلاً. فالجمال إذن ليس فى الشكل الظاهرى فقط وإنما هو فى المقام الأول فى أعماق النفس الإنسانية، ويرتبط الإحساس بالجمال بالتفاؤل، والإقبال على الحياة، وحب الناس، والاتجاه إلى عمل الخير. ومن أجل ذلك كان حرص الإسلام على تربية الذوق الجمالى لدى الإنسان المسلم.

ولم يكن ذكر الصور الجمالية البديعة فى القرآن الكريم وصفًا دقيقًا وحقيقيًا للكون بما فيه من كائنات ومن فيه من البشر إلا ترسيخًا لقيمة الجمال فى النفوس، وتربية للذوق الجمالى لدى الأفراد والجماعات، الأمر الذى من شأنه أن يرقق المشاعر ويرهف الإحساس ويعمق الإدراك. وليس هناك من شك فى أن ذلك كله ينعكس بصورة إيجابية على سلوك الإنسان فى الحياة، ويجعله سلوكًا حضاريًا بكل معنى الكلمة.

٨ ـ الحفاظ على البيئة :

إن اهتمام الإسلام بالبيئة لم يقتصر على الجانب المادى لها فحسب؛ والذى يشمل التحذير من التلوث المادى الذى يضر بها وبما تشتمل عليه من كائنات، وإنما يشمل كذلك الجانب الأخلاقى الذى يهتم به الإسلام أعظم اهتمام.

والإسلام يجعل الحفاظ على البيئة جزءًا أساسيًا من العقيدة، وهذا ما نقرؤه فى الحديث النبوى الشريف: **«الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»**. ويشمل الأذى المشار إليه كل أنواع الإيذاء التى تلوث البيئة وتضر بمصالح الناس وصحتهم وأذواقهم ومشاعرهم؛ فتكدس القمامة فى الشوارع أذى يضر بالناس، والكلمة التى تخدش الحياء أذى يلوث البيئة الأخلاقية ويخدش حياء الناس ويفسد أذواقهم، ومكافحة هذا الأذى بكل صوره يعد من الواجبات الدينية التى يكتمل بها إيمان المؤمن، وليست أمرًا هامشيًا يمكن التغاضى عنه.

إن الإسلام فى حرصه على الحفاظ على البيئة إنما يؤكد أنه دين جاء لخير الإنسان وسعادته فى دنياه وأخراه، وإذا كان الحفاظ على البيئة يعد اليوم سمة من سمات الحضارة الحديثة، فإنه جدير بالمسلمين أن يعتزوا كل الاعتزاز بما اشتملت عليه تعاليم دينهم من حماية للبيئة وحفاظ عليها، ولكن الأمر لا يجوز أن يقف عند حد الاعتزاز، بل يجب على المسلمين أن يترجموا هذه التعاليم إلى ممارسة حياتية يومية؛ ليبرهنوا بسلوكهم الحضارى على انتمائهم الحقيقى للإسلام.

٩ ـ الرفق بالحيوان:

من منطلق خلافة الإنسان فى الأرض، وتحمله المسئولية عن هذا الكون بما فيه ومن فيه، تأتى مسئولية الإنسان عن الحيوان. وللإسلام فى هذا الصدد مواقف ثابتة فى قضايا الرفق بالحيوان، وأسلوب التعامل معه.

فالحيوان كائن حى، وقد خلقه الله الذى خلق الإنسان وخلق كل شىء فى هذا الكون، والإسلام له قيمه وتعاليمه الراسخة فى تعامل الإنسان مع الحيوان ومع الجماد أيضًا، فلا يجوز إساءة استخدام أى شىء من مخلوقات الله.

ويعلّمنا الرسول عليه الصلاة والسلام أن الإساءة للحيوان والقسوة عليه أو تعذيبه بأى شكل من الأشكال يحبط أعمال الإنسان، ويعرضه لغضب الله وعقابه، وأن الرفق بالحيوان والتعامل معه من منطلق الرحمة

يجعل الإنسان جديرًا برضا الله وغفرانه، فقد روى أن النبى ﷺ قال: «عذبت امرأة فى هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هى أطعمتها إذ حبستها، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض».

وفى المقابل يخبرنا النبى عليه الصلاة والسلام بما ينتظر المتعاملين مع الحيوان بالرفق والرحمة من الثواب العظيم والأجر الجزيل، وذلك فى قوله ﷺ: «بينما رجل يمشى بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئرًا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى كان منى، فنزل البئر وملأ خفه ماء ثم أمسكه بفيه حتى رقى فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له».

وتمتد الرحمة بالحيوان إلى طريقة ذبحه، ويوصى النبى ﷺ بتخفيف الألم على الحيوان عند ذبحه بقوله: «إذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته وليُرح ذبيحته».

إن الإسلام يجعل قيمة الرحمة على رأس منظومة الأخلاق الإسلامية، ومن هنا وجدنا اهتمام القرآن الكريم بها اهتمامًا بالغًا لم تحظ به قيمة أخرى، فقد وردت بمشتقاتها المختلفة فى القرآن الكريم ما يقرب من ثلاثمائة وأربعين مرة؛ بالإضافة إلى البسملة فى أوائل السور القرآنية، والتى تشتمل على وصف الله سبحانه وتعالى بالرحمن الرحيم.

وهذا الاهتمام الكبير يعنى ضرورة التخلق بخُلق الرحمة فى جميع تعاملاتنا، سواءً كان ذلك مع أنفسنا أو مع غيرنا من البشر والحيوان.

١٠ ـ النظام :

النظام نقيض الفوضى والاضطراب والعشوائية والارتجال، وإذا انعدم النظام وسادت الفوضى فى مجتمع من المجتمعات اختل كل شىء فيه، ولم تعد هناك حدود واضحة بين الحقوق والواجبات، ولا بين ما يجوز وما لا يجوز.

وقد عنى الإسلام عناية فائقة بهذا الجانب المهم المنظم للحياة الإنسانية، من منطلق أنه دين للحياة بأبعادها المختلفة، ومن هنا جاء بأحكام وتشريعات منظمة لحياة الإنسان فى صلته بالله أولاً، ثم فى صلته بسائر أفراد البشر فى مختلف شئونهم. وذلك حتى لا يترك الناس للأهواء والمصالح الذاتية تتحكم فيهم وتسيطر على تصرفاتهم وسلوكهم، مما يهدد كيان المجتمع وأمنه واستقراره.

ومن هنا حرص الإسلام كل الحرص على

أن يغرس فى نفوس المسلمين حب النظام ويدربهم عليه حتى يصير سلوكًا يوميًا لهم، وإن نظرة متأنية إلى بعض العبادات فى الإسلام نجدها ترسم لنا صورة مُثْلَى فى النظام، فالصلاة - على سبيل المثال - لها أوقات محددة لأدائها معروفة بكل دقة، ولها نظام مخصوص لا يجوز الخروج عنه أو الزيادة أو النقصان فيه، وهذا النظام المحكم فى الصلاة وقوفًا وركوعًا وسجودًا وجلوسًا.. إلخ خمس مرات يوميًا هو درس فى الانضباط فى الحياة، وكذلك الشأن فى بقية العبادات.

وقد شملت النظم والتشريعات الإسلامية جميع جوانب الحياة: فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة والأخلاق وغيرها.

والأمر الذى نريد أن نؤكد عليه فى هذا الصدد هو أن الإسلام لم يجعل من هذه النظم - كما قد يتبادر إلى الأذهان - قيدًا على حرية الإنسان فى تطوير الحياة وتجديدها؛ فالإسلام فى الوقت الذى وضع فيه أحكامًا فى أمور لا تستقل العقول بإدراكها، ولا تختلف باختلاف الزمان أو المكان أو الأشخاص، فوّض العقل الإنسانى فى الوقت نفسه فيما وراء ذلك، وأتاح له فرصة الاجتهاد فى تقرير ما تقضى به المصلحة فى حدود أصول الإسلام وثوابته.

وبذلك حفظ للعقل الإنسانى كرامته، وصانه فى الوقت نفسه من الاضطرابات والفوضى، فالأمر يدور إذن حول الثوابت والمتغيرات، فالثوابت ليست محلاً للاجتهاد أو إعادة النظر أو التغيير والتبديل، أما المتغيرات فإنها ميدان فسيح لنظر العقل واجتهاده وصولاً إلى مافيه مصلحة المجتمع.

إن النظام هو الحياة الصحيحة بكل ما تعنيه من تخطيط سليم وتحضُّر ورُقى فى الفكر وفى السلوك، أما الفوضى فإنها تعنى التخلف والانفلات من كل القيم والنظم، وهذا أمر مضاد لكل تعاليم الإسلام ولكل القيم الحضارية المعتبرة.

• موقف المسلمين من حضارة العصر:

والسؤال الذى يفرض نفسه الآن هو: إذا كان هذا هو موقف الإسلام من الحضارة فما بال المسلمين قد تخلفوا عن الركب الحضارى، وارتضوا لأنفسهم منذ قرون أن يكونوا فى مؤخرة الركب ولا يشاركون فى صنع الحضارة، وإن كانوا يستخدمون منتجاتها؟. إن عدم مشاركة المسلمين فى صنع الحضارة يعنى أنهم قد تخلوا عن مسئوليتهم فى عمارة الأرض وتركوها لغيرهم، وهى تلك المهمة التى أكدها القرآن الكريم.

إن الحضارة المعاصرة إن باعتنا منتجاتها فلا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها، وكل المعانى التى لا تلمسها الأنامل، فعملية التحضر عملية منبعثة من الداخل أساسًا، وهذا يعنى أن هناك شيئًا ذاتيًا أساسيًا يجب أن يقود عملية التحضر.

إننا فى عالم اليوم فى عصر لم يعد يعترف إلا بالقوة، وقوة اليوم لم تعد هى القوة المادية فقط أو قوة الإيمان فحسب، وإنما القوة الحقيقية هى التى تجمع بين الأمرين، وهذا هو جوهر تعاليم الإسلام، فلا يجوز لنا إذن أن نتخلى عن فريضة العلم، وما يرتبط بها من تقنية بجوار قيامنا بفرائض الروح والقلب. ومن هنا فإنه لامناص لنا من أن نتمكن من حضارة العصر بكل منجزاتها المادية، وتطوراتها العلمية والتقنية، فى الوقت الذى نراجع فيه مواقفنا من الإسلام وتعاليمه، لنزيل الغبش الذى غطى على تعاليم الإسلام وقيمه الحضارية، فحجب عنا الرؤية السليمة الواضحة لهذه التعاليم وتلك القيم على مدى القرون الماضية.

وهذا يتطلب تحولاً جذريًا فى العقلية الإسلامية لتنسجم مع تعاليم الإسلام تصحيحًا للأوضاع الغريبة، والتقاليد البالية، والقصور العقلى، والفهم السقيم الذى يريد أن يشد تعاليم الإسلام لتنسجم مع ما درجنا عليه من عقلية متخلفة، فالعيب إذن فينا نحن المسلمين وليس فى الإسلام، فالإسلام سيظل شامخًا بتعاليمه؛ إذا اشرأبت أعناق المسلمين وقلوبهم وعقولهم نحوه بصدق جذبهم إلى أعلى، وإذا أرادوا أن يخضعوه إلى فهمهم السقيم تخلى عنهم، وتركهم يسقطون فى وهدة التخلف.

• الوعود الإلهية بالتحقق الحضارى:

وفى هذا الصدد نود أن نلفت الأنظار إلى حقيقة مهمة تتمثل فى وعود إلهية ثلاثة للمؤمنين ورد ذكرها فى القرآن الكريم، وهى وعود يؤدى تحققها إلى الوصول بالأمة الإسلامية إلى الدرجة العليا فى التقدم الحضارى. وقد وردت هذه الوعود الثلاثة فى سورة النور فى قوله تعالى: ﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنًا** ﴾ [النور ٥٥].

وغير خاف على أحد أن هذه الوعود الإلهية الثلاثة غير متحققة بالنسبة للمسلمين فى عالم اليوم، بل ومنذ عدة قرون، ولكنها كانت متحققة بصفة عامة فى القرون الأولى للإسلام وعلى مدى حوالى ثمانية قرون. والسبب فى عدم تحققها واضح إذا رجعنا

إلى صدر الآية. فهى وعود للمؤمنين الذين يعملون الصالحات، «والإيمان ليس بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل».

ويتضح من ذلك أن هذه الوعود لا تتحقق للمسلمين إلا باستيفاء شرطين أساسيين هما: الإيمان والعمل الصالح. فالإيمان هو الأساس والعمل الصالح هو البناء، وهنا يمكننا أن نستعير عبارة حجة الإسلام الغزالى التى قالها فى مناسبة الربط بين العقل والدين: «لن يغنى أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس»، وكلاهما: الإيمان والعمل الصالح يرتبط بالآخر ارتباطًا لاينفصم، ويشكلان وجهين لعملة واحدة.

ومفهوم العمل الصالح فى الإسلام هو كل عمل يقوم به الإنسان فى هذه الحياة - دينيًا كان هذا العمل أو دنيويًا - ما دام قد قصد به المرء وجه الله ونفع الناس ودفع الأذى عنهم. فالعمل الصالح مفهوم عام وشامل لخيرى الدنيا والآخرة، والإسلام - كما هو معروف - دين للحياة بكل أبعادها لا فرق فى ذلك بين أمر دينى بحت وأمر دنيوى صرف، فهذه التفرقة غريبة عن طبيعة الإسلام، وهذا يعنى أن العمل الصالح مفهوم يقصد منه تحقق القيم الدينية والأخلاقية بالمعنى الشامل، الذى يمكن أن نعبر عنه بالقيم الدافعة إلى تقدم الإنسان ورقيه وتقدم المجتمع وازدهاره، وهذا معناه تحقيق القيم المؤدية إلى بناء الحضارة. وإذا تم ذلك تحققت بالتالى الوعود الإلهية الثلاثة المشار إليها، وهى:

١ - التمكين فى الأرض والسيادة عليها، وهو المعنى المقصود بالاستخلاف فى الأرض. مع ملاحظة أن الاستخلاف هنا نقيض الاستعلاء، لأن الاستخلاف يتضمن الإرادة الإلهية فى كون الإنسان خليفة فى الأرض، وإذا كان الأمر كذلك فإن على المستخلف أن يتخلق بأخلاق من استخلفه، ويلتزم بتوجيهاته وأوامره.

٢ - أما الوعد الثانى فإنه التمكين للدين، والتمكين للدين لا يأتى عفوًا ولكنه يأتى نتيجة طبيعية للتمكين فى الأرض الذى يتحقق عن طريق الاستخلاف المشار إليه. وهذا ما أشارت إليه آية أخرى فى سورة الحج ﴿ **الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر** ﴾ [الحج ٤١].

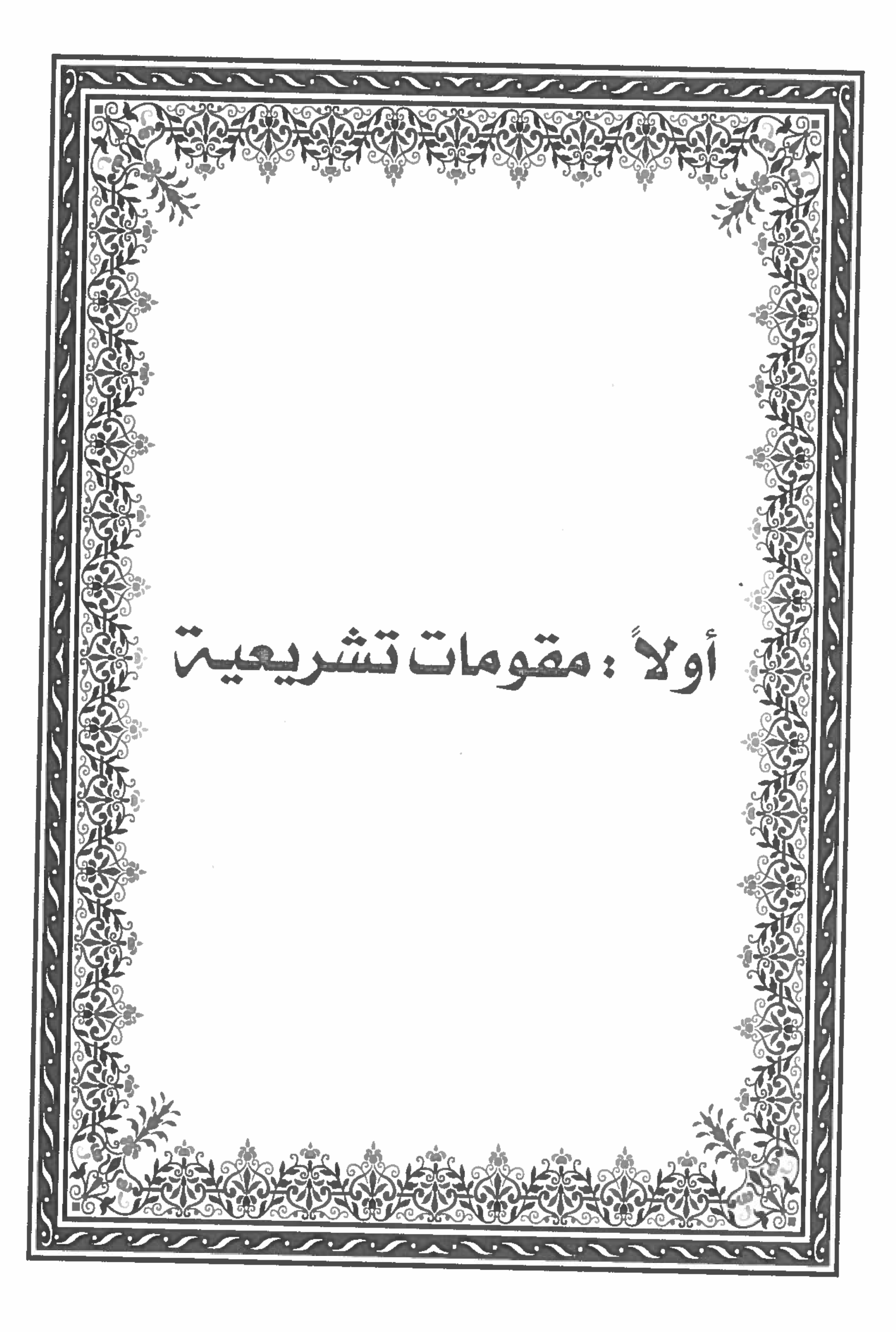
فالتمكين فى الأرض هنا - كما هو واضح - سبيل لإقامة شعائر الدين التى هى فى جملتها قد شرعت لمصلحة الإنسان ومن أجل خيره وسعادته فى دنياه وأخراه.

٣ ـ والاستخلاف فى الأرض والتمكين للدين يؤديان فى النهاية إلى نشر الأمن والسلام والاستقرار، وهذا هو الوعد الثالث قال تعالى: ﴿ **وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا** ﴾ [النور ٥٥] وهذا يعنى أن المسلمين من شأنهم أن يكونوا عنصر أمن واستقرار فى هذا العالم، وأن قوتهم ستصب فى النهاية فى مصلحة البشر جميعًا.

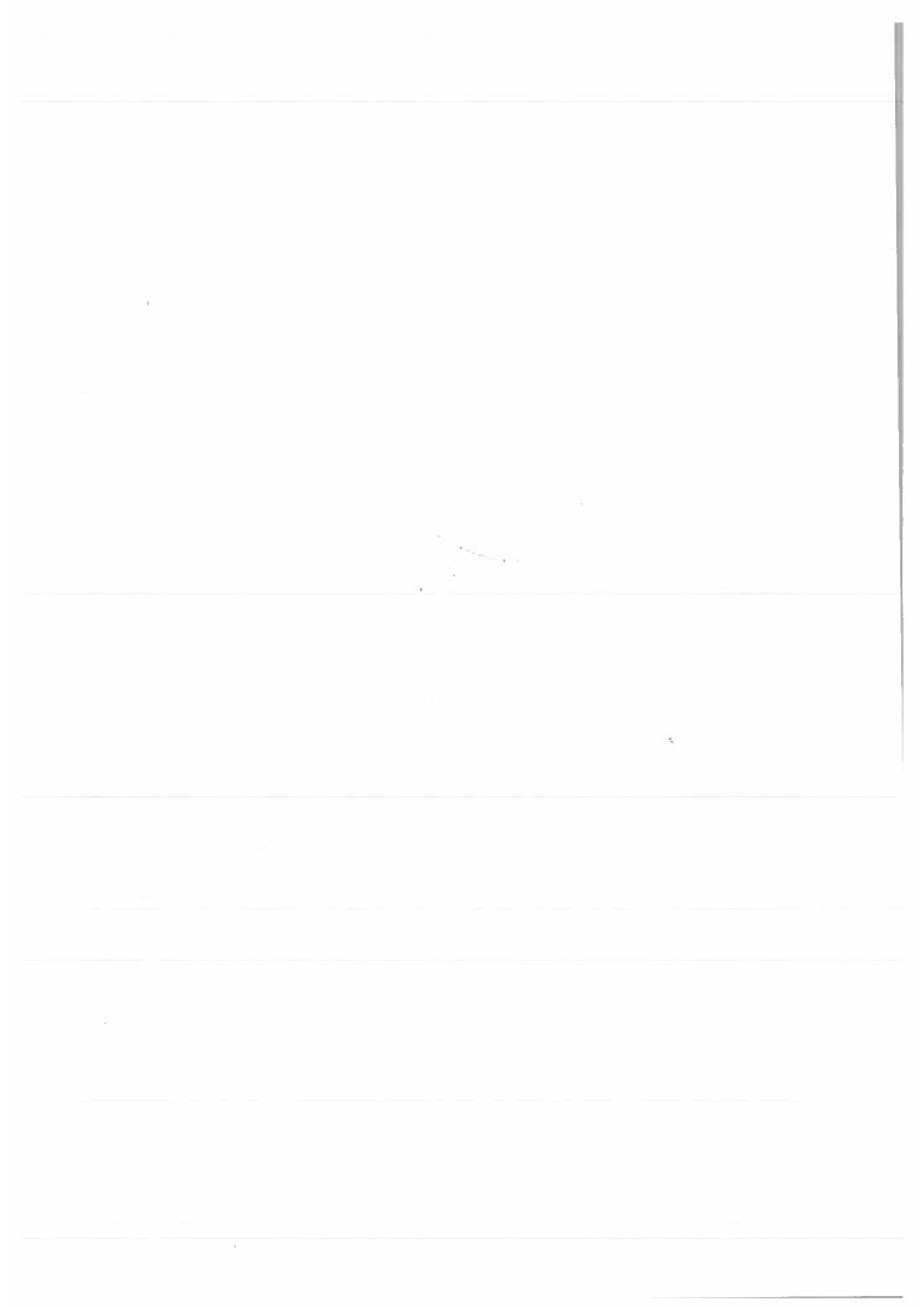
وختامًا نقول: إن دينًا بهذا الوصف لا يمكن أن يجعل أمر الحضارة من المسائل الهامشية ضمن اهتماماته، وإنما يجعلها فى قائمة أولوياته، وهذا ما فهمه المسلمون فى السابق، وبذلك استطاعوا فى فترة زمنية قصيرة أن يقيموا أعظم حضارة فى التاريخ.

ومن هنا يمكننا القول: إن الحضارة فريضة إسلامية وواجب دينى لا يجوز للمسلمين أن يتخلوا عنه، بل عليهم أن يجعلوه فى قمة أولوياتهم حتى يعودوا مرة أخرى أعزة، ويستعيدوا مكانهم الريادى ومكانتهم العليا فى عالم اليوم.

أ.د. محمود حمدى زقزوق



أولاً : مقومات تشريعية



الاجتهـــاد

الاجتهاد لغة هو : استنفاد الجهد فى طلب الشىء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه.

وفى الاصطلاح هو: **استفراغ الجهد فى إدراك الأحكام الشرعية،** ومن خلال دراسة التعريف يتضح أن الاجتهاد يُبنى على ركنين هما : مجتهد، ومجتهد فيه.

والاجتهاد أصل من أصول الشريعة الغراء، وقد قامت الأدلة من الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة على مشروعية الاجتهاد وجوازه، فمن الكتاب قوله تعالى : **﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾** [آل عمران ١٥٩]، والمشاورة لا تكون إلا فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق النص قال تعالى: **﴿ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾** [النساء ١٠٥].

ومن السنة قول سيدنا رسول الله ﷺ: **«إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».**

وكان صحابة سيدنا رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم إذا حدثت لهم حادثة ولم يجدوا لها حكمًا فى الكتاب ولا فى السنة اجتهدوا لأجل الوصول إلى معرفة حكمها مع الأخذ فى الاعتبار بأن الاجتهاد ليس تشريعًا؛ لأن المُشَرِّع هو الله سبحانه وتعالى بواسطة رسله عليهم السلام، ولكن مهمة المجتهد عند حدوث الحادثة ولم يجد حكمًا لها فى الكتاب والسنة اجتهد فى الكشف عن حكمها بطريق القياس.. إلخ.

أما عن أهمية الاجتهاد فإنه ضرورى فى الوقت الحاضر لكثرة الحوادث وانحصار النصوص. وضرورية الاجتهاد تأتى من ناحيتين :

الأولى : ظنية النصوص فنجد كثيرًا من النصوص تحتمل أكثر من وجه، وهذه هى حكمة الله تعالى حيث جعل المسائل الفرعية محل نظر واجتهاد وتوسعة على الأمة، وهو أمر لازم مع ختم الرسالة من ناحية، وكون الرسالة عالمية إلى أن تقوم الساعة من ناحية أخرى.

الثانية : كون النصوص الشرعية

محصورة، والحوادث والوقائع كثيرة متعددة وغير محصورة.

ويشترط فى المجتهد عدة شروط حتى يمكن العمل باجتهاده واعتباره.

وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، فالمتفق عليه ما يلى: الشرط الأول أن يكون عالمًا بنصوص الكتاب العزيز، فإن قصَّر فى ذلك لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد.

- ولا يشترط معرفة جميع الكتاب. بل ما يتعلق منه بالأحكام.

والذى تطمئن النفس إليه هو اشتراط حفظ القرآن كله، لأن ذلك أعون على الاهتداء إلى الدليل الذى يراد متعرف حكم الحادثة منه.

والشرط الثانى أن يكون عالمًا بنصوص السنة المطهرة، فإن قصَّر فى معرفة ما يحتاج إليه من السنة المتعلقة بالأحكام لا يكون مجتهدًا.

قال الزركشى رحمه الله: والمختار أنه لا يشترط الإحاطة بجميع السنن، وإلا انسد باب الاجتهاد، وقد اجتهد عمر ﷺ وغيره من الصحابة - رضى الله عنهم - فى مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم فرجعوا إليها.

والحق أنه لا يبلغ الإنسان درجة الاجتهاد حتى يعرف أحاديث الأحكام التى اشتملت عليها مجاميع السنة كالكتب الستة المشهورة وما يلحق بها من الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون كصحيح ابن خزيمة رحمه الله، وذلك حتى يأمن المجتهد بذلك من العمل بالقياس ونحوه فى مورد النصوص.

وقد عنى العلماء بجمع الأحاديث المتعلقة بالأحكام وترتيبها على حسب أبواب الفقه، وتكلموا عن الرواة لكل حديث منها، وما يصح العمل به، وما لا يصح، وبينوا الأحكام التى تؤخذ منه.

والشرط الثالث أن يعرف المسائل التى أُجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الإجماع عليه.

- ولا يلزمه أن يحفظ كل مواقع الإجماع والمطلوب منه فقط هو أن يعلم عند الفتوى أن فتواه لا تخالف الإجماع.

والشرط الرابع أن يكون عارفًا بلسان العرب لغة ونحوًا وتصريفًا وبلاغةً معرفة تمكنه من استحضار هذه العلوم عند الحاجة إليها، وبحيث يستطيع أن يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفصله، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه.

- وبالجملة: فالمعول عليه معرفة ما

يتوقف عليه فهم الكلام، ولايشترط التبحر فى علوم اللغة، ومعرفة قائلها.

أما الشرط الخامس فهو أن يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك حتى لا يفتى بالحكم المنسوخ.

والشرط السادس أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه فهو أساس الاجتهاد الذى تقوم عليه أركان بنائه.

قال الغزالى رحمه الله : إن أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون : الحديث، واللغة، وأصول الفقه.

والشرط السابع أن يعرف القياس وأركانه وشرائطه وأقسامه؛ لأنه مناط الاجتهاد، وأصل الرأى وأن يفهم مقاصد الشارع العامة من تشريع الأحكام عن طريق استقراء الأحكام الشرعية فى مواردها المختلفة، واستقراء العلل، والأحكام التشريعية التى قرنها الشارع بكثير من هذه الأحكام، وأن يكون خبيرًا بمصالح الناس وأحوالهم، وأعرافهم، وعاداتهم التى يصح رعايتها وصيانتها؛ ليستطيع فهم الوقائع التى لا نص فيها، واستنباط الأحكام الملائمة لها عن طريق القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو غيرها.

هذا وينبغى التنبيه على أن هذه الشروط المذكورة هى بالنسبة للمجتهد المطلق الذى يفتى فى جميع أبواب الشرع بما يؤديه إليه اجتهاده.

هذا عن الشروط المتفق عليها.

وهناك شروط اختلف العلماء فى اعتبارها فى الاجتهاد منها:

١ - اشتراط العلم بعلم أصول الدين.

٢ - اشتراط علم الفروع.

٣ - العدالة.

٤ - اشتراط علم المنطق.

وإذا توافرت شروط الاجتهاد فى إنسان فإن الاجتهاد فى حقه قد يكون فرض عين، وقد يكون فرض كفاية، وقد يكون مندوبًا، وقد يكون حرامًا.

ويكون الاجتهاد فرض عين فى حالتين:

الأولى : إذا أراد المجتهد أن يستنبط الحكم لنفسه، بأن نزلت به حادثة وأراد معرفة حكمها فإنه يجب عليه أن يجتهد، ولايجوز له أن يقلد غيره.

الثانية : إذا سُئل المجتهد عن حادثة وقعت فعلاً، ولم يكن هناك مجتهد غيره، وضاق الوقت بحيث يخشى فوات الحادثة التى يقصد معرفة حكمها، وذلك لأن عدم الاجتهاد يؤدى إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز.

أمـــا إذا اتسع الوقت ولم يضق فـــإن الاجتهاد حينئذٍ يكون واجبًا على التراخى.

ويكون الاجتهاد فرض كفاية فى حالتين أيضًا:

الحالة الأولى : إذا سُئل المجتهد عن حكم حادثة نزلت بفرد من الأفراد وهناك غيره من المجتهدين، ولم يخف فوات الحادثة، فإذا اجتهد أحد المجتهدين سقط عن الباقين، وإن تركوه جميعًا أثموا.

الحالة الثانية : إذا تردد الحكم بين قاضيين مشتركين فى النطق، فإن الاجتهاد يكون فرضاً مشتركاً بينهما، فأيهما اجتهد، وتفرد بالحكم سقط عن الآخر.

ويكون الاجتهاد مندوبًا، وذلك بالنسبة لحادثة لم تقع سواء سئل عنها المجتهد أو لم يُسئل يكون فرضًا مشتركًا بينهما، فأيهما اجتهد، وتفرد بالحكم سقط عن الآخر.

ويكون الاجتهاد حرامًا إذا كان فى مقابلة نص قطعى من كتاب أو سنة، أو كان فى مقابلة إجماع.

أ. د. على جمعة محمد

مراجع للاستزادة :

١ - الرسالة. للإمام الشافعى. تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، ط. القاهرة.

٢ - الإحكام فى أصول الأحكام. للإمام ابن حزم. تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر. ط. القاهرة.

٣ - قواعد الأحكام فى مصالح الأنام. للإمام العز بن عبد السلام.

٤ - مصادر التشريع الإسلامى. للأستاذ عبد الوهاب خلاف.

٥ - أصول التشريع الإسلامى. للأستاذ الشيخ على حسب الله.

الإجمــاع

الإجماع هو المصدر الثالث من مصادر التشريع الإسلامى، وهو فى اللغة يطلق على معنيين: العزم، والاتفاق، وقد جمعهما قول الله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم وشركاءكم﴾ [يونس ٧١].

أى اعزموا أمركم واتفقوا مع شركائكم.

ومن السنة: قول سيدنا رسول الله ﷺ: «**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**» رواه الترمذى. أى من لم يعزم عليه نية.

والاتفاق هو المراد باصطلاح (إجماع الأمة) لأن حقيقة الإجماع الاتفاق.

وفى الاصطلاح هو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ فى عصر من العصور، على أمر من الأمور الشرعية، بعد وفاة النبى ﷺ.

والإجماع إما أن يكون فى أمر دينى، أو فى أمر دنيوى، فإن كان فى أمر دينى فمذهب الجمهور أنه حجة قطعية، وإذا كان الإجماع فى أمر دنيوى فاختلفوا فى حجيته إلى مذاهب : -

الأول : أنه ليس بحجة فى الأمور الدنيوية وهو الحق.

الثانى : أنه حجة فى الأمور الدنيوية.

الثالث : فَصَّلوا القول فى ذلك فإذا لم يتغير الحال يكون حجة وإن تغير الحال فلا يكون حجة.

ومعنى حجة الإجماع: أنه يجب على كل مكلف الأخذ به، والعمل بموجبه، واعتقاد أن الحكم المجمع عليه حق، لا يجوز مخالفته، ولا إعادة للاجتهاد فى مسنده ويتوقف فهم حجية الإجماع على أمور ثلاثة هى : -

أولها: إمكان وقوع الإجماع.

ثانيها: إمكان العلم به من المجتهدين.

ثالثها: إمكان نقل الإجماع للأمة نقلاً صحيحًا.

فقد اتفق المسلمون على وقوع الإجماع وعلم المجتهدون به، وصحة نقله للأمة على ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

وهذا ما يسميه الإمام الشافعى رضي الله عنه بإجماع العامة وذلك مثل إجماعهم على

وجوب الصلاة والزكاة والصيام، وأن الصلوات المفروضة خمس صلوات فى اليوم والليلة إلى غير ذلك من كل أمر يكفر جاحده أو المتردد فى ثبوته، حتى ولو كان مُستند الإجماع ظنياً فى ثبوته أو دلالته، ولقد أطبقت الأمة عليه حتى صار معلوماً من الدين بالضرورة، مثل إجماعهم على فرضية الصلوات الخمس، ووجوب الحج لمن استطاع إليه سبيلاً، وحرمة الخمر والزنا.

وهو محل اتفاق بين الأمة قاطبة لم ينكره أحد، وفيه يتفق المجتهدون وغيرهم على أمر من الأمور عبر العصور.

أما الإجماع الذى يتحدث عنه الأصوليون فهو إجماع المجتهدين خاصة وهو ما يعرف بإجماع الخاصة وهو إجماع طائفة معينة منهم كالخلفاء الراشدين، والمراد بإجماع الأصوليين هو إجماع الخاصة إجماعاً عاماً، وفائدة إجماع العامة نفى الظنية والقطع بالدليل، فهو بهذه الصفة ينفى ظنية الدليل ويصبح الدليل بعده قطعياً لا يجوز النظر فيه نظراً يخالف ذلك الإجماع، مثل الإجماع على أن الوضوء سابق على الصلاة مع إبهام النص فى قوله تعالى: ﴿إذا قُمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ [المائدة ٦] حيث أجمعت الأمة على أن الوضوء قبل الصلاة، وأن المراد من الآية إذا أردتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم.

ولا فرق بين ما يسميه الإمام الشافعى إجماع العامة وإجماع الخاصة إلا فى إمكان نقله للأمة نقلاً صحيحاً مع انتشار ذلك النقل.

ودليل إمكان وقوع الإجماع والعلم به ونقله هو: الحصول الفعلى للإجماع الذى نراه واضحاً فى كثير من الأحكام الشرعية بل فى كل مسائل الشرع الأصلية، فأجمعت الأمة على أن شهر الصيام هو رمضان، وأن الكعبة هى القبلة، إلى غير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

ودلالة الإجماع قطعية كما ذهب إلى ذلك: الإمام الشافعى، والصيرفى، والخطيب البغدادى، وإمام الحرمين، وابن برهان، والغزالى.

قال ابن النجار: هذا مذهب الأئمة الأعلام منهم الأربعة وأتباعهم وغيرهم من المتكلمين.

وخالفهم فى ذلك الإمام الرازى فذهب إلى أن حجية الإجماع ظنية وليست قطعية حتى أنه قال فى المحصول: إن أدلة أهل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرع عليها أولى أن لا يفيد العلم بل غايته الظن.

وقد استدل الأصوليون على أن الإجماع حجة بالكتاب والسنة والمعقول.

فمن أدلة الكتاب: قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾ [النساء ١١٥].

ومن السنة: أحاديث كثيرة منها :-

قول سيدنا رسول الله ﷺ: «**لا تجتمع أمتى على ضلالة**» أخرجه أحمد.

ومن المعقول: إمكانية وقوع الإجماع والعلم به، وأن الحاجة إليه ضرورة دينية، فالإجماع قد وقع ونُقل إلينا، والعلم به ممكن وواقع أيضاً، وأن هذا الاتفاق قد جعل هذه الأحكام متيقنة معلومة من الدين بالضرورة، باقية إلى يوم القيامة قطعًا.

وقد يقال: إن النصوص الواردة فى هذه الأحكام مثل الصلاة والزكاة والصيام هى التى أفادت العلم بها وبدوامها.

ويجاب عن هذا بأن النصوص التى جاءت فيها أفادت ظنية الدلالة فقط، وأنها محتملة النسخ، والإجماع قد نقلها من كونها ظنية الدلالة إلى كونها قطعية الدلالة، وسواء فى ذلك الإجماع القولى أو الإجماع السكوتى.

فالإجماع الصريح «القولى» هو أن يتفق جميع المجتهدين على حكم المسألة بصورة صحيحة كأن يبدى كل مجتهد رأيه وتكون الآراء متفقة على حكم المسألة.

والسكوتى هو: أن يبدى بعض المجتهدين رأيه فى مسألة، ويعلم به الباقون فيسكتون، ولا يصدر عنهم صراحة اعتراف ولا إنكار.

وإذا لم يجد المجتهد سبيلاً إلى ترجيح أحد الدليلين على الآخر حاول الجمع والتوفيق بينهما، ويكون ذلك بمحاولة العمل بكل منهما فى موضع لا يعارض فيه الآخر.

فإذا كان الدليلان عامين - حُمل كلٌّ منهما بقيد خلاف الآخر، كما إذا قال من تجب طاعته: أعط محمداً، وقال: لا تعط محمداً، ولم يُعلم السابق منهما، فإن الأول يحمل على حال الاستقامة، والثانى يحمل على حال الاعوجاج.

وإذا كان أحدُ الدليلين عامًا، والآخر خاصًا عُمل بالعام فيما وراء الخاص كما إذا خصص به، فإذا قال: لا تعط فقيرًا، وقال: أعط محمداً - ومحمد فقير - أُعطى محمد دون غيره.

وقد تحتاج فى مثل هذا إلى حمل الخاص - إذا لم يكن معينًا - على نوع من أنواع العام، كما تفعل مع تعارض العامين، كما إذا قال: لا تعط فقيرًا، وقال: أعط فقيرًا، فإن الثانى -

وهو خاص غير معين - يحمل على الفقير المتعفف، والأول - وهو عام - يُحمل على الفقير السائل، وهكذا فى كل من الجمع بين الأدلة، وترجيح بعضها على بعض - مجال واسع لاجتهاد المجتهدين.

أ.د. على جمعة محمد

مراجع للاستزادة :

١ - إرشاد الفحول. للشوكانى.
٢ - المستصفى من علم الأصول. لأبى حامد الغزالى.
٣ - المحصول. للرازى.
٤ - الأشباه والنظائر. للسيوطى.
٥ - الأشباه والنظائر. لابن نجيم.

أصـــول الفقـــه

أصول الفقـه هو المنهج الذى حدد فيـه المسلمون طريقة فهم النص حيث عرفوه بما اشتمل على تحديد مصادر البحث، وطرق البحث، وشروط الباحث، وهى عين أركان المنهج العلمى عامة فيما بعد، عرفه البيضاوى بأنه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

ومر الفكر الأصولى بخطوات سبعة يمكن أن نطلق عليها النظريات السبعة وتفصيلها فيما يأتى:

النظرية الأولى، هى نظرية الحجية : ما الحجة التى نأخذ منها الأحكام؟ هذا هو السؤال الأول، وكانت الإجابة عليه هى أننا نأخذ الأحكام من القرآن باعتباره النص الموحى به المعصوم من التحريف، المنقول إلينا بالتواتر، وباعتباره كلمة الله الذى نؤمن بأنه الخالق وأننا ملتزمون فى هذه الحياة الدنيا بما أمر ونهى (افعل أو لا تفعل) وأن هذه الأحكام مقياس المؤاخذة فى يوم آخر يرجع فيه البشر إلى خالقهم للحساب (العقاب والثواب)، ومن هنا يتضح لنا استمداد أصول الفقه من علم الكلام، فإذا كان القرآن هو المصدر والأساس للتشريع تأتى السنة مبينة ومتممة للقرآن، حيث ثبت أن الرسول ﷺ مبلِّغ عن ربه، وأن الأمر متوجه لطاعة ذلك الرسول واعتبار عصمة بيانه عن الخطأ.

والنظرية الثانية، هى نظرية الإثبات: وهى مكونة من رؤية كاملة إلى قضية نقل النص شفاهة عبر الناقلين، وما استلزم هذا من إيجاد علوم خادمة من الجرح والتعديل للرواة ومن علم مصطلح الحديث وعلوم القراءات لنقل وضبط النص الشرعى، وبهذه العلوم تمّ التثبت من النقل، فبعد مرحلة بيان الحجية تأتى مرحلة إثبات ما قد تبين أنه حجة، وقد يظهر فى هذا البيان دور ولكن ينفك الدور لانفكاك جهة الإثبات، فالحجية للقرآن والسنة جاءت فى أغلبها وأساسها من أدلة عقلية، ثم ثبوت القرآن والسنة حصل من واقع للنقل مضبوط بأدلة نقلية.

أما النظرية الثالثة، فهى نظرية الفهم : كيف نفهم القرآن الحجة/ الثابت لدينا؟ فنحن أمام نص اعتبرناه حجة، ثم أثبتناه بطريق يطمئن إليها العلماء طبقًا لمنهج علمى مستوفٍ لشروطه، ولقد وضع الأصوليون

لذلك أدوات تحليل وفهم للنص، مستمدين هذا من مجموع اللغة وقواعدها ومفرداتها وخصائصها من ناحية، وكذلك من مجموع الأحكام الفقهية المنقولة والشائعة من ناحية أخرى، والحاصل أن هذه المرحلة فى بناء أصول الفقه مرحلة مهمة للغاية، وتمثل لبنة من لبنات الأصول بغض النظر عن اختلاف المجتهدين والمدارس الفقهية فى بناء تلك الأدوات.

والنظرية الرابعة، هى نظرية القطعية والظنية : بعد أن تم تحديد المصدر وحجيته وإثباته وفهمه، واجهت الفقهاء مشكلة القطعية والظنية، حيث إن الاكتفاء بهذه الأدوات يجعل مساحة القطعى أقل مما ينبغى، مما أوجد مشكلة حقيقية، استوجبت القول بالإجماع كدليل يوسع من مساحة القطعى، ويخرج ظنى الدلالة من ظنيته إلى إطار القطع، فالأدوات اللغوية وحدها لا تكفى لتفسير قوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ [المائدة ٦] حيث الفاء للتعقيب بما يمكن أن يفيد أن الوضوء بعد الصلاة أى إذا ادعى مدعٍ هذا، لم يكن لدينا بمحض الأدوات اللغوية ما يمكن إيقافه، ومن هنا كان لابد من الاعتماد على الإجماع الذى يُخرج المسألة من دور الظنية إلى القطعية بحيث لا يمكن فى ظل هذا النسق المتضمن للإجماع أن يقال: إن الوضوء بعد الصلاة.

وفهم قضية الإجماع فى هذا الإطار يحرر كثيرًا من الخلاف حول المسألة، ويجعل كلام المؤيدين ذا معنى واضح، وفائدة مرجوة، ونظرية القطعية والظنية هذه سيكون لها أكبر الأثر فى قضايا الخلاف الفقهى ومسألة الاجتهاد والإفتاء.

أما النظرية الخامسة، فهى نظرية الإلحاق: وإذا تم تحديد الحجية وإثباتها وفهمها فى إطار القطعية والظنية، فإن النصوص المحدودة بلفظها ـ عند إيقاعها على الواقع النسبى المتغير ـ لا تشتمل على كل الحوادث، ومن هنا جاءت نظرية الإلحاق التى أخذت فى مضمونها أشكالاً متعددة، كالقياس وكإجراء الكلى على جُزئياته، أو تطبيق المبدأ العام على أفراده، فالكل - حتى الظاهرية - قائلون بما يمكن أن نسميه الإلحاق وإن أنكروا هيئة مخصوصة منه وهو القياس.

والنظرية السادسة، هى نظرية الاستدلال: والتى رأى الأصولى فيها مجموعة من المحددات كالعرف والعادة وقول الصحابى وشرع من قبلنا ونحوها تؤثر بمعنى أو بآخر فى الوصول إلى الحكم الشرعى، مما ادعى معه بعضهم أنها أدلة، وأنكرها آخرون فَسُميت: الأدلة المختلف فيها.

أما النظرية السابعة، فهى نظرية الإفتاء: التى تشتمل على ذكر المقاصد الشرعية والتعارض والترجيح مع شروط الاجتهاد والإفتاء، بحيث لا يتعداها، ومراجعة حكمه إن تعداها حتى يتسق معها بحيث لا تتكرر الأحكام على المقاصد بالبطلان لما فيها من عكس المطلوب.

إن هذه النظريات السبع والدخول إلى علم الأصول من خلالها تبرر كثيرًا من المسائل التى يظن طالب ذلك العلم عدم جدواها ببادئ النظر، كما أنها تبنى إطارًا معرفيًا مناسبًا للتحليل والدرس، وهى أيضًا تكون المعيار الأمثل لتبنى الآراء الأصولية أو تعديلها، وكذلك تُمَكِّن من تشغيل وتفعيل ذلك العلم.

أ.د. على جمعة محمد

مراجع للاستزادة:

١ - المعتمد فى أصول الفقه. لأبى الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى. فى مجلدين بتحقيق: محمد حميد الله. ط. المعهد العلمى الفرنسى. دمشق.

٢ - كشف الأسرار على أصول البزدوى. لعبد العزيز البخارى فى أربعة أجزاء. ط بيروت.

٣ - المنخول من تعليقات الأصول. لأبى حامد الغزالى فى مجلد. تحقيق محمد حسن هيتو. ط. دار الفكر بيروت.

٤ - الموافقات فى أصول الشريعة. للإمام الشاطبى. فى أربعة أجزاء. ط. القاهرة.

٥ - مسلم الثبوت. لمحب الله بن عبد الشكور. فى مجلدين. ط. القاهرة.

الإنسان والحضارة

يُعَدّ التصور الذى تقدمه كل حضارة للإنسان: من حيث ماهيته، وكيف ينبغى أن يكون؟ من العلامات الفارقة الكاشفة عن طبيعة هذه الحضارة؛ إن جوهر كل حضارة يمكن أن يتكشف من الوقوف على حقيقة نظرتها للإنسان.

فبينما ترى بعض الحضارات المعاصرة الإنسانَ متراوحًا بين المقام الإلهى، وبين مقام حيوانى بهيمى، فتتيح له - فى شقها الأول - كل ما يتمنى، وتفتح أمامه مجالات التشهى بلا حدود، حتى تيسر له قتل نفسه بغير لوم ولا تأثيم، وتستحل له أن ينكس فطرته ويطمس جبلته الطيبة، فى حين إنها - فى شقها الآخر - تتلاعب به ولا تنمى فيه إلا النوازع المادية والأغراض الغريزية، وتعلى عنده من غايات الكسب المادى والتنافس الاستهلاكى بغض الطرف عن أى معان قيمية تتحقق فيها إنسانيته العليا التى فطره الله - تعالى - عليها.

وبينما تقدم حضارات أخرى الإنسان على أنه مادة بلا قيمة، وجسد بلا روح، وتصوّره تصويرًا هلاميًا ككائن متناسخ أو متناوب الحياة والموت، فى أشكال لا معنى لها، فى حين تساويه حضارات ونظريات أخرى بعالم الأشياء، بل ربما قدمت عالم الأشياء الجامدة على عالم الإنسان، وعدت كل استثمار من الإنسان لها رجسًا وإثمًا.

وبينما كل ذلك كائن اليوم وبعضه يسعى لإلحاق الآخرين بركبه، فإن الحضارة التى بناها الإسلام تقدم للإنسان تصورًا فريدًا، يتماشى مع الفطرة ولا يلوى عنقها، ويتكامل مع قوانين الطبيعة واستعدادات سائر المخلوقات ولا يخرجها عن طورها؛ فالمنظور الحضارى الإسلامى يرى الإنسان كائنًا فريدًا فى الكون، يتساوى مع المخلوقات فى صفة المخلوقية لله تعالى ولوازمها ومقتضياتها، لكنه يتميز عنها فى سائر الصفات.

فالإنسان - فى المنظور الحضارى الإسلامى - جعله الله تعالى فى الأرض خليفة، واستعمره فيها، وحمله الأمانة التى أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها، وكرمه منذ بدء خلقه، فخلقه

بيده، وعلمه من كل شىء، وأسجد له ملائكته، ثم أنزله إلى الأرض متصلاً به، وسخر له ما فى السماوات (من شمس وقمر ونجوم وسحب ورياح..) وما فى الأرض جميعًا من الله تعالى، وحمله فى البر والبحر ورزقه من الطيبات، وفضله على كثير من مخلوقاته تفضيلاً.

الإنسان - فى المنظور الحضارى - روح وجسد، وإن تقدمت الروح على الجسد وكانت قوامة عليه، كحال راكب الدابة مع دابته، فإن الروح لا تضطهد الجسد، ولا تدعى - فى هذا المنظور - أنه دنس نجس على كل حال، أو أنه مصدر الخطيئة التى وقع أو يقع فيها الإنسان. الإسلام - بوسطيته واعتداله وعدله - يعترف للجسد والجانب المادى من النفس الإنسانية بحقوق وحريات، وكذا الأمر بالنسبة للعقل والنفس والجانب الروحى، لكنه فى كلا الحالين لا يترك الإنسان سدى، ولا يعترف بالإباحية المطلقة، حتى يكتنف الروح والجسد فى حدود الله تعالى الواسعة، ويحفظهما من نواقصهما بمقاصد عليا وشرائع طاهرة مطهرة.

الإنسان - فى المنظور الحضارى - برىء براءة أصلية، لا يحمل خطيئة غيره ولو كان هذا الغير أخاه، برىء حتى تثبت عليه إدانة، بل المجال مفتوح أمامه لكى يصلح ما أفسد، ويرجع عما سدر فيه وغوى، فلا يؤاخذ على عجل، وليس مرصودًا حتى إذا زل عوجل بالعقاب.

والإنسان - فى هذا المنظور - محفوف بالرعاية، لا ينهض فى هذا الكون المترامى الأطراف وحده، وليس عدوًا للطبيعة ولا منافسًا لها، وليست الأقدار الإلهية هى التى تسعى لإعاقته أو مشاكسته على النحو الذى تصوره أساطير بعض الحضارات الأخرى. فالمنظور الإسلامى يرى الإنسان مخلوقًا مبتلى، مُنح من النعم والملكات ما يجعله كفئًا لعبور الامتحان الدنيوى إلى الفوز الأخروى. وليست البلايا والمصائب التى تعتور الإنسان سوى فصلٍ من فصول هذا الاختبار لتمحيصه وتمييز خبيثه من طيبه.

ولا يقتصر الابتلاء الحضارى على مادة المصائب، فهناك الحدود المرصودة المأمور ألا يتجاوزها، وهى حدود لا قيود، وهناك الواجبات والالتزامات التى لا يتاح إهمالها، هذا الابتلاء الذى يمنح الحياة الإنسانية طعمًا، ويحرك الإنسان ويستفز فيه طاقاته وملكاته ليدفع الأقدار بالأقدار، فالابتلاء قرين الدفع والتدافع.

هذا التصور الحضارى لا يقتصر على الإنسان الفرد، بل يمتد ليصور الإنسان فى

تجلياته الجماعية على مستويات الأسرة والجماعة، والدولة والأمة، وعلى مستوى البشرية، ومن هنا يتحرك المنظور الحضارى فى المجال السياسى ليفرز قيمًا تتواءم مع الإنسان الخليفة المستخلف المكرم (المشرّف) الممتحن (المكلف)، فيكون قوام الحكم والسياسة قوله تعالى لنبيه الملك داود عليه السلام:

﴿يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ [ص ٢٦].

فالعمل السياسى بغير مقتضى الخلافة والاستخلاف، كذلك الاستبداد واتباع الهوى السياسى، والحكم بغير الحق بين الناس. وعدم تحقيق قيم العدل والمساواة والتكريم لعامة الناس، والافتئات على حريات الناس لاستعبادهم وانتهاب حقوقهم... كلها ممارسات سياسية تعارض جوهر "الإنسانية السياسية" كما يتصورها المنظور الحضارى الإسلامى.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - الإنسان بين شريعتين. د. عبد الحميد أبو سليمان. ط. دار السلام للطباعة. القاهرة.
٢ - رؤية قرآنية فى معرفة الذات ومعرفة الآخر. د. عبد الحميد أبو سليمان. ط. دار السلام للطباعة. القاهرة.
٣ - حضارة العرب. غوستاف لوبون. ترجمة: عادل زعيتر. ط. القاهرة.
٤ - فضل العرب على أوربا. للمستشرقة الألمانية سيجريدهونكه. ترجمه وحققه د. فؤاد حسنين على. ط. القاهرة.

تكويـن الأســـرة

للزواج حكم نبـيلة وأهداف ســامــيـة، فـالإنسـان سـواء كـان رجـلاً أو امـرأةً يشـعـر بالمودة والرحـمـة ويهنأ بالسكينة النفسـيـة والاستقرار العاطفى، قال الله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الروم ٢١].

كذلك فإن الإنسان ـ رجلاً كان أو امرأةً ـ يستمتع فى ظل الأسـرة بالعـفـاف والطهـر، ويحظى بالنقاء الخلقى، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» رواه البخارى.

وهناك هدف كبير هو واسطة عقد الحكم المعتبرة فيه، وهو استمرار الوجود الإنسانى وعمارة الكون .. قال تعالى: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجًا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة﴾ [النحل ٧٢].

ولهذه الحكم كلها كانت الأسرة سنة الأنبياء ودعاء المرسلين ورجاء المتقين، قال تعالى: ﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجًا وذرية﴾ [الرعد ٣٨].

وبناء الأسـرة فى الإسـلام يمر بمراحل ثلاث هى: -

١ - الخِطْبَة: وهى وعد بالزواج، لايترتب عليها حقوق شرعية للطرفين، ولاتُحل شيئًا من علاقة الرجل بالمرأة، اللهم إلا مجرد النظر إليها وإليه بما يُرَغِّب الطرفين فى الزواج من غير خلوة ولاملامسة .

٢ - العقد: وهو مرحلة شرعية قائمة على الإيجاب والقبول من الزوج وولى أمر المرأة أمام الشهود، وبصداق معلوم، وهذه المرحلة يترتب عليها حقوق الطرفين، ويجب للمرأة نصف المهر بمجرد العقد، ويتحقق الميراث بينهما عند وفاة أحدهما .

٣ - الدخول: وهو تمكين المرأة نفسها للرجل، وبه تصير العلاقة الزوجية واقعًا يعيشه الطرفان.

وبذلك يتبين أن الأسـرة هى لقاء رجل وامرأة فى ظل منهج الله عز وجل، وهذا هو التعريف الفطرى الذى عرفته البشرية منذ

بدء الخليقة، لكن نظام العولمة الحديث يسعى إلى جعل الأسرة لقاء رجلين أو لقاء امرأتين أو لقاء إنسان وحيوان، وهذه اللقاءات يحرمها الإسلام ويفرض على مرتكبيها عقوبات تتناسب مع الفساد والإفساد الذى ينجم عنها..

عوامل استقرار الأسرة :

١ - الإسلام حريص على أن يلتقى الناس باسم الله وعلى منهج الله، فكل من الرجل والمرأة مطالب أن يحرص على الدين والخُلُق عند اختياره لشريك حياته حتى تستقر الحياة الزوجية وتقوم على روابط مقدسة.

وقد قال رسول الله ﷺ: «**تُنكح المرأة لأربع، لمالها وجمالها ولحسبها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك**» رواه البخارى.

فهذا الحديث الشريف يبين اتجاهات الناس حين يطلبون الزوجة، فمنهم من يطلب المال، ومنهم من يرغب فى الجمال، ومنهم من يهتم بالحسب والجاه، وخيرهم الذى يولى وجهه شطر الدين والخلق .

ولاحرج شرعًا أن يكون مع الدين جمال أو مال أو نسب فيكون قد جمع الحسنات كلها، لكن إذا وقف الإنسان موقف الاختيار فلا شىء يعلو على الدين، فالجمال إلى ذبول، والمال إلى فناء، والجاه إلى زوال، ولاينمو على مر الزمن ويزداد تألقًا إلا الدين والخلق.

٢ - الحياة الزوجية لاتقوم على القهر أو الكراهية، وقد أكد رسول الله ﷺ تأكيدًا قويًا على ضرورة مراعاة الميل القلبى لدى المرأة فقال: «**لاتنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن**» قالوا: يارسول الله وكيف إذنها؟ قال : «**أن تسكت**» رواه البخارى.

وفى صحيح البخارى أيضًا أن خنساء بنت خدام الأنصارية زوجها أبوها وهى ثيب فكرهت ذلك فأتت رسول الله ﷺ فرد نكاحها.

٣ - المهر نوع من الهدية الخالصة، يقدمه الرجل تعبيرًا عن وفائه للمرأة وحبه لها، قال تعالى : ﴿ **وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شىء منه نفسًا فكلوه هنيئًا مريئًا** ﴾ [النساء ٤].

وليس للمهر قدر معين لايُزاد عليه ولاينقص منه، بل هو متروك للزوجين، على الموسع قدره وعلى المقتر قدره من غير إسراف ولاخُيلاء ولاتعجيز.

٤ - هناك اعتبارات تُتْرَك لميول النفس ومصالحها تتعلق بكون المرأة بكرًا أو ثيبًا ويكون الرجل أعزب أو أرمل أو مطلقًا .. فلا تُرْفَض المرأة لمجرد أنها أرملة أو مطلقة،

ولايرفض الرجل لمجرد أنه أرمل أو مطلق، بل الأمـر يحـتـاج إلى رويَّة وتفكيـر وبحث واستشارة.

فـإذا كـانت المرأة البكر تمتـاز بالنضـارة والحـيوية فـإن المرأة الأرملة أو المطلقـة قـد تمتـاز بالحكمـة والأناة، فلكل منهـمـا مـيـزة، وترجيح إحداهما على الأخـرى مـرتبط بكل حالة على حدة.

وقد جعل الله تعالى لكل من البكر والثيب فضـلاً ومنزلة فـقال جل شـأنه فى مـعـرض الامـتنان على نبـيـه ﷺ: ﴿ **عـسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيراً منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا** ﴾ [التحريم ٥].

٥ - المرأة المسلمـة لايحل لهـا شـرعًـا أن تتـزوج بغـيـر المسلم مطلقًـا، لأنه لايعـتـرف بدينها أصـلاً، ولأن نسب الأولاد سيكون إلى أبيـهم، ولايليق بالمسلمـة أن تلد أبناءً غـيـر مسلمين.

أما المسلم فيجوز له شـرعًا الزواج من أهل الكتاب اليهود والنصارى فقط لأن لهذه المرأة صلة بالدين واعـتـرافًا بالوحى، وبشـرط أن تكون المرأة اليهودية أو النصـرانيـة عـفيـفـة بعيدة عن مساوئ الأخلاق المتعلقة بالأعراض .. قـال تعـالى: ﴿ **والمحـصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولامتخذى أخدان** ﴾ [المائدة ٥].

ومع ذلك فإن المسلم لايلجأ إلى هذا الزواج إلا فى حـال الضـرورة القـصـوى كـأن يكون مغتـربًا فى غير بلاد المسلمين، ويخشى على نفسه الفتنة، ولايجد مسلمة تعفه.

فـإن الأسـرة مـودة ورحـمـة، وثمـرتهـا ذرية يجب أن تتلقى توجيهًا مشتركًا فى إطار قيم الإسلام ومثله العليا ..

أ.د. محمد سيد أحمد المسير

مراجع للاستزادة:

١ - أخلاق الأسرة المسلمة - د. محمد المسير، مكتبة دار الندى.

٢ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى. كتاب النكاح حـ ٩ صـ ١٠٣.

٣ - إحياء علوم الدين. للإمام أبى حامد الغزالى - كتاب آداب النكاح جـ ٢ صـ ٢١، ط١ دار إحياء الكتب العربية.

حقـوق الأبنـــاء

البيت هو المدرسة الأولى للطفل، يتعلم فيه آداب السلوك وقيم الحياة ومبادئ الدين، وكلما بُنى هذا البيت على تقوى من الله ورضوان كان أكثر استقرارًا وأكرم لبنيه.

وينفرد الإسلام بأن عنايته بالطفل تبدأ قبل ميلاده، حين يحث على اختيار كل من الأب والأم على أساس من الدين والأخلاق كى يوفر للطفل بيئة صالحة وقدوة طيبة، قال رسول الله ﷺ: «**تُنكح المرأة لأربع: لمالها وجمالها ولحسبها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك**» رواه البخارى.

وقال ﷺ: «**إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير**» رواه الترمذى.

فإذا توفرت البيئة التربوية السليمة، وتم الحمل، وجب الحفاظ عليه، ورعاية نمائه حتى يكمل عدته ويخرج من بطن أمه، قال تعالى: ﴿**وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾ [الطلاق ٦].

وقد حرم الإسلام الإجهاض مالم تكن هناك ضرورة طبية قاهرة حفاظًا على حياة الأم؛ وقد نص الفقهاء على أن دية الجنين هى عُشْر دية أمه، فإذا خرج الطفل إلى الحياة فإن الإسلام يعده بريئًا من الذنب، طاهرًا بلا خطيئة، فالطفولة طهارة وبراءة لكن عوامل البيئة الفاسدة والعادات البالية هى التى تغير معالم الفطرة الإنسانية، قال رسول الله ﷺ فى الحديث الصحيح: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء**»، ثم يقول الراوى: واقرأوا إن شئتم: ﴿**فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ [الروم ٣٠].

ومعنى الحديث الشريف أن الإنسان يولد مستعدًا لقبول الحق، مزودًا بآلات المعرفة الصحيحة، فلو تُرك على هذا الاستعداد ومعه تلك الآلات من الحس والعقل لأدرك الحق واستمسك به؛ كما أن البهيمة تلد ولدها بريئًا من العيوب، كامل الخلقة، لكن الناس يتصرفون فيها بقطع الأذن فتصبح جدعاء وتخرج عن الأصل.

ومن حق الطفل أن يتخير له والداه اسمًا حسنًا حتى لاتُصاب نفسه مستقبلاً بالعُقد النفسية نتيجة تسمية شاذة أو منكرة، قال النبى ﷺ فى حديث رواه أبو داود بإسناد حسن: «**إنكم تُدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم**».

وعلى الآباء أن يلحظوا المعانى الكريمة فى أسماء أبنائهم حتى يرتبطوا بمعالم القيم العليا، وقد قال رسول الله ﷺ: «**إن أحب أسمائكم إلى الله عبدالله وعبدالرحمن**» أخرجه مسلم.

كذلك التسمية بأسماء الأنبياء والصالحين فيها تذكير بمواقف الدعوة والجهاد، ولذا كان أسماء أبناء الرسول الكريم: عبدالله وإبراهيم، وجاء فى الحديث الصحيح قول النبى ﷺ: «**وُلد لى الليلة غلام فسميته باسم أبى إبراهيم**».

ويحتفل الإسلام بمقدم الطفل فيدعو إلى عمل وليمة يوم السابع من مولده، يُدعى لها الأصدقاء والأقارب، ويأكل منها الفقراء، قال رسول الله ﷺ: «**كل غلام رهينة بعقيقته تذبح يوم سابعه ويسمى فيه ويحلق رأسه**». رواه الترمذى وقال: حسن صحيح.

ويؤكد الإسلام أهمية أن تمارس الأم واجبها الفطرى فى إرضاع الطفل، فإن حنان الأم حين تلقم ثديها للطفل يضفى عليه أمنًا وطمأنينة، كما أن لبن الأم غذاء إلهى معقم والحرمان منه يجعل الطفل فريسة للأمراض.. قال الله تعالى: ﴿ **والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة** ﴾ [البقرة ٢٣٣].

وحياة الطفل تحتاج إلى الحنان البالغ والرحمة الفائقة، ولهذا كان رسول الله ﷺ حفيًا بالأطفال، يداعبهم ويتنزل إليهم، وقد ثبت فى الصحيحين أن النبى ﷺ كان يصلى وهو يحمل أمامة بنت زينب بنت رسول الله، لأبى العاص بن الربيع، فإذا قام حملها وإذا سجد وضعها.

وقَبَّل الرسول ﷺ الحسن بن على وعنده الأقرع بن حابس التميمى جالسًا، فقال الأقرع: إن لى عشرة من الولد ماقبلت منهم أحدًا، فنظر إليه النبى ﷺ فقال: «**من لا يَرْحَم لا يُرحَم**».

وعندما يبدأ الطفل فى التمييز والإدراك تتوجه إليه النصائح الرقيقة وبخاصة فيما يتعلق بآداب الطعام، ولقد أكل الرسول الكريم مع الطفل فى إناء واحد وعلَّمه أدب المائدة، ففى الصحيح عن عمر بن أبى سلمة، قال: كنت غلامًا فى حجر رسول الله ﷺ (أى فى كفالته) وكانت يدى تطيش فى الصحفة، فقال

لى رسول الله ﷺ : «**يا غلام سمِّ الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك**».

ومن الهدى النبوى أن يشارك الأطفال فى الصلاة والصوم وسائر العبادات ليشبوا على تقوى من الله ورضوان، وفى حديث رواه أبوداود قال ﷺ: «**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين**» والأمر بالصلاة يتضمن عدة إشارات مهمة فى حياة الطفل التربوية:

١ - الطهارة والنظافة حيث تسبق الصلاة ولا تصح الصلاة بدونها.

٢ - الإيمان والفضائل حيث يرغب الطفل إلى الله ويحفظ شيئًا من القرآن.

٣ - الشخصية الاجتماعية حيث يشارك الطفل فى الجُمع والجماعات ويتعرف على الناس فى المساجد.

وثبت فى الصحيح أن الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ كانوا يصومون يوم عاشوراء، ويُصَوِّمون صبيانهم الصغار، ويذهبون بهم إلى المسجد، ويجعلون لهم اللعبة من العهن تشغلهم عن تذكر الطعام.

وفى حجة الوداع رفعت امرأة صبيًا لها إلى النبى ﷺ وقالت: يارسول الله ألهذا حج؟ قال: «**نعم ولك أجر**».

إن صحبة الأطفال إلى أماكن الطهر وبقاع القدس تنمى فيهم مواهب الخير.. ومن العجيب المدهش أن يرد كذلك الحث على التربية الرياضية، فقد كان رسول الله ﷺ يقيم المسابقات على الخيل والإبل ويشارك فيها، ويرغب فى تعلم الرماية ويقول: «**من علم الرمى ثم تركه فليس منا أو قد عصى**». وثبت فى صحيح البخارى أن النبى ﷺ مرّ على نفر من قبيلة أسلم ينتضلون (يرمون على سبيل المسابقة) فقال: «**ارموا بنى إسماعيل فإن أباكم كان راميًا، وأنا مع بنى فلان**»، فأمسك أحد الفريقين بأيديهم فقال ﷺ: «**مالكم لا ترمون**؟ فقالوا: يارسول الله نرمى وأنت معهم؟! فقال: «**ارموا وأنا معكم كلكم**».

ومن حق الأبناء أن يوفر لهم الآباء الرزق الحلال الطيب، والمعيشة الكافية بقدر المستطاع، وقال النبى ﷺ : «**دينار أنفقته فى سبيل الله، ودينار أنفقته فى رقبة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك. أعظمها أجرًا الذى أنفقته على أهلك**» رواه مسلم.

والتسوية فى العطاء للأبناء واجبة مالم يكن هناك سبب شرعى كإعاقة بعض الأبناء أو مرضهم أو كثرة عيالهم، وفى صحيح البخارى أن النعمان بن بشير قال: أعطانى أبى عطية فقالت عمرة بنت رواحة (أم

النعمان): لا أرضى حتى تُشهد رسول الله ﷺ فأتى بشير إلى الرسول ﷺ فقال: إنى أعطيت ابنى من عمرة بنت رواحة عطية فأمرتنى أن أشهدك يارسول الله، فقال: «أعطيت سائر ولدك مثل هذا؟» قال: لا، قال ﷺ: «**فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم**» وفى رواية: «**لا أشهد على جور**».

إن الأولاد نعمة متى نشأوا على مكارم الأخلاق وأصول الفضائل، وهم بذلك قرة عين للآباء، ويصدق فيهم دعاء عباد الرحمن:

﴿ **ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين إماماً** ﴾ [الفرقان ٧٤].

أ.د. محمد سيد أحمد المسير

مراجع للاستزادة:

١ - د. محمد المسير - الرسول وقضايا المجتمع - ط مكتبة الصفا.

٢ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى - كتاب الأدب ١٠ / ٤٠٠.

٣ - أبو حامد الغزالى - إحياء علوم الدين - كتاب آداب الألفة والأخوة ٢ / ١٥٤.

حقوق الإنسان

حين هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة وجد الجو مهيئًا لوضع أسس الدولة الإسلامية، بعد أن فرغ من تأكيد مسألة التوحيد وتطهير العقائد من الوثنية والشرك، وكان من هذه الأسس التى تقرّرتْ فى أذهان المسلمين وأصبحتْ دستورًا لاشك فيه:

١- **العدل**: إذْ بالعدل قامت السموات والأرض، ولنْ يفلح قومٌ ضاع الحق بينهم.

٢- **المساواة**: كى يصبح الناس أمام الحقوق والواجبات سواء، لا يتميز فردٌ عن فرد تطبيقًا لقول الله عز وجل: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات ١٣].

٣- **الشّورى**: فلا استبداد برأى فردىّ، ولا مكان لجبروتٍ قيصرى أو كسروى، وإنما يُدلى كلّ فرد برأيه متى كان أهلاً للمشورة والرأى النزيه.

٤- **التكافلُ الاجتماعى**: بأنْ يرعى الغنى أمر الفقير، وأن يُصبح المجتمع بنيانًا متآزرًا يشد بعضه بعضًا، فلا تسقط لبنة من اللبنات.

هذه الأسُس التى شَرعها الإسلام، وَجدت تنفيذها المبدئى فى الدولة الإسلامية الناشئة بالمدينة، ولكن أعداء الحرية والمساواة والعدالة قد شنّوا الحروبَ المتوالية، فما يكادُ المسلمون يستريحون من حرب حتى يُفاجأوا باعتداءات تُحاول استئصال شأفة الإسلام، فيضطروا إلى رد الاعتداء فى غزوات مشتهرة، حتى أتم الله نصره على عباده بفتح مكة، ودَخلَ الرسول الّبيت الحرام فى جمع حاشد من المسلمين لم يتهيّأ عدده من قبل، فرأى من الضّرورة الحتميّة أن تعلن حقوق الإنسان فى حجة الوداع؛ ففى اليوم الثامن من ذى الحجة للسنة العاشرة من الهجرة شَخَص الرسول إلى منى فبات فيها، ثم نزل عرفة فى اليوم التاسع وخطبَ المسلمين خطبةً جامعة تضم أصول الإسلام، وترسى حقوق الإنسان على أساس وطيد، فقال ﷺ:

«أما بعد أيها الناسُ، اسمعوا منى أبين لكم، فإنى لا أدرى لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا فى موقفى هذا! إنّ دماءكم وأموالكم حرامٌ عليكم إلى أن تَلْقوا ربكم كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا، ألا هلْ بلّغتُ، اللّهم فاشهد، منْ

كانت عنده أمانة فليؤدها إلى الذى ائتمنه عليها، وإنّ ربا الجاهلية موضوع، وأول ربًا أبدأ به ربا عمى العباس بن عبدالمطلب.

إن الشيطان قد يئس أن يُعبد فى أرضكم هذه، ولكنّه رضى أن يُطاع فيما دون ذلك مما تحقرون من أعمالكم، ﴿ إنما النسيء زيادةٌ فى الكفر يضلّ به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله﴾ [التوبة ٣٧] وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم﴾ [التوبة ٣٦].

أيها الناس إن لنسائكم عليكم حقًا، ولكم عليهن حق، قد أخذتمُوهن بأمانة الله واستحللتموهن بكلمة الله؛ فاتقوا الله فى النساء واستوصوا بهن خيراً.

إنما المؤمنون إخوة، ولا يحل لامرئ مال أخيه إلا عنْ طيب نفس منه، فلا ترجُعن بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فإنى تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا بعدى، كتاب الله، ألا هل بلغت اللهم فاشهد.

أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربى فضل على عجمى إلا بالتقوى، ألا هل بلغت اللهم فاشهد».

هذه هى أصول الحقوق الخاصة بالإنسان كما وضحها رسول الله ﷺ منذ خمسة عشر قرنًا، ثم جاءت هيئة الأمم المتحدة وأعلنت فى القرن العشرين حقوق الإنسان بما لا يخرج عمّا قررته خطبة الوداع؛ إذ جعلت الناس متساوين فى الحقوق والاعتبار، وأنهم ملزمون بأنْ يعامل بعضهم بعضًا على أساس من الأخوة، وأنه لا فرق بين البشر إذا اختلفوا فى الجنس واللغة والدين، وأنه لا يجوز لإنسان أن يسترق أو يعذب أو يعامل بقسوة وإذلال!

هذا ما أعلنه ميثاق حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة، وإننا إذا قارنا بين أثره، وأثر حقوق الإنسان كما أعلنها الإسلام، نجد أن حقوق الإنسان فى الإسلام قد وجدت تنفيذها العملى فى الحياة الإسلامية فسادت كل السيادة فى عهد الخلافة الراشدة، وأصبح الإنسان يتمتع بكافة حقوقه مسلمًا أو غير مسلم، لا فرق بين عربى وعجمى، أما ميثاق الأمم المتحدة فلم يجد التنفيذ العملى من الذين أشرفوا على وضعه؛ وظلّت حروب الاستعمار فى الجزائر وجنوب أفريقيا والجزر الهندية تنتهك هذه الحقوق، وتودى

بآلاف الأرواح، ولم ينقشع ظلام الاستعمار إلا بعد جهاد عنيف. بل لايزال أثر العدوان الباغى فيما نرى على مسرح العراق وفلسطين.

والقول بأن الثورة الفرنسية قد أكّدت هذه الحقوق من قبل قول باطل؛ لأن أوربا التزمت بهذه الحقوق مع الرجل الأبيض فى القارة الأوربية وحدها، ولكنها شنت حروب الاستعمار الضارية فى أفريقيا وآسيا؛ إذ كانت المدافع النارية تحصد مئات الأرواح فى اليوم الواحد، مما أصبحت به مبادئ الثورة الفرنسية باطلاً لا حقّ فيه، وقد وجدنا من كُتّاب المسلمين من يشيد بهذه المبادئ الفرنسية على أنها فجر وضىء أضاء ظلمات العالم، ولو رجع إلى مبادئ الإسلام لعرف أن حقوق الإنسان قد شُرعت به منذ ظهوره، وأنهم حين يتحدثون عن مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والإخاء لا يأتون بجديد لم يقله الإسلام، والإسلام لم يكتف بالقول دون العمل، إذ وَجدت مبادئ الإسلام التطبيق العادل، وعلى أساس هذه المبادئ انتشر الفتح الإسلامى فى أصقاع المعمورة، ورَحَّبَ العالم بهذا الفتح المجيد لما يحمل من مبادئ الإخاء والحرية والمساواة وهذا ما يجب أن يتقرّر فى الأذهان.

يقول الأستاذ محمد حلمى عيسى باشا: إن الذين هلّلوا لمبادئ الثورة الفرنسية ولميثاق الأمم المتحدة لم يعلموا أن هذه المبادئ غير جديدة على العالم الإسلامى؛ فهى مقررة فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لذلك لم يدهش المسلمون لشىء منها، لأن لديهم ما هو أكثر عمقًا، وأعمق تشريعًا فيما فرضه الله من حقوق الإنسان، وهذا قول فصل لا خلاف فيه!.

أ.د. محمد رجب البيومى

مراجع للاستزادة:

١ - د/ على عبد الواحد وافى: حقوق الإنسان فى الإسلام. ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٢ - د/ أحمد الحوفى: سماحة الإسلام. ط. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ط ١٩٩٩م.

٣ - محمد عطية الإبراشى: عظمة الإسلام. ط. مكتبة الأسرة. القاهرة.

حقوق الخدم

الناس فى حاجة إلى أن يخدم بعضهم بعضًا بحكم مدنيتهم، أى توقف حياتهم على الاجتماع، فالإنسان مدنى بطبعه، ولا يمكن أن يفى بحاجات نفسه منفردًا، فالكل فى حاجة إلى الكل؛ فالطبيب مثلاً يحتاج إلى المدرس لأبنائه، وإلى المهندس لبيته، وإلى الخباز، والطباخ، والجزار، واللبان، والزارع، والراعى لطعامه، وإلى النساج والخياط لثيابه.. إلخ.

وكل واحد من هؤلاء فى حاجة إلى باقى المهن الأخرى، وهذا هو معنى قول الله تعالى: **﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضًا سُخريًا ورحمت ربك خير مما يجمعون﴾** [الزخرف ٣٢].

وقال الشاعر العربى:

الناس للناس من بدو وحاضرة

بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

وإذا كانت الخدمة على مراتب تعلو وتهبط، فإن الخدم - بالمصطلح اللغوى - يمثلون أولى درجات هذا السلم، ولهذا كانت لهم حقوق ينبغى القيام بها وتطبيقها. وقد جاءت أحاديث رسول الله ﷺ تمثل ميثاقًا فريدًا فى التعامل مع الخدم، منها:

١ - الحفاظ على كرامة الخادم وإنسانيته.

ففى صحيح البخارى أن أبا ذر رضي الله عنه سابَّ عبدًا له وعيَّره بأمه، فشكا الرجل إلى رسول الله ﷺ، فقال الرسول الكريم لأبى ذر: **«أعيَّرته بأمه، إنك امرؤ فيك جاهلية»**.

٢ - احترام الخادم فى التخاطب والمحادثة..

ففى صحيح البخارى أن النبى ﷺ قال: **«لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، وليقل: سيدى ومولاى، ولايقل أحدكم: عبدى وأمتى، وليقل : فتاى وفتاتى وغلامى»**.

٣ - الخادم أحد المسئولين الذين يناط بهم أمر الأسرة والحفاظ عليها.. ففى صحيح البخارى أن النبى ﷺ قال: **«كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل فى أهله راع وهو مسئول عن رعيته، والمرأة فى بيت زوجها راعية وهى**

مسئولة عن رعيتها، والخادم فى مال سيده راع وهو مسئول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته».

٤ - تيسير العمل وتخفيفه على الخادم ومشاركته فيه إن احتاج إلى المشاركة.

٥ - الوفاء بحاجات الخادم من المطعم الشهى، والمشرب الهنى، والملبس الجميل.. وفى ذلك يقول النبى ﷺ: «**إخوانكم خولكم (خدمكم) جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم**» رواه البخارى.

٦ - العفو عن زلة الخادم، والصفح عن تقصيره، والنصح له بهدوء.. فذات يوم قام أبو مسعود البدرى رضي الله عنه يضرب غلامًا له بالسوط، وغضب عليه غضبًا شديدًا، فسمع صوتًا يناديه من خلفه: اعلم أبا مسعود، اعلم أبا مسعود، فالتفت إليه فإذا هو برسول الله ﷺ يقول له: «**اعلم أبا مسعود أن الله أقدر عليك منك على هذا الغلام**»، فقال أبو مسعود: يا رسول الله لا أضرب مملوكًا بعده أبدًا، هو حر لوجه الله، فقال النبى ﷺ: «**أما لو لم تفعل للفحتك النار أو لمستك النار**». رواه مسلم.

٧ - الوفاء بأجرة الخادم كاملة غير منقوصة. وفى صحيح البخارى عن النبى ﷺ أنه قال: «**قال الله تعالى: ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة: رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل باع حرًا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يعطه أجره**».

هذا وقد كان رسول الله ﷺ المثل الأعلى فى تنفيذ هذا الميثاق وتطبيقه، لقد خدم أنس بن مالك رضي الله عنه رسول الله ﷺ طوال العهد المدنى، يقول أنس: خدمت النبى ﷺ عشر سنين فما قال لى أفٍ قط، ولا قال لشىء صنعته لم صنعته، ولا لشىء تركته لم تركته؟! وكان لا يظلم أحدًا أجره.

وقد لازمت الرسول ﷺ فى طفولته جارية هى أم أيمن، وقد أعتقها الرسول ﷺ، وزوجها زيد بن حارثة، وكان يقول عنها: «**أم أيمن أمى بعد أمى، وكان يزورها فى بيتها**».

وقد قبل الرسول ﷺ الهدية من خادمه، ويحكى لنا أنس أنه حين تزوج الرسول الكريم زينب بنت جحش، صنعت أم سليم - وهى أم أنس - لونًا من الطعام يسمى الحيس، فجعلته فى إناء وبعثت به إلى الرسول ﷺ هدية، فحمله أنس وقال: يارسول الله إن أمى تقرؤك السلام وتقول: إن هذا لك منا قليل، فقبله الرسول الكريم - كعادته فى قبول

الهدية - فهو القائل «**لو دعيت إلى كراع لأجبت ولو أهدى إلىَّ ذراع لقبلت**»..

وكان ﷺ يعود مرضاه من الخدم، ويحكى البخارى فى صحيحه أنه كان غلامٌ يهودى يخدم النبى ﷺ فمرض، فأتاه النبى يعوده فقعد عند رأسه فقال له: «**أسلم**»، فنظر إلى أبيه وهو عنده، فقال له أبوه: أطع أبا القاسم، فأسلم الغلام وقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فخرج عليه الصلاة والسلام وهو يقول: «**الحمد لله الذى أنقذه من النار**».

وكان النبى ﷺ وفيًا حتى للخدم، يشاركهم أفراحهم وأتراحهم، ففى الصحيح أن امرأة سوداء كانت تَقمّ المسجد أى: تنظفه، ففقدها رسول الله ﷺ فسأل عنها فقالوا: ماتت، قال: «**أفلا كنتم آذنتمونى**»، فكأنهم صغروا أمرها، فقال النبى ﷺ: «**دلونى على قبرها**» فدلوه، فصلى عليها ثم قال: «**إن هذه القبور مملوءة ظلمة على أصحابها وإن الله عز وجل ينورها بصلاتى عليهم**».

أ.د. محمد سيد أحمد المسير

مراجع للاستزادة :

١ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى - كتاب العتق جـ ٥.

٢ - أبو حامد الغزالى - إحياء علوم الدين - كتاب آداب الألفة والأخوة جـ ٢.

٣ - د. محمد المسير - الرسول وقضايا المجتمع. ط مكتبة الصفا.

حقوق الزوجة

يمنح الإسلام الرجل حق القوامة على الأسرة، بمعنى أنه يكلف بها ويسأل عنها، وينسب إليه الأولاد، قال الله تعالى: ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ [النساء ٣٤].

وهذه القوامة للرجل لا تسلب المرأة حقًا من حقوقها الفطرية، فالجميع أمام الله سواء، قال جل شأنه: ﴿فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض﴾ [آل عمران ١٩٥].

وللزوجة فى الإسلام حقوق مكفولة بنص مقدس واضح البيان هو قول الله تعالى: ﴿ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف﴾ [البقرة ٢٢٨] فحق المرأة مقدم على الواجب عليها.

وهذا الحق يتمثل فيما يلى:

١ - النفقة والكسوة والسكنى، وهى حقوق ثابتة للمرأة على الرجل سواء كانت غنية أو فقيرة، قال تعالى: ﴿أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولاتضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن وائتمروا بينكم بمعروف وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى * لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لايكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسراً﴾ [الطلاق ٦ - ٧].

بل إذا كان الزوج بخيلاً ويمنع زوجته وأولاده حقوقهم المالية فإن للزوجة أن تأخذ هذه الحقوق ولو لم يعلم بها الزوج.

فعندما قدمت هند بنت عتبة لتبايع رسول الله ﷺ بيعة النساء المذكورة فى قول الله تعالى: ﴿ياأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على ألا يشركن بالله شيئًا ولا يسرقن ولايزنين ولايقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك فى معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم﴾ [الممتحنة ١٢].

قالت هند: يارسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطينى مايكفينى وولدى إلا ما أخذت منه وهو لايعلم..

فضحك الرسول الكريم وضحك زوجها أبو سفيان وقال لزوجته: ما أصبت من شىء

مضى أو قد بقى فهو لك حلال؛ وحكم رسول الله ﷺ فقال لها: «**خذى ما يكفيك وولدك بالمعروف**».

٢ - حسن العشرة ولين الجانب وتحمل الأذى حقوق يتحملها الرجل لزوجته، فإن حسن الخلق ليس وقفًا على كف الأذى عنها بل يتعدى إلى تحمل الأذى منها، وقد قال رسول الله ﷺ فى حجة الوداع: «**استوصوا بالنساء خيرًا**» وفى حديث رواه الترمذى وابن حبان قال: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا، وخياركم خياركم لنسائهم**».

وكان رسول الله ﷺ أكرم الناس لنسائه حتى أنه ﷺ ليستر عائشة بردائه حتى تنظر إلى الأحباش وهم يلعبون بالحراب فى المسجد - كما ثبت ذلك فى صحيح البخارى - وتخبر السيدة عائشة رضى الله عنها - كما رواه أبوداود - أنها كانت مع رسول الله ﷺ فى سفر فسابقته فسبقته، فلما حملت اللحم وامتلأ جسمها سابقته مرة أخرى فسبقها ثم قال لها: «**هذه بتلك**».

وكان رسول الله ﷺ يعالج غيرة النساء برفق وأناة وعدل وحكمة، وذكر القاضى عياض فى كتابه «الشفا» قول عائشة: ماغرت على امرأة ما غِرْت على خديجة لما كنت أسمعه يذكرها، وإن كان ليذبح الشاة فيهديها إلى خلائلها، واستأذنت عليه أختها فارتاح لها، ودخلت عليه امرأة فهش لها وأحسن السؤال عنها، فلما خرجت قال: «**إنها كانت تأتينا أيام خديجة وإن حسن العهد من الإيمان**».

وفى صحيح البخارى أن النبى ﷺ كان عند بعض نسائه فأرسلت إحدى أمهات المؤمنين مع خادم بقصعة فيها طعام، فضربت بيدها فكسرت القصعة، فضمها الرسول الكريم وجعل فيها الطعام وقال: «**غارت أمكم**» ثم حبس الخادم حتى أتى بصحفة صحيحة من عند التى هو فى بيتها، فدفع الصحيحة إلى التى كسرت صحفتها وأمسك المكسورة وقال: «**إناء لإناء**».

٣ - مشاركة الرجل لأهله فى أعمال المنزل أدب إسلامى، ولنا فى رسول الله ﷺ القدوة الحسنة فقد كان - كما فى صحيح البخارى - فى مهنة أهله وكان ﷺ يخصف نعله ويرقع ثوبه ويحلب شاته.

٤ - المعاشرة الزوجية حق وواجب فمن حق الزوجة أن يعفها زوجها، ومن واجبها أن تيسر له هذا الأمر ولا يجوز لها الامتناع عنه، وفى صحيح الحديث أن النبى ﷺ قال: «**إذا باتت المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح**».

وقد جعل الإسلام معاشرة الرجل لزوجته على وجه الإعفاف قربة إلى الله تعالى، وفى الحديث الصحيح قال عليه الصلاة والسلام: «**وفى بضع أحدكم صدقة**»، قالوا: يارسول الله أيأتى أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟! قال: «**أرأيتم لو وضعها فى حرام أكان عليه وزر؟! فكذلك إذا وضعها فى الحلال كان له أجر**». هكذا يتسامى الإسلام بالغريزة ويقف شامخًا بين فريقين: فريق ينطلق مع شهواته كالسائمة، وفريق يعدها رجسًا من عمل الشيطان ويئد فى نفسه الفطرة الطاهرة.. وعندما بلغ الرسول ﷺ أن عبدالله بن عمرو يصوم النهار ويقوم الليل، نهاه عن ذلك فقال: «**لا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقًا، وإن لزوجك عليك حقًا**».

٥ - بلغ من احترام الإسلام لحقوق الزوجة أن نهى الرجل أن يأتى أهله من جوف الليل حتى لايفاجأهم على أوضاع منفرة، فإن الأدب الإسلامى أن تتهيأ كل زوجة لملاقاة زوجها بزينة وجمال، وفى صحيح البخارى أن النبى ﷺ قال: «**إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلاً**»، ولهذا كان الرسول الكريم إذا عاد بالجيش وقدم المدينة نهارًا أناخ بظاهرها وقال: «**انتظروا حتى ندخل عشاء، حتى تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة**».

والمعنى أنه لم تكن هناك أجهزة اتصالات تعلم بعودة الجيش فكان الانتظار على أطراف المدينة كى يشيع الخبر فتستعد كل زوجة لاستقبال الزوج العائد. وذلك إذا كان الزوج على سفر غير معتاد، ولا يعلم متى يعود..

٦ - من حق الزوجة أن تحتفظ باسمها واسم أبيها، ولايجوز شرعًا أن تنسب إلى زوجها، فإن الإسلام حرم التبنى بمعنى نسبة الإنسان إلى غير أبيه الشرعى، قال الله تعالى: ﴿ **ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم** ﴾ [الأحزاب ٥]، وفى الحديث الصحيح يقول النبى ﷺ: «**من دعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام**»، وتاريخ الإسلام كله لايعرف نسبة زوجة إلى زوجها، وإن نساء النبى ﷺ كن يعرفن بآبائهن مسلمين أو كافرين، فخديجة بنت خويلد،وعائشة بنت أبى بكر، وحفصة بنت عمر، وصفية بنت حيى... إلخ.

٧ - من حق الزوجة أن يكون لها ذمة مالية مستقلة عن زوجها، فإن الإسلام صحَّح كل تصرفات المرأة المالية ولم يجعل لأحد عليها وصاية، ومنحها حق التملك مساويًا لحق الرجل، قال الله تعالى: ﴿ **للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما**

ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيباً مفروضاً﴾ [النساء ٧].

بل إن حقوق المرأة المالية قِبَل زوجها كالمهر والنفقة والسكنى لا يملك أحد منعها أو الانتقاص منها إلا عن طيب خاطر من المرأة،

قال الله تعالى: **﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً﴾** [النساء ٤].

أ. د. محمد سيد أحمد المسير

مراجع للاستزادة:

١ - ابن حجر العسقلاني : فتح الباري بشرح صحيح البخاري - كتاب النكاح جـ ٩ ص ١٠٣.

٢ - الغزالي : إحياء علوم الدين - كتاب آداب النكاح جـ ٢ ص ٢١ ط دار إحياء الكتب العربية.

٣ - د. محمد المسير : أخلاق الأسرة المسلمة - مكتبة دار الندى.

حقـوق الطفــل

شــرع الإســلام للطفل حــقــوق الرعــاية والتعليم والأمن، والحق أن الإسلام رعى حق الطفل قبل أن يولد حين أوجب على من يريد الزواج أن يختار الزوجة المؤمنة الصالحة فقال ﷺ: **«فاظفر بذات الدين تربت يداك»** لأن ذات الدين هى التى ترعى حق الله فى رعاية الطفل فلا تهمله فى نشأته الأولى، ومن هنا قال الشاعر العربى مخاطبًا أولاده:

وأولُ إحسانى إليكم تَخَيرى

لبادية الأحساب ذاك أصولها

وهى الزوجة التى تربت فى بيت صالح فاستقامت على الطريق، وقد روى ابن ماجة من حديث رسول الله ﷺ: **«لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تزوجوهن لأموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن، لكن تزوجوهن على الدين، ولأمة خرقاء ذات دين أفضل».**

كما رعى الإسلام حق الطفل وهو فى الرحم ليخرج الى الحياة سليمًا صحيحًا، فمنع إتيان المرأة فى المحيض حفظًا للذرية من عواقب المرض، كما أعفى المرأة من الصوم وهى حامل إذا كانت ضعيفة، وفى الصوم خطر على صحتها وعلى صحة الجنين، وجعل مدة الرضاعة الكاملة عامين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة، كما جعل الأم أحق بولدها فى الرضاعة؛ لأنها أحن عليه من امرأة أجنبية، على أن تكون الحضانة فى رعاية الأسرة إلا إذا تعذر ذلك لأمر لاحيلة فيه، أما دور الحضانة المنتشرة الآن فتقدر الحاجة إليها بأسبابها وهى ضرورة فى حينها فحسب.

أما نشأة الطفل فقد اهتم علماء الإسلام برسم خططها على الوجه المستقيم، فابن سينا يجعل أساس التربية مراعاة الميول الخاصة بالأطفال ومدى قدراتهم على احتمال ما يقومون به من الاستذكار والحفظ، كما دعا إلى الرفق فى معاملة الطفل، فيكون العلاج بالترغيب والترهيب مع الإيناس والإيحاش، ولا يلجأ المعلم إلى الضرب إلا فى الحالة القصوى إذا فشلت الوسائل المانعة للشذوذ.

أما الغزالى فقد اتسع فى هذا الباب على نحو ما عُهد عنه فى بحوثه التربوية، فهو

يقول عن الطفل: إنه أمانة بين يدى والديه وقلبه فى مبدأ حياته جوهرة سليمة يجب المحافظة على نقائها وطهارتها، وإذا كان لدى الطفل حياء يدفعه إلى الخجل فيجب مداواة أمره بالمران الهادئ والتشجيع حتى يصبح سويًا يواجه الناس دون استحياء، ومما قرره الإمام الغزالى أن الطفل يجب أن يُتسامح معه فى الهفوات الأولى، فلا يؤاخذ بالذنب لأول وهلة، بل يُنصح له بالرفق، ولا يفتضح أمره إذا قام بذنب كالسرقة بل ينصح له فى السر ليُحفظ مقامه بين زملائه.

ومن علماءالتربية فى الإسلام «العبدرى» صاحب كتاب (مدخل الشرع الشريف) حيث عقد فصلاً عن حق الطفولة على الآباء، وزجر المعلمين الذين يقسون فى معاملة الأطفال، ويضربونهم لأسباب لا تستحق العقاب، ومن آرائه أن يسمح للأطفال باللعب فرادى وجمعًا فى أوقات مناسبة حتى تذهب عنهم آثار السأم والملل. كما قرر أن اللعب الجماعى يُظهر صفات الطفل النفسية، فَيُشجَّع على الفضائل التى يبديها، أو يُنبَّه إلى الرذائل التى اندفع إليها بحكم عدم التجربة، فاللعب درس اجتماعى خلقى قبل أن يكون رياضة جسمية.

ولابن خلدون فى هذا المجال فصل جيد يُحذر فيه من الشدة على الصغار، لأن الطفل إذا تربى على العنف والقهر، اعتقد أن ذلك شىء لا عيب فيه فيشب قاسيًا عنيدًا، وهذا ما قرره أساتذة التربية اليوم.

وقد كتبت الأستاذة أسماء فهمى فصلاً جيدًا تحت عنوان «رعاية الطفولة فى الإسلام» بمجلة الرسالة (١٩٣٨/٣/٢١م) ألمحت فيه إلى بعض ما قدمناه من أقوال الغزالى والعبدرى، ثم قالت : «لم تكن رعاية الأطفال مقصورة على المفكرين والمشتغلين بالتربية، فقد قام المحسنون بإنشاء المعاهد الخيرية لتعليمهم وحمايتهم، وكثير من كتب التاريخ تفيض فى ذكر الكتاتيب التى بُنيت لتعليم اليتامى والمساكين وإطعامهم وكسوتهم، كما قامت المرأة المسلمة بقسط وافر فى هذا الميدان. وقد ذكر المقريزى فى كتاب (الخطط) أسماء كثير من النساء اللاتى قُمْن ببناء الكتاتيب وحبسن الأموال والأملاك للإنفاق عليها.

على أن مسئولية الوالدين على أبنائهما تجىء فى مقدمة الرعاية الواجبة للطفل فقد قال ﷺ: «**ما نَحَلَ والدٌ من نَحْل أفضل من أدب حسن**» رواه الترمذى، كما جاء فى مسند الإمام أحمد بن حنبل ما رُوى عن رسول الله ﷺ من قوله: «**لأن يؤدب الوالد ولده خير له من أن يتصدق بصاع**».

أ . د . محمد رجب البيومى

حقــوق غيــر المســلمين

لم يعرف التاريخ - قديمه وحديثه - دولة قامت على الفكرة الدينية ساوت بين المؤمنين والمخالفين مثلما عُرف عن الإسلام ودولته، ولعل أول ما يلفت النظر أو يثير الانتباه فى هذا الصدد هو توفير حرية المعتقد لكافة المقيمين على أرضها، وذلك انطلاقًا من قوله تعالى: ﴿لا إكراه فى الدين﴾ [البقرة ٢٥٦] وقد حرص النبى ﷺ فى كافة عهوده ومواثيقه لأهل الكتاب على تقرير هذه الحرية؛ فقد ورد فى صحيفة المدينة (للمسلمين دينهم، ولليهود دينهم) كما جاء فى كتابه لأهل اليمن (من كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها)، وهو الأمر ذاته الذى تكرر فى عهده ﷺ لأهل نجران (ولأهل نجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد النبى رسول الله ﷺ على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغَيَّر أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته).

بل إن السماحة لتبلغ ذروتها بسماحه ﷺ لوفد نجران بالإقامة فى مسجده ﷺ وأداء صلاتهم فيه.

وقد سار الخلفاء الراشدون على هذه السنة النبوية الشريفة، فهذا عمر رضي الله عنه يكتب إلى نصارى بنى تغلب مؤَمِّنا لهم حريتهم الدينية (لا يكرهون على دين غير دينهم)، وفى عهده لأهل القدس نجد قوله (هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمانة؛ أعطاهم أمانًا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم، وصلبانهم سقيمها وبريئها، وسائر ملتها، أن لا تُسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا شىء من أموالهم، ولا يُكرهُون على دينهم ولا يضار أحد منهم».

وكتب خالد بن الوليد إلى أهل دمشق تأمينا على أموالهم وأنفسهم وكنائسهم.

وهذه الشواهد التاريخية مجتمعة تدل على أن لغير المسلمين أن يتمتعوا بعقائدهم وعباداتهم وأماكن عباداتهم، وليس لأحد أن يتعرض لهم بالمنع، أو إكراههم على غير ما يحبون: ما كان ذلك فى نطاق الاعتقاد والعبادة وإظهار الشعائر، دون أن يؤذوا المسلمين أو يتعرضوا لعقائدهم بالسوء.

وبجانب هذا التسامح الذى تتضاءل أمامه كافة الحقوق المعاصرة والمواثيق الدولية نجد تساميًا آخر يظهر فى تقنينات الفقهاء، ونأخذ الإمام القرافى كمصدر لهذه الرؤية الجديرة بالإعجاب» والتى تحدد حقوق أهل الذمة: وهى (الرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل اللطف بهم والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة، واحتمال أذاهم فى الجوار ـ مع القدرة على إزالته ـ لطفا منا بهم، والدعاء لهم بالهداية، ونصيحتهم فى جميع أمورهم فى دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وأن يُعانوا على دفع الظلم عنهم، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم) ولم يكن القرافى فريدًا فى نظرته هذه وإنما هى نظرة الفقهاء جميعًا. ومن الأمثلة التطبيقية لهذه المعانى جواز وصية المسلم لغير المسلم والهبة لهم، وكذلك الوقف عليهم، فضلاً عن الأكل من ذبائحهم، والتزوج من نسائهم، وعيادة مرضاهم.

فالإسلام قد ساوى بين المسلمين وغير المسلمين فى حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ولم يكتف بذلك بل أوجب لهم حقوقًا كسائر حقوق المسلمين.

بل إن هذه المساواة وتلك الحماية لتصل إلى ذروتها بالدفاع عن غير المسلمين فى مواجهة القوى الخارجية (إذ يجب على الإمام حفظ أهل الذمة، ومنع من يؤذيهم، وفك أسْرِهم، ودفع من قصدهم بأذى، إن لم يكونوا بدار حرب بل كانوا بدارنا، ولو كانوا منفردين ببلد؛ فقد جرت عليهم أحكام الإسلام وتأبد عقدهم، فلزمه ذلك كما يلزمه للمسلمين).

ويقول القرافى فى هذا الصدد ناقلاً عن ابن حزم: (إن من كان فى الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم، بالكراع أو السلاح، ونموت دون ذلك صونًا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله ﷺ فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة) وقد علق الإمام القرافى على قول ابن حزم بقوله (فعقد يؤدى إلى إتلاف النفوس والأموال صونًا لمقتضاه عن الضياع، لَعَظيم).

ولم تكن هذه الآراء مجرد مواقف نظرية وإنما كانت واقعًا معاشًا وتجسيدًا حيًا لتعاليم الإسلام الخالدة، ومن الأمثلة التطبيقية لهذه المعانى ما حدث من ابن تيمية؛ فعندما سيطر التتار على الشام وذهب الإمام ابن تيمية ليكلم قائد التتار فى إطلاق سراح الأسرى، سمح القائد للشيخ فى إطلاق سراح الأسرى المسلمين وأبى أن يسمح له بإطلاق سراح أهل

الذمة، فقال الشيخ العالم: (لا نرضى إلا بافتكاك جميع الأسرى من اليهود والنصارى، فهم أهل ذمتنا، ولا ندع أسيرًا من أهل الذمة ولا من أهل الملة)، فلما رأى إصراره وتشدده فى أمر أهل الذمة من اليهود والنصارى أطلقهم له).

ولم يكن ابن تيمية فريدا فى هذا الموقف وإنما سبقه آخرون وتبعه لاحقون فمن الفريق الأول على سبيل المثال نجد الإمام محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة يقرر ذلك ويؤكد عليه فى كتابه السير الكبير موصيا الخليفة بذلك، بل إن من العلماء - المتقدمين والمتأخرين - من أنكر على الحكام المسلمين رغبتهم فى إجلاء أهل الذمة عن ديار المسلمين على ما حدث من الأوزاعى وإنكاره على والى بيروت عندما همَّ بإجلاء النصارى الذين تمالأوا على الغدر بالمسلمين ومساعدة أعدائهم، طالبًا منه عدم الشطط فى العقوبة، والاكتفاء بإجلاء الخائنين فقط دون أن يمتد ذلك إلى الآخرين، أيضًا ما كان من مفتى الدولة العثمانية عندما أنكر على الخليفة رغبته فى تخيير رعاياه بين الإسلام وترك البلاد آبيًا عليه فعل ذلك وهو الآخر الذى سمح ببقاء غير المسلمين طيلة هذه القرون الطويلة إذ سرعان ما استجاب الحكام لأوامر الشرع الشريف.

وقد شهد المنصفون من غير المسلمين بسماحة الإسلام هذه، ونكتفى هنا بعبارة المستشرق الإنجليزى توماس أرنولد، والتى يبين فيها أثر معاملة المسلمين لطوائف أهل الذمة وكيف أنها كانت (تنعم بحالة من التسامح لم تعرفها طوال قرون كثيرة بسبب ما شاع بينهم من الآراء اليعقوبية والنسطورية، فقد سمح الإسلام لها أن تؤدى شعائر دينها دون أن يتعرض لها أحد، فقد وضع الإسلام قيودًا تحول دون الاحتكاك بين الديانات، وتمنع إثارة التعصب بين فرقة وأخرى، وهذا من قواعد الحرية والمحافظة عليها).

إذا كانت أحكام الإسلام اتسعت بحيث استوعبت أجناسًا شتى، وعقائد متباينة، تعيش فى دار الإسلام مع المجتمع المسلم، فإنها فرضت عليهم واجبات يجب الالتزام بها، قصدًا إلى حفظ الأمة ومصالحها، وصونًا لنظامها العام الذى هو سبب وجودها، فى النقاط التالية:

أ - الخضوع لأحكام الإسلام العامة:

حيث يُلزَم غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى بالخضوع لأحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات المدنية والجنائية، وتسرى عليهم سياسته الداخلية والخارجية؛

لما لهذه الأحكام من ارتباط وثيق بالمجتمع بمن فيه من مسلمين وغيرهم، لذلك قرر الفقهاء فى جانب المعاملات المدنية، أن عقود غير المسلمين وتصرفاتهم تخضع لقواعد الأحكام الشرعية المدنية، صحة وفسادًا وبطلانًا، لأن المعاملات أساس النظام المدنى والاقتصادى فى المجتمع، ولكونها تقوم على تبادل المنافع بين أفراده، ولا يمكن أن ينعزل غير المسلمين عن المجتمع الذى يعيشون فيه، وأسواقه وأنشطته المختلفة، وهى مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بمقصد عام من مقاصد الشريعة، وهو تحقيق الحاجيات التى من شأنها أن تيسر سبل الحياة، ورفع الحرج عن الناس، ولو فرضنا قيام نظام خاص بغير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، للزم من ذلك قيام دولة داخل دولة، وهذا ينافى الاندماج والولاء للدولة التى التزمت بتحقيق أمنهم وحمايتهم، وتأسيسًا على ما سبق، فالمعاملات التى حظرتها الشريعة - كالربا - تعتبر محظورة عليهم لقوله تعالى: ﴿**وحرم الربا**﴾ [البقرة ٢٧٥]، وقد بين الله سبحانه وتعالى أن الربا محرم عليهم فى أصل كتبهم، وذلك فى قوله تعالى: ﴿**وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل**﴾ [النساء ١٦١]. فأخبر سبحانه وتعالى أنهم منهيون عن الربا وأكل المال بالباطل، ويشمل ذلك كل العقود والتصرفات الفاسدة كما قال الجصاص.

بيد أن الفقهاء استثنوا من قاعدة الحظر العام على غير المسلمين الخمر والخنزير، فأجازوا لهم التعامل بها بيعًا وشراء، مالم يكن أحد أطراف المعاملة مسلمًا.

أما فى جانب الأحكام الجنائية: فإنه يلزم غير المسلمين الامتناع عن جرائم القتل والزنا والسرقة، والقذف والحرابة، ونحوها، لأنها تمس أمن المجتمع مباشرة، وحظرتها الشريعة صيانة للأنفس، والأعراض، والأموال - وهى من الضروريات التى جاءت الشريعة لصيانتها، وفعلهم لها مخالف لمقتضى عقد الذمة وعقد الأمان، الذى هو تحقيق الأمن والأمان لأطرافه، وليس من المعقول أن يكون تركها واجبًا على المسلمين، ولا يكون تركها واجبًا على غيرهم، ولو فرضنا جوازها لهم لعاد ذلك على مقصود العقد معهم بالنقض.

ب - ترك ما فيه ضرر على المسلمين:

حيث يلزم غير المسلمين أن يتركوا من الأفعال كل ما فيه ضرر على المسلمين بحكم عقدهم، ومقتضاه، وهو تحقيق الأمن والأمان لأطرافه المسلمين وغيرهم، ويشمل هذا الواجب أمرين.

أحدهما: امتناعهم عن قتال المسلمين.

والثانى: عدم معاونتهم أعداء المسلمين بالقول أو بالفعل.

جـ - احترام العقائد والشعائر الإسلامية:

ويكون ذلك بأن لا يذكروا الله تعالى بسوء، ولا يذكروا رسول الله ﷺ بتكذيب أو أذى، وكذلك سائر الأنبياء عليهم السلام، ولا يذكروا دين الإسلام بذم، ولا قدح فيه، ولا يفتنوا مسلمًا عن دينه، أو يبشروا بدينهم بين أبناء المسلمين، ولا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه، ولا تحريف له، وأن لا يجاهروا بالمنكرات الجائزة بحسب معتقدهم بين المسلمين.

هذا وقد قرر الفقهاء أنه إذا وقعت منهم مخالفة لما سبق ذكره من المعاملات المدنية، أو ارتكبوا من الجرائم ما يوجب القصاص أو الدية، أو الحد، أو العقوبة التعزيرية، فإنهم يؤخذون بها، كما يؤخذ بها المسلم، عند وقوعها منهم.

أ. رجب عبد المنصف

مراجع للاستزادة:

١ - أحكام أهل الذمة - ابن القيم.

٢ - أحكام الذميين والمستأمنين - عبد الكريم زيدان.

٣ - حقوق غير المسلمين - ندوة المجمع الملكى - الأردن.

٤ - أبو عبيدة : كتاب الأموال.

٥ - سيرة ابن هشام.

٦ - السيرة النبوية لمحمد عزة دروزة.

٧ - غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى: د. يوسف القرضاوى.

٨ - مواطنون لاذميون - فهمى هويدى.

٩ - الجهاد والأقليات - محمد جلال كشك.

حقــوق الفكــر

فى الزمن الذى انبثق فيه نور الإسلام، كانت الأديان السابقة، سماويةً وأرضية تحرّم التفكير فى شئون الكون، وتجعل للكهنة ورؤساء الدين الرأى النهائى فى تقرير أمرٍ أو بطلانه بحيث يكون مُحرماً على غيرهم أن يأتى بما يخالف ما يقولون، وإلاّ عُدّ مارقًا خارجًا عن دينه، فجاء الإسلام داعيًا إلى التأمل الفكرى بآياته الواضحة ونصوصه الصريحة، وبهذا الانطلاق الفكرى ازدهرت حركات التأليف والابتكار فى العواصم الإسلامية فى عهود الخلافات الزاهرة ببغداد والقاهرة والأندلس، وظهر علماء المسلمين فى اللغة والتشريع والطب والفلك والرياضيات وانتشرت مؤلفاتهم شرقًا وغربًا.

وقد ألف الأستاذ عباس محمود العقاد كتابًا عنوانه (التفكير فريضة إسلامية) ليؤكد فيه: وجوب التفكير على كل عاقل مدرك، ومن قبله قال الفقهاء: إن إيمان المقلد غير معترف به، إذا كان قادرًا على التفكير الصحيح، إذ عليه أن يُعمل تفكيره فى أمور عقيدته وشريعته معًا، ولاشىء أظهر من ذلك ولا أدل فى تحديد مكانة الفكر فى الإسلام ودعوة أبنائه إلى النظر السليم.

وكتاب الله عز وجل ملىء بالنصوص الدالة على وجوب النظر فى ملكوت السموات والأرض، نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى:

١ - ﴿قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وماتغنى الآيات والنذر عن قوم لايؤمنون﴾ [يونس ١٠١].

٢ - ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب﴾ [الرعد ١٩].

٣ - ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [محمد ٢٤].

٤ - ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير﴾ [المجادلة ١١].

٥ - ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب﴾ [الزمر ٩].

وهذا الوضوح الساطع فى الدعوة إلى إعمال الفكر فى الإسلام قد شاء قوم من

الماديين أن يطمسوا لآلئه، فقالوا إن الأديان جميعها تحارب الفكر الصحيح، وتدعو إلى التسليم المطلق بكل ما يقوله رجال الدين، ويضربون أمثلة شتى تصور ما وقع من الحجر على العقول، وحين أرادوا ـ عامدين ـ أن يلحقوا الإسلام بغيره فى الحجر على العقول، أخذوا يتلمسون من الروايات ما يفى بمرادهم، وهم يعلمون حقيقة مايكيدون، والمثال الذى أرجفوا به ما جاء فى بعض الآثار أن رجلاً يسمى (صُبَيْغ بن عسل) قدم إلى المدينة فى عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فجعل يسأل عن المتشابه فى القرآن ليوقع البسطاء فى شكوك واهية لايقدرون على دفعها، فنفاهُ عمر عن المدينة وأمر ألاَّ يجالس أحداً حتى يصلح أمره، ومن ينظر إلى موقف عمر يجده سليمًا لاشبهة فيه، فالرجل لايريد أن يهتدى إلى حق، فهو لايسأل العلماء الفاقهين من أمثال: على بن أبى طالب، وابن مسعود، وعبد الله بن عباس، بل يتعمد العامة ليوقعهم فى الأباطيل، ولو أنه جاء إلى عمر بن الخطاب نفسه وسأله عما جال فى صدره لأجابه أو أحاله إلى العارفين من مشيخة الصحابة، ولكنه كان ذا غرض فطن إليه أمير المؤمنين فنفاه عن المدينة بعد أن أمره ألا يجالس أحدًا ممن يقعون فى حبائله!.

ولو وُجد هذا الرجل اليوم فى دولة متحضرة وأخذ يرجف بدستورها ومقرراتها، لكان الحبس أهون جزاء يلقاه! فكيف تكون هذه الحادثة دليلاً على محاربة الفكر وتقييد النظر، وتكون وحدها الدليل على أن الإسلام يقف فى طريق الباحثين.

وحين تُرجمت علوم المنطق والفلسفة إلى اللغة العربية، وشاع تداولها بين الباحثين، كان العلماء بإزائها فريقين: فريق اتخذ من قواعدها ميزانًا للجدل الفكرى، كبعض علماء الكلام، وفريق لم يصب التطبيق فيما حاوله من الاستناد إلى الأقيسة المنطقية فى تأكيد المقررات الإسلامية، فخلطوا الحق بالباطل، وضلت بعض الأفهام فى تمحيص الحقائق، مما اضطر بعض الفقهاء إلى القول بتحريم الاشتغال بالمنطق فى مجال العقيدة، ولهم عذرهم الواضح الذى بينه الأستاذ عباس محمود العقاد بقوله:

«فمن كان من أصحاب المنطق أهلاً لمعرفة وُجوهه، لم يكن أهلاً لتطبيقها على معانى القرآن الكريم وعباراته لجهله بذوق اللغة، وأسرار بلاغتها، ومن كان يعرف اللغة لم يكن من ذوى المعرفة بالبرهان والقياس، وشَرٌّ من هؤلاء من يجهلون اللغة، كما يجهلون المنطق ثم يهرفون بما لايعرفون فى شئون ترتبط بها سلامة المجتمع، وطمأنينة الخواطر، وشرّ من

هؤلاء جميعًا من يعرفون اللغة والمنطق ويسيئون النية عمدًا لإزعاج الخواطر المطمئنة وتقويض المجتمع السليم».

وإذن فالادّعاء بمحاربة المنطق فى الإسلام ليس على إطلاقه، وإنما كان درءًا لخطر هائل قام به من يجهلون المنطق والإسلام معًا! والآن فى العصر الحديث نجد كتب الإصلاح اجتماعيًا وسياسيًا ودينيًا فى أرقى الأمم المتحضرة، لا يلتزم مؤلفوها بقواعد المنطق ولايحتكمون لغير الأدلة الفكرية الصريحة التى تعتمد على الإحاطة الشاملة والتحليل الصائب، والاستنباط العقلى الذى يكون نتيجة لما تقدمه من الأسباب والأسانيد، وهذا النمط من الفكر المستقل نجده فى كتب الكبار من أعلام الإسلام كالغزالى وابن حزم وابن خلدون والشاطبى، وكلها نتيجة فكر حر مستقل، وغاية بحث دقيق مستوعب، دعت إليه الحرية الفكرية الخالصة التى دعا إليها القرآن الكريم.

أ.د. محمد رجب البيومى

مراجع للاستزادة :

١ - عباس محمود العقاد : التفكير فريضة إسلامية.
٢ - د. محمد البهى : الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى. ط. القاهرة.
٣ - عباس محمود العقاد : ما يقال عن الإسلام. ط. القاهرة.
٤ - أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين.
٥ - أبو الأعلى المودودى : الإسلام فى مواجهة التحديات المعاصرة.

حقوق المرأة

يكتسب موضوع حقوق المرأة فى الإسلام حيوية متزايدة، بما يثيره من جدل حول الحقوق وممارستها، وما يتصل بذلك من أسانيد وتأويلات، فضلاً عن مساحات تتداخل فى الموضوع من عادات وتقاليد متوارثة فى وقت تتسارع فيه خطى التغيرات وطبيعة التحديات.

ونبادر إلى القول إلى أن الفهم الشامل والواعى لحقوق المرأة فى إطار أهداف الشريعة الكلية يمثل التزامًا دينيًا وأخلاقيًا وإنسانيًا أمام المسلمين. ولقد حسمت الشريعة الغراء قبل غيرها المساواة فى الإنسانية دون تمييز بين البشر جميعًا أو بين رجل وامرأة قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليمٌ خبير**﴾ [الحجرات ١٣].

وكفلت الشريعة للمرأة حقوقها المدنية والمشاركة فى الحياة العامة كعنصر فعال فى المجتمع الإنسانى، وقضى الإسلام على ما ساد المجتمعات الإنسانية قبله من تفرقة بين الرجل والمرأة أمام القانون أو فى الحقوق العامة أو فى القيمة، قال الله تعالى:

﴿**ولقد كرمنا بنى آدم**﴾ [الإسراء ٧٠].

وقال سبحانه : ﴿**فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**﴾ [آل عمران ١٩٥].

وقال سبحانه: ﴿**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن**﴾ [النساء ٣٢].

وسمح الإسلام للمرأة بدور فعال فى المجتمع والحياة العامة، ودعاها للعلم والمعرفة، وهى تتمتع - كالرجل - بحقوقها المدنية ومن بينها العمل والاتجار وتولى الوظائف، كما اعترف بحقوقها السياسية فى قوله تعالى: ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾ [التوبة ٧١].

وجاءت أحوالها الشخصية - من أسرة وزواج وطلاق ورعاية طفل ومسئولياتها - راسخة الصلة بالمنظور الإسلامى للأسرة والمجتمع وتوزيع الأدوار بين الرجل والمرأة، لما فيه صلاح المجتمع والأمة فى إطار المساواة فى القيمة والكرامة دون نظرة دونية، تتأسس على سوء الفهم أو البعد عن الممارسة

ولقد سبق الإسلام غيره فى كل ذلك من عدة قرون حيث تأسست النظرة الإسلامية على مبدأ مساواة المرأة بالرجل، ومراعاة الاختلاف بينهما فى القدرات الطبيعية كما خلقها الله. والتكامل بينهما لخدمة المجتمع، وهى نظرة عميقة أبعد ما تكون عن دعاوى التهميش.

وللموضوع ـ فضلا عن ذلك ـ أبعاده فى الإطارين الإسلامى والدولى، ففى الإطار الإسلامى: اتفقت الدول الإسلامية على إصدار ميثاق حقوق الإنسان فى الإسلام، ومن بين ما يقرره أن الأسرة هى الأساس فى بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها.. كما تنص المادة السادسة فى الإعلان على أن المرأة مساوية للرجل فى الكرامة الإنسانية.

ولها من الحق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها، وأن على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسئوليتها ورعايتها.. كما تنص المادة الخامسة والعشرون على «أن الشريعة الإسلامية هى المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أى مادة من مواد هذه الوثيقة».

وإذا تناولنا الإطار الدولى للموضوع فالشرعية الدولية لحقوق الإنسان بما فى ذلك حقوق المرأة تتضمنها ثلاث وثائق رئيسية هى:

١ - الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ١٩٤٨.

٢ - العهد الدولى الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ١٩٦٦.

٣ - العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية ١٩٦٦، والاتفاقيات المنبثقة عنها.

وقد انعكست معالم واضحة فى الفكر الغربى فى هذه الإعلانات التى تستهدف حماية حقوق الإنسان اللازمة لممارسة حياة آمنة، وهى أهداف سبقت إليها الشريعة الإسلامية وقررتها وحددتها، وتبقى الممارسة السليمة علامة هامة على طريق تحقيق هذه الأهداف.

أ. نبيل محمد بدر

مراجع للاستزادة:

١ - حقوق الإنسان فى الإسلام، د. على عبد الواحد وافى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٢ - مصر وحقوق الإنسان، د. محمد نعمان جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢م.

٣ - حقوق الإنسان (لجنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية) صحيفة وقائع الأمم المتحدة، وثائق الأمم المتحدة.

4 - Islam tradition and politics by Mayer.

حقــوق الوالديــن

أسمى العلاقات الاجتماعية فى الإسلام هى العلاقة المتبادلة بين الآباء والأبناء، فهى علاقة تجمع بين الفطرة والوجوب، وبين الوفاء والجزاء، وبين الحب والرحمة..

وحقوق الوالدين أكبر من أن يفى بها الأبناء، وحسب المرء أن يعلم أن الله تعالى قرن البر بالوالدين بالأمر بتوحيده وعبادته فى أكثر من آية، قال الله تعالى: ﴿ **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا** ﴾ [النساء ٣٦].

وجعل الرسول ﷺ البر بالوالدين وحسن رعايتهما يعدل الجهاد فى سبيل الله، فقد **أقبل رجل إلى نبى الله ﷺ فقال - كما فى الصحيح: أبايعك على الهجرة والجهاد؛ أبتغى الأجر من الله، قال له الرسول الكريم: فهل من والديك أحد حى؟ قال الرجل: نعم كلاهما، قال النبى ﷺ: فتبتغى الأجر من الله؟ قال الرجل: نعم، قال عليه الصلاة والسلام: فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما.**

وفى رواية للبخارى: **ففيهما فجاهد.**

وفى مسند الإمام أحمد: أن جاهمة السلمى جاء إلى النبى ﷺ فقال: يارسول الله أردت أن أغزو وجئتك أستشيرك، قال ﷺ: **فهل لك من أم؟ قال: نعم، قال ﷺ: فالزمها؛ فإن الجنة عند رجلها.**

وذلك البر يجعل طاعة الوالدين واجبة ما لم يأمرا بمعصية، فإنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، ومع عدم الطاعة فى المعصية فإن حسن الصحبة يظل واجبًا، لا يسقط بحال من الأحوال، قال الله تعالى: ﴿ **وإن جاهداك على أن تشرك بى ماليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفا** ﴾ [لقمان ١٥].

وفى صحيح البخارى عن أسماء بنت أبى بكر قالت: قدمت علىَّ أمى وهى مشركة - فى عهد قريش إذ عاهدوا رسول الله ﷺ - مع أبيها، فاستفتيت النبى ﷺ فقلت: إن أمى قدمت وهى راغبة (كارهة للإسلام) أفأصلها؟ قال : **نعم صلى أمك.**

وحق الأم مقدم على حق الأب، فالأم تنفرد بالحمل والوضع والإرضاع، ثم تشارك

الأب فى التربية، وقد وصى القرآن المجيد بالأم منفردة بعد الوصية بالوالدين معًا، فقال تعالى: ﴿ **ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله فى عامين أن اشكر لى ولوالديك إلىّ المصير** ﴾ [لقمان ١٤].

وفى صحيح البخارى أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ فقال: **يارسول الله من أحق الناس بحسن صحابتى؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أبوك.**

وإذا كان المنهج الإسلامى يؤكد الوصية بالوالدين وحسن المعاملة معهما فإنه قد حرم ما يجلب الإساءة إليهما ولو كانت غير مباشرة؛ ففى صحيح البخارى أن النبى ﷺ قال: **إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه، قيل: يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: يسب الرجل أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه.**

ولم يكن الصحابة يتصورون أن يسب الأبناء آباءهم سبًا مباشرًا؛ فإن الفطرة والمروءة والخلق تأبى ذلك، فما بالنا اليوم بمن يسب والديه ويعاملهما بجحود ويتبرأ منهما ويدعهما فريسة الهم والغم؟!

ليعلم هؤلاء أن الديَّان لا يموت، وكما تدين تدان، ومن كان اليوم ولدًا فهو غدًا والد، وسيشرب من نفس الكأس مرارة وحرمانا..

ولا يقف البر والمعروف بالوالدين عند حياتهما فقط بل يمتد أثره إلى ما بعد رحيلهما عن هذه الحياة، ففى وصية جامعة لرسول الله ﷺ - كما روى البيهقى وأبو داود - حينما جاءه رجل من بنى سلمة يسأل: يا رسول الله **هل بقى علىّ من بر أبوى شىء أبرهما به بعد موتهما؟ قال: نعم، الصلاة عليهما، والاستغفار لهما، وإنفاذ عهدهما من بعدهما، وصلة الرحم التى لا توصل إلا بهما، وإكرام صديقهما.**

فالصلاة عليهما هى الدعاء، كما قال تعالى: ﴿ **وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا** ﴾ [الإسراء ٢٤] والاستغفار لهما هو لون من الدعاء.

وإن دعاء الأبناء للآباء أو دعاء الآباء للأبناء هو أخلص الدعاء، وهو من العلاقات الحميمة المتبادلة، كل منهم يدعو للآخر حيًا وميتًا. وإنفاذ عهدهما هو لون من البر لأن العهد كان مسئولا، فإذا قام الأبناء بالوفاء لعهود آبائهم كان ذلك من حسن الخلق، فمتى وعد الأبوان أو وصى أحدهما أو كلاهما بشىء جائز شرعًا وجب إنفاذ عهدهما. وصلة الرحم هى من البر بالآباء والأمهات،

فـأقـارب الأبوين وذوو أرحـامـهم كـالإخـوة والأعـمـام والأخـوال؛ يجـب أن يحـافظ الأبناء على زيارتهم وتفقد أحوالهم ومشـاركتهم فى أفراحهم وأتراحهم..

وكـذلك يجب أن يفـعلوا مع أصـدقـاء الوالدين احترامًا وتوقيرًا ومعروفًا وبرًا، ولهذا قال رسول الله ﷺ - فى صحيح الحديث - : **«إن أبر البر أن يصل الرجل أهل ود أبيه».**

ولقد تأدب الصحابة رضى الله عنهم بهذا الأدب؛ فـتُـحَـدِّث الروايات أن رجـلا من الأعـراب لقى عـبدالله بن عمـر بطريق مكة، فسلم عليه عبدالله، وحمله على حـمار كان يركبه، وأعطاه عمامة كانت على رأسه، فقال له رفاق سفره: أصلحك الله أو غفـر الله لك، إنهم الأعـراب، وهم يرضون باليسـير، فقال عبد الله بن عمـر: إن أبا هذا كـان ودًا لعمـر ابن الخطاب، وإنى سـمـعت رسـول الله ﷺ يقول: **«إن أبر البر صلة الرجل أهل ود أبيه».**

هذا وإنَّ أجمع توجيه فى حقوق الوالدين هو قوله تعالى: **﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحـدهمـا أو كـلاهـمـا فـلا تقل لهـمـا أف ولاتنهرهما وقل لهما قولا كريما * واخفض لهـمـا جناح الذل من الرحـمـة وقل رب ارحـمهما كما ربيانى صغيرا * ربكم أعلم بما فى نفـوسكم إن تكونـوا صـالحين فـإنه كـان للأوابين غفورا﴾** [الإسراء ٢٣ - ٢٥].

وقضى: أى أمر أمرًا مقطوعًا به.

وخص حـال الكبـر بالوصـيـة لأن الوالدين فى هذا الوقت أحـوج إلى البـر والمسـاعـدة، وسبحان الخلاق العظيم القائل:

﴿الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيـبة، يخلق مايشـاء وهو العليم القـدير﴾ [الروم ٥٤].

لكن هل البـر بالوالدين حال الكبـر يتساوى مع البر بالأبناء حال الصغر؟

شتان بين الموقفين..!!

فـالوالدان يسـتـبـشـران بقـدوم الوليـد ويسـعـدان بمداعـبتـه ويأمـلان فى حـيـاته، ويشـقـيـان فى مـرضـه، ويسـهـران فى أرقـه، ويكدحـان لأجله. وليس فى بر الأبناء مـا يفى بهذه المواقف، ولهذا كان النهى عن كلمة «أف» وهى أقل ما يعبر عن الضجر والإساءة.

وجاء التعبير بقوله تعالى: **﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾** [الإسـراء ٢٤] قويًا فى الدلالة على لين الجانب والتواضع لهما.

وأعـقب ذلك الدعـاء لهـمـا بقـوله تعـالى: **﴿وقل رب ارحـمهما كـمـا ربيانى صغيرا﴾** [الإسراء ٢٤].

دلالة على عجز الإنسان عن الوفاء بحقهما، فيلجأ إلى من بيده خزائن كل شىء، وإلى من هو أرحم الراحمين ليجزى الوالدين الجزاء الأوفى.

وإذا كان بعض الناس قد تنفلت منه العبارة غير المقصودة، أو يظهر منه الانفعال غير الإرادى، فإن الله سبحانه يتولى هذا الإنسان بعفوه كما يتولى أبويه بكرمه قال تعالى: ﴿ربكم أعلم بما فى نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا﴾ [الإسراء: ٢٥].

أ.د. محمد سيد أحمد المسير

مراجع للاستزادة:

١ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى - كتاب الأدب.

٢ - تفسير الرازى ١٨٤/٢٠.

علم الكلام

لعلم الكلام تعريفات كثيرة تختلف فيما بينها حسب نظرة كل مفكر إلى أهداف هذا العلم ومقاصده.

(ا) فقد عرَّف الفارابى علم الكلام بأنه: «علم يقتدر به الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل».

(ب) وعند أبى حيان التوحيدى : «هو علم يبحث فى أصول الدين». «... يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز، والتوحيد والتكفير».

(جـ) عرفه ابن خلدون بأنه: «علم يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة.

(د) كما عرفه علماء الكلام أنفسهم بتعريفات تؤكد على الطابع الدفاعى عن العقائد الدينية بالمنهج العقلى.

فعرَّفه عضد الدين الإيجى بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبه».

(هـ) كما عرفه الجرجانى فى كتابه التعريفات، بقوله: «هو علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام».

(و) الإمام الغزالى يُعرِّف هذا العلم بأنه علم يقصد به: «.... حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة».

وبالنظر إلى التعريفات السابقة نجد أن أهدافها واحدة وإن اختلفت العبارة بين أصحابها، فهى تقصد أن موضوع هذا العلم هو الدفاع عن الملة وحراستها من التشويش بالمنهج العقلى.

ويسمى هذا العلم بـ :

١ ـ الفقه الأكبر: وهو من أقدم الأسماء التى أطلقت على علم الكلام؛ فقد ألف الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه (ت ١٥٠هـ) كتابه «الفقه الأكبر»، وأشار إلى الفرق بينه وبين فقه الفروع؛ بأن الفقه الأكبر هو معرفة النفس وما يسمح لها من الاعتقاديات والعمليات، ومايجب عليها منها، فما يتعلق بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر وهو علم الكلام ومايتعلق بالعمليات هو فقه الفروع.

٢ ـ أصول الدين: وهى تسمية قديمة أيضًا ربما يرجع تاريخها إلى الكتب المؤلفة بعنوان «الإبانة عن أصول الديانة» لأبى الحسن الأشعرى، والإمام ابن بطة العكبرى، والإمام اللالكائى، كما ألف البغدادى الأشعرى كتابه المعروف «أصول الدين» وبحث فيه قضايا علم الكلام. ويلاحظ أن هذه التسمية تشعر بالفرق بين مسائل أصول الدين الاعتقادية من الإيمان بوجود الله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وفروع الدين العملية التى تكفل بها علم الفقه.

٣ ـ علم التوحيد : وقد لوحظ فى هذه التسمية أهم مسائل هذا العلم، وهى البحث فى توحيد الله تعالى ودلائل ذلك من العقل والنقل، وقد ألف علماء الكلام كتبًا فى العقيدة بهذا الاسم مثل: كتاب «التوحيد» لابن تيمية، و «التوحيد» للماتريدى، وكتاب «التوحيد» للشيخ حسين والى، و «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده.

٤ ـ علم العقيدة: ويلاحظ على هذه التسمية اهتمامها بالأحكام الاعتقادية من الصفات الواجبة والمستحيلة بالنسبة لله تعالى، وقد ألَّف الغزالى كتابه «قواعد العقائد»، ونصير الدين الطوسى «تجريد الاعتقاد»، وهذه التسمية حديثة نسبيا بالمقارنة بالأسماء السابقة.

٥ ـ علم الكلام: وهو أشهر هذه الأسماء، وأكثرها استعمالاً، وربما يرجع تاريخ هذه التسمية إلى الوقت الذى عرف فيه هذا العلم بالفقه الأكبر، لما نجده من نصوص تحذر من الاشتغال بعلم الكلام تنسب للإمام أبى حنيفة (ت ١٥٠هـ)، والإمام مالك (ت ١٧٩هـ)، والإمام الشافعى (ت ٢٠٤هـ)، وهذا هو الاسم التاريخى لعلم الكلام؛ لأن أشهر مسائله هو البحث فى كلام الله هل هو قديم أو محدث، أو لأن مسائل هذا العلم كانت تبدأ بعبارة: «الكلام فى كذا»، وهناك أسماء أخرى مثل: علم التطرد والاستدلال.

ويرجع تاريخ هذا العلم إلى نشأة الجدل حول أصول العقيدة، مثل مسألة فاعل الكبيرة هل هو مسلم أو كافر، وكان ذلك فى مجلس الحسن البصرى (ت ١١٠هـ)، واختلف الحسن مع أصحابه، فمنهم من يرى أن مرتكب الكبيرة مسلم عاص وهو رأى الحسن البصرى وأهل السنة، ومن يرى أن فاعل الكبيرة كافر هو رأس الخوارج، ثم انفرد واصل بن عطاء (رأس المعتزلة) بالقول بالمنزلة بين المنزلتين، وكان قد ظهر الحديث عن القدر ونفى الصفات الإلهية، وظهر الإرجاء، وبدأ العلماء يتحاورون حول هذه المسائل بالأدلة العقلية والنقلية معًا، وقيل: إن الحسن بن محمد بن الحنفية (ت١٠١هـ) أول من ألف فى الإرجاء،

وألف واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) فى التوحيد، وكتاب المنزلة بين المنزلتين، وكانت هذه هى البداية التاريخية للكتابة والتأليف فى علم الكلام، وكانت على يد المعتزلة، ثم توالت بعد ذلك المؤلفات المختصرة والكبيرة بين رجالهم، وانقسم المرجئون فى أول عهدهم بعلم الكلام إلى مؤيد للاشتغال به، لأنه علم نافع للدفاع عن السنة، وإلى رافض له محذر منه؛ لأنه يرى فيه خروجًا عما كان عليه سلف الأمة، وكان المعتزلة أول من خاض هذا المجال تأليفًا وحوارًا مع المخالفين لهم فى الملة، وأبلوا فى ذلك بلاء حسنًا لكنهم مالوا فى قضايا الألوهية إلى مذاهب الفلاسفة، فحذر المسلمون منهم، ورماهم البعض بالابتداع.

ثم ظهرت مدرسة الأشاعرة التى أسسها أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) كرد فعل لموقف المعتزلة فى قولهم بالحرية المطلقة للإنسان، وأنه يخلق أفعاله مستقلاً عن إرادة الله وقدرته، وبدأ الأشاعرة يردون على المعتزلة فى قولهم بالتحسين والتقبيح الفعليين، وقولهم بالصلاح والأصلح، والوعد والوعيد، ووضعوا لذلك مؤلفات كبيرة، وكان من أشهر الأشاعرة الذين قاموا بهذا: الإمام الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) فى كتابه «التمهيد» والرد على المعطلة، والإمام الجوينى (ت ٤٧٨هـ) فى كتابه «الشامل»، والإمام فخر الدين الرازى (ت ٦٠٦هـ) فى كتابه «نهاية العقول» وكتابه «المطالب العالية»، والإمام الإيجى (ت ٧٥٦هـ) فى كتابه «القصيدة العطرية» ثم ظهرت مدرسة الماتريدية نسبة إلى أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣هـ) الذى أخذ بمنهج التوفيق بين المدرستين (المعتزلة والأشاعرة) وتبعه على نفس المنهج مجموعة من تلاميذه، لعل من أشهرهم الإمام النسفى والإمام البيضاوى.

وأهم مدارس علم الكلام:

١ ـ مدرسة المعتزلة.

٢ ـ الأشاعرة.

٣ ـ الماتريدية.

وتتميز مدرسة المعتزلة بأنها وضعت لنفسها أصولاً خمسة هى: العدل، التوحيد، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقد شرحت أصول العقيدة الإسلامية فى ضوء هذه الأصول الخمسة، فقالت بأن القرآن مخلوق وتأولت جميع الصفات الإلهية، صفات المعانى والصفات الخيرية، وعرفت هذه المدرسة بنزوعها العقلى الذى يُخضِع النص القرآنى لمفاهيم العقل، وأن الإنسان يخلق أفعاله بحريته، وأن أفعال الله تعالى له فيها حكمة.

أما مدرسة الأشاعرة فاشتهرت بقولها بنظرية الكسب، وأن الله خالق أفعال العباد، وأن القرآن الكريم قديم وليس محدثًا، وأن التحسين والتقبيح مصدرهما الشرع وليس العقل، وأن أفعال الله تعالى لاتعلل بفرض ولا سبب؛ لأنه تعالى يفعل مايشاء فلا يسأل عما يفعل بلما، ولا لماذا.

أما مدرسة الماتريدية فقد تناولت أدلة الفريقين وحاولت التقريب بينهما لكنها فى غالب الأحيان كانت أقرب إلى آراء مدرسة الأشاعرة، وهناك مدارس صغيرة أخرى لكنها ليست فى مستوى المدارس الثلاثة الكبرى التى أشرنا إليها، مثل الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستانى (ت ٢٥٥هـ) وإليهم ترجع نزعة التشبيه فى الفكر الإسلامى. ثم تأتى بعد ذلك مدرسة الخوارج والشيعة، وبعض المفكرين يعتبرها أحزابًا سياسية، وظفت الفكر الدينى لأغراض سياسية، والبعض يعدها فرقًا كلامية لها أصولها العقائدية التى تميزها عن مدارس أهل السنة والجماعة. كقول الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة وإنكار الشفاعة، وكقول الشيعة بالإمام الغائب وأن الإمامة بالنص وأنها أصل من أصول الدين ... إلخ !

أ. د. محمد السيد الجليند

مراجع للاستزادة :

١ ـ مقالات الإسلاميين للأشعرى.
٢ ـ الملل والنحل للشهرستانى.
٣ ـ الفصل فى الملل والنحل لابن حزم.
٤ ـ الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة.
٥ ـ المنقذ من الضلال للغزالى.
٦ ـ الشامل فى أصول الدين للجوينى.
٧ ـ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبدالجبار.
٨ ـ شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار.
٩ ـ المدخل إلى دراسة علم الكلام. د. حسن الشافعى.
١٠ ـ مقدمة لدراسة علم الكلام. د. محمد الأنور السنهوتى.
١١ ـ قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية. د. محمد السيد الجليند.
١٢ ـ العقائد العضدية للإيجى (عضد الدين).

الفقه الحضاري

الفقه هو حسن الفهم، والفقه - في الاصطلاح - علم الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. ولهذا الفقه أصوله التي تعالج أدلته الإجمالية وكيفية الاجتهاد فيها واستنباط الأحكام، وقواعد ذلك، وشروط مَنْ يقوم به.

وبالمقابل عرف الفكر الإسلامي فقهًا يعنى بالأمور الكلية، المطردة غالبًا، والتي تشمل قطاعات كبيرة من البشر، وربما تكتنف البشرية كلها، وهو الفقه الحضاري الذي يعنى حسن الفهم للمسألة الحضارية برمتها، وللمسائل المتفرعة عنها، بما فيه من تكليف كليّ وتنظيمات وتأسيسات داخل الحضارة الواحدة وفيما بين الحضارات.

إن أصول فقه الحضارات هو بمثابة التأصيل للمنظور الحضاري بكل سعته وامتداداته، بكل سياقاته وتفاعلاته، بكل فعله وفاعلياته خاصة ما يرتبط بذلك من رؤية تنهل من أصول الفطرة، والقدر الإنساني في المشترك، وقواعد نظام التعايش ضمن السفينة العالمية (المعمورة) وسنن التعارف الحضاري.

إن الفقه الحضاري يبدأ من الاستيعاب الحضاري، للقضايا والقيم والأفكار، من كل الجوانب، من حيث أصلها وأجوائها وملابساتها وتفريعاتها، ثم الإدراك الحضاري لمنزلة قضايا الحضارات بين المقاصد والوسائل، والعام والخاص، والعالميات والخصوصيات، إلى أن يصل هذا الفقه إلى توجيه "السلوك الحضاري"؛ ليخرج إلى حيز الإفادة العملية فرديًا وجماعيًا، وممارسةً في الحياة، وليصل إلى وضع المناهج الحركية الحضارية لسلوك الأمم، مواكبًا الفطرة النقية والرسالات الإلهية والاعتبار بالحوادث والأخبار، بما يحرك عناصر الفاعلية الإنسانية والأممية حضاريًا، فتحقق الأمم ذاتها وبناءها ونماءها وبقاءها، وتحقق البشرية تعارفها وتعي تدافعها، وترضى بتداول المواقع في توازن وميزان، لا عن تخاذل وهوان، ولا عن استكبار وطغيان.

في هذا الفقه الحضاري تتسع المجالات، فالوجود هو ساحة هذا الفقه، والإنسان هو ركن الفاعلية، والعمران هو هيكله ومسعاه، وذلك وفق الرؤية الإسلامية التي ترى

الإنسان سيدًا فى الكون وليس سيدًا للكون، وأن الكون مسخّر له بأمر الله، لا بأمر الإنسان ذاته ولا وفق أهوائه التى كثيرًا ما جمحت إلى الفساد، وأن العمران وبناء الكيان الحضارى يستمد قواعده الإيمانية الأخلاقية، والثقافية العرفانية، والجمالية الفنية، والتقنية المادية، من هذه الرؤية الكلية الثابتة.

أصول الفقه الحضارى صارت علمًا يجعل من الوحى محوره، ويجعل من نفس أهداف الفقه الشرعى وأصوله، أهدافًا له، ومن قواعده هديًا يستضىء به لبناء قواعد أساسية لعلوم الأمة وعلوم العمران (التى تُعرف اليوم بالعلوم الاجتماعية والإنسانية) ويؤصل لهذه العلوم.

أصول الفقه الحضارى هى مصب لعدة عناصر: لناظم معرفى يتمثل فى الجمع بين قراءة الوحى وقراءة الكون، ولآليات توليد فكرى عمادها الاجتهاد والتجديد، ولتكامل المنهج بالجمع بين فقه النظر وفقه الواقع وفقه التنزيل.

وفى طى هذا التأصيل لفقه حضارى يستوعب المسائل العالمية الكبرى المطروحة اليوم (من قبيل العولمة، العالمية، الأمن الدولى، النظام العالمى، حقوق الإنسان، مشكلات البيئة والأرض التى تهدد البشرية برمتها، وما شاكل ذلك)، فى طى ذلك تبرز الحضارة الإسلامية - كحالة أصيلة يدرسها هذا الفقه - لتقدم إمكانيات عليا على مستوى التأصيل والقواعد، وعلى مستوى المسائل والقضايا، والأفكار والقيم والمبادئ، وعلى مستوى السُّنن والنواميس التى تؤكدها وتقررها، من الاختلاف والتنوع الحضارى، فالتعارف والتحاور، فالتوازن الحضارى المأخوذ من الميزان السماوى والمناقض للطغيان الدولى والحضارى، وسنن التداول والإبدال الحضارى، وكذلك سنن التدافع الحضارى.... تلك السنن والقيم التى تواجه مقولات راجت فى الساحة العالمية من قبيل صدام الحضارات وصراعها، وحروب الثقافات ...إلخ.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية فى الإسلام : د.نادية محمود مصطفى (إشراف): العلاقات الدولية فى الإسلام، الجزء الثانى، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢ - عمر بهاء الدين الأميرى: الإسلام وأزمة الحضارة الإنسانية المعاصرة فى ضوء الفقه الحضارى، (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامى، ط١، ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣م).

٣ - عمر بهاء الدين الأميرى: الإسلام فى المعترك الحضارى، (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامى، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

القيـــاس

عـرفـه الأصـوليـون بأنه : مـسـاواة فـرع لأصل فى علة حكمـه، أو بأنه: حـمل مـعلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة.

وعرفه المناطقة بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

مثال القياس الشرعى:

قـيـاس النبـيـذ علـى الخـمـر فـى الحـرمـة بجـامع وجـود الإسـكار فـى كل منهـمـا. وهذا المثال يظهـر منه أركان القيـاس الشرعى وهـى: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والعلة الجامعة بين الفرع والأصل.

فـالخـمـر أصل يقـاس عليـه ورد تحـريمه بنص الكتـاب الحكيم : ﴿**إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾ [المائدة ٩٠]، والنبيـذ فـرع يقـاس علـى الخمـر، وحكم الأصل هو الحـرمة الثابتة بالنص، والعلة الجـامـعـة بينهـمـا هـى الإسـكار الموجود فـى الفـرع كما هو موجود فـى الأصل.

مثال القياس المنطقى :

العنب فـاكـهـة، وكل فـاكـهـة لذيذة الطعم، العنب لذيذ الطعم فـهـذا المثـال يظهـر القيـاس المنطقى وقـد ألف من مـقـدمـتين نتج عنهـمـا نتيجة.

وللقـيـاس الشـرعـى أقـسـام عـدة من عـدة اعتبـارات، فمن حيث القوة ينقسم إلى: قياس جلى، وقيـاس خفـى. والجلى كقيـاس الضـرب علـى التـأنيف بالنسـبـة للوالدين، والخـفـى كقيـاس القتل بالمثقل علـى القتل بالمحدد فـى وجوب القـصـاص فـى كلٍّ بجـامع القتل العـمـد العدوان.

وينقـسـم ثـانيـا بحـسـب اقـتـضـاء العلة الجـامـعـة للحكم إلى: قـيـاس أولى، وقـيـاس أدنى، وقـيـاس مـسـاوٍ. فـإن كـان الفـرع أولى بالحكم من الأصل فهو الأول كقياس الضـرب على التـأفيف فـالعلة وهى الإيذاء فـى الفـرع وهو الضـرب أقـوى من الأصـل وهو التـأفـيف، وإن كانت العلة متسـاوية فـيهـا فـهـو القـيـاس المسـاوى كقيـاس إحراق مـال اليتيم على أكله

بجامع التلف فى كل منهما؛ ليثبت التحريم فى الإحراق كما ثبت فى الأكل، وإن كانت العلة فى الفرع أقل منها فى الأصل فهو قياس الأدنى كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة بجامع الإسكار.

وهناك تقسيمات أخرى للقياس الشرعى ذكرها الأصوليون فى كتبهم فليرجع إليها،

واعلم أن القياس هو رابع الأدلة المتفق عليها بين الفقهاء، ولم ينكره إلا من لا يعتد به من أهل الأهواء والبدع، وهو مجال خصب كأحد أهم أصول التشريع الإسلامى، لأنه من المعلوم أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية فيضطر إلى قياس ما لا أصل له من كتاب أو سنة على ما له أصل إن وجد الجامع بينهما المستمد.

أما القياس المنطقى فإنه ينقسم أولاً إلى قياس اقترانى، وقياس استثنائى.

فالاستثنائى: ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بصورتها ومادتها، مثل: كلما كان هذا جسما كان متميزا، لكنه جسم إذًا هو متميز.

فالنتيجة : هو متميز، مذكورة فى القياس بصورتها ومادتها، ولكنها خالية من الحكم، وسمى هذا استثنائيا، لذكر أداة الاستثناء فيه، وهى لكن.

والاقترانى: هو الذى لم تذكر فيه النتيجة ولا نقيضها بالفعل، مثل: العدل فضيلة، وكل فضيلة يجب التحلى بها إذًا العدل يجب التحلى به.

فهذه النتيجة: العدل يجب التحلى به، لم تذكر فى القياس بصورتها وهيئتها، وإنما ذكرت فقط بمادتها، وسمى هذا اقترانيا: لاقتران الحدود فيه، أو لذكر أداة الاقتران فيه وهى الوراء. وينقسم الاقترانى بدوره إلى حملى وشرطى، ولكل منها تقسيمات وتركيبات مبسوطة فى كتب المنطق.

واعلم أن القياس المنطقى بقسميه الاقترانى والاستثنائى أحد أنواع الاستدلال عند الأصوليين المتفق عليها، ويعتبرونها من الأدوات المهمة التى تحكم ذهن الفقيه عند البحث فى الأصول الشرعية من نص أو كتاب أو قياس علة، بل إنها تعتبر مجموعة من الضوابط لطلب الدلالة من الدليل الشرعى على الحكم، وقد اعتبره أحد أنواع الاستدلال من الأصوليين الآمدى وابن الحاجب وابن السبكى وغيرهم كثير.

أ.د. على جمعة محمد

مراجع للاستزادة :

١- الفائق فى أصول الفقه لصفى الدين الهندى تحقيق د/ على عبد العزيز العميرينى.

٢- تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزىء تحقيق محمد المختار الشنقيطى.

٣- الصالح فى مباحث القياس عند الأصوليين للدكتور السيد صالح عوض.

٤- شرح السلم فى المنطق للأخضرى تأليف عبد الرحمن فرج الجندى.

٥ - المستصفى. الغزالى.

٦ - أصول الفقه الإسلامى. د/ وهبه الزحيلى.

٧ - المرشد السليم فى المنطق الحديث والقديم. د/ عوض الله حجازى.

الكليات الخمس

يتضح من ترتيب الكليات الخمس عند السلف، أنهم رتبوها بطريقة تناسب عصرهم، واستوعبت جميع المسائل القائمة، بل المحتملة فى وقتهم.

إلا أنه فى العصر الحاضر، ومع سرعة تطور أنماط الحياة، والانطلاقة الهائلة فى ثورة المعلومات، والتقدم التقنى - أصبح من الضرورى، إعادة ترتيبها حتى تعمل بطريقة أكثر فاعلية مع مقتضيات ومتطلبات هذا العصر.

وبذلك فنحن لم نخالف مناهج السلف فى ترتيبها، بل رتبناها بدرجة تسمح بتشغيلها أكثر مع معطيات الحضارة الإنسانية المتشابكة منذ بداية هذا القرن إلى الآن.

والترتيب الذى نراه متوافقًا وهذا الاحتياج كالآتى :

حفظ النفس، ثم العقل، ثم الدين، ثم النسل، ثم المال.

على حين أن القدامى قد رتبوها ترتيبًا مخالفًا لذلك، باعتبار أن مرادنا بالدين هنا : الشعائر التى تحتاج إلى النية، أو العبادة المحضة، أو محض التعبد، ولو كان فى المعاملات.

وليس مقصودنا بالدين هنا : الإسلام، بل الإسلام فى ذلك الاصطلاح أعم من الدين بهذا المفهوم، وبالتالى فهو يشمل هذه المقاصد الخمس، وحينئذ تحل مشكلات كثيرة.

فالإسلام عبارة عن : خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر، وخطاب الله للبشر - كما عُرِّف - : «وضع إلهى مَسوق لذوى العقول السليمة إلى ما فيه منفعة دينهم ودنياهم».

وهذا الترتيب وإن كان جديدًا إلا أنه لايخرج عن كلام السابقين، ولايعارضهم. وبالتالى فهو لايخرج أيضًا عن الدليل الشرعى حتى يكون بدعة مثلاً، وإنما هو مدخل من المداخل التى يستقيم معها حال الأمة فى العصر الراهن.

وهذا المدخل مؤداه أن الإسلام، هو خطاب الله سبحانه وتعالى للبشر، أمر بأوامر، ونهى عن نواهٍ، هذه الأوامر والنواهى مقصدها هو: أن يحافظوا على أنفسهم، وعلى عقولهم فى

تلك النفوس، وأن يحافظوا كذلك على صلتهم بربهم، تحقيقًا للمقصد الأول من وجود البشرية متمثلة فى النفس والعقل وهو : (العبادة).

ثم أمرهم بعد ذلك أن يحافظوا على نسلهم، وحقوقهم، وعمارة الأرض، وهو الذى يحقق العمارة والعبادة، والعمارة من خلال تلك العبادة هى التى تقوم بها الدنيا، وهى أيضًا تقوم بها الآخرة.

منطقية الترتيب : وترتيب الكليات الخمس. على نحو ما قررناه : «النفس، العقل، الدين، النسل، المال»، هو ترتيب منطقى، وله اعتبار، حيث إنه يجب المحافظة أولاً على النفس التى تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذى به التكليف، ثم نحافظ على الدين الذى به العبادة، وقوام العالم.

ثم نحافظ بعد ذلك على ما يترتب على حفظ الذات، والعقل، والدين، وهو : المحافظة على النسل الناتج من الإنسان، وما يتعلق، أو ما يندرج تحت هذا العنوان الكلى، من المحافظة على العِرض، وحقوق الإنسان وكرامته.

ثم بعد ذلك نحافظ على قضية المِلْك، وهى التى بها عمارة الدنيا عند تداولها، ذلك المال الذى إذا ما تُدُووِل، فإنه يمثل عصبًا من أساسيات الحياة.

نماذج لثمرة هذا الترتيب :

من خلال هذا المدخل، وبتصور العلاقة القائمة بين الإسلام والمقاصد الخمسة، والتى منها الدين، ينبنى عندنا أمور:

١ - علاقتنا مع الآخرين فى الداخل والخارج، وأنها مبنية فى الداخل على الرعاية، وفى الخارج على الدعوة، وبذلك يكون خطابنا للعالمين معقولاً؛ إذ فى علاقتنا مع الآخرين تبين لهم أن الإسلام هذا أوسع من أن يكون دينًا، إذ هو خطاب الله للبشر، وخطاب الله للبشر يشتمل على ما يمكن للإنسان أن يقيم به حضارة، وعلى ما يمكن أن يعمر به الأرض، وكذلك على ما يمكن أن يُعبد به الله سبحانه وتعالى، ويُطيع أوامره تفصيلاً، لا إجمالاً، وعلى ذلك فلابد لمن فى الداخل أن يندرجوا تحت ذلك الإسلام وحضارته، حتى وإن لم يندرجوا تحت ديننا.

ومن هنا يتبين لنا أن الإسلام يشتمل على:

١ - دين يختص به من أسلم، وآمن بالله ورسوله.

٢ - ودولة تحافظ على الناس، وتحافظ لهم أيضا على المقاصد الخمسة، التى منها الدين الذى أباح الله سبحانه وتعالى قبول التعدُد فيه داخل هذا النطاق، أو تحت هذه المظلة، فأباح لأهل الكتاب أن يمكثوا بيننا،

وأن يصبحوا مواطنين لنا، وأن نأكل، ونشرب، ونتزوج منهم، وإن كان ديننا يمنعنا أن يتزوج رجالهم من نسائنا، وإن كان أيضًا يمنعنا من بعض طعامهم، إلا أنه على مستوى الإسلام هم يعيشون بيننا، ولغتنا واحدة، وحضارتنا واحدة، وآمالنا وآلامنا واحدة.. إلخ، هذا من ناحية الآخر الذى بالداخل.

أما الآخر الذى فى الخارج : فالعلاقة بيننا وبينهم مبنية أصلاً على الدعوة، وليس بيننا وبينهم علاقة سِلْم، ولاعلاقة حرب، وإنما يأتى السلم والحرب عَرَضًا لقضية الدعوة، فإذا مُنِعنا أو تُجُبِّر علينا فتكون الحرب، و «آخر العلاج الكى»، وإذا لم يكن كذلك قال تعالى: ﴿ **وإن جنحوا للسلم فاجنح لها ...** ﴾ [الأنفال ٦١] وقال تعالى: ﴿ **ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا** ﴾ [النساء ٩٤] إلى غير ذلك من النصوص التى تدعو إلى السلام، وإلى السلم.

وهى لا تعارض قوله تعالى: ﴿ **واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم** ﴾ [البقرة ١٩١] لأن هذا عَرَض لقضية الدعوة، وإنما الأصل فى :

قوله تعالى : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾ [النحل ١٢٥]، وقوله تعالى : ﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ [البقرة ٢٥٦].

ولا يعترض علينا فى هذا المقام بالقول بأن آية السيف قد نسخت غيرها من الآيات التى تدعو إلى السلام، أضف إلى ذلك الغموض الشديد الذى يكتنف أصل القول بالنسخ.

من هنا ومع كوننا الآن فى باب التأصيل والتنظير، فلا نستطيع الأخذ بالاحتمالات؛ والقرآن فى أساسياته وكذا السنة المشرفة لاينفيان هذا التصور الذى ذهبنا إليه.

ومن فروع هذه المسألة : تفضيل ابن تيمية للكافر العادل فى حكمه، على المسلم الجائر فى حكمه، فى جانب عمارة الدنيا، إذ العدل أساس الملك، فابن تيمية يرجح هذا، حيث وافق الكافرُ العادلُ - هنا - حضارة الإسلام، وإن خالف دين الإسلام، حيث إن منشأ هذه الحضارة هو : العدل، الذى به قوام النفس، والعقل، والنسل، والمال، ذلك الأمر الذى تقوم به الدنيا فى حين أن الجور يُذهبها.

فالمسلم وإن كان متعلقًا بدين، إلا أنه - وفى حالة جوره - يُذهب القيمة التى تنبنى على المقاصد الأخرى التى بها العبادة والعمارة، وهذا لايحقق النتيجة فى الواقع المعاش. وعلى هذا يتنزل كلام ابن تيمية، أضف إلى ذلك أن كلامه يمكن أن يتخرج على أنه من قبيل تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وهو ما يؤكد ويؤيد ما قررناه فى ترتيب الكليات.

ويؤيد هذا ما قاله الإمام الشعرانى، من أن المسلم إذا دخل أرض كفر فعليه أن يلتزم بقوانينهم التى لا تخالف الشريعة؛ لأن الله قد ألهمهم بها لعمارة الدنيا، فهى إذن لاتتعارض مع ما شرعه الله، وما يريده المسلم ويراه، وطالما أنها من إلهام الله لهم، فلابد أن تكون مندرجة تحت الإسلام بالمعنى العام الذى هو أوسع من مفهوم الدين بالمعنى الذى اخترناه.

أ.د. على جمعة محمد

مراجع للاستزادة:

١- الموافقات فى أصول الشريعة. للإمام أبى إسحاق الشاطبى.

٢- الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. للإمام الأكبر للشيخ محمد الخضر حسين. ط. القاهرة.

٣- كشف الغمة عن جميع الأمة. للإمام عبد الوهاب الشعرانى.

٤- المسودة فى أصول الفقه. للإمام مجد الدين أبى البركات ابن تيمية.

٥ - تاريخ التشريع الإسلامى. للشيخ محمد الخضرى.

مكانة المرأة

الرجل والمرأة شريكان فى الحياة ويطلق لفظ «الزوج» فى اللغة ليدل إما عليهما معًا أو على أى منهما. والله تعالى حينما يخاطب المكلفين بما افترضه عليهم يجعل «الإنسان» أو «الناس» موضع الخطاب، وهما لفظتان لا مذكر أو مؤنث لهما، فهما يشملان كلاً من الرجل والمرأة على السواء، وهذه المساواة اللغوية قد واكبتها مساواة شرعية فى كثير من الحقوق والواجبات؛ حتى يطلق كل منهما ملكاته التى يمكن استثمارها، لصالح الحياة ولخير المجتمع ككل.

والذين يتشدقون - اليوم - بحقوق المرأة، ربما يجهلون أن الإسلام، متمثلاً فى دستوره الخالد : القرآن الكريم، قد سبق كل من تزلفوا إلى المرأة فى العصر الحديث ، سواء فى الشرق أو فى الغرب، مدعين أنهم رواد تحريرها وسدنة حقوقها متصورين أن هذه الحقوق طارئة علينا، أو بضاعة مجلوبة إلينا من الغرب!.

لقد رفع الإسلام مكانة المرأة بل وأوضح القرآن الكريم أن أرومتها هى من نفس أرومة الرجل، ومن كان شأنه كذلك كان قسيمًا فى كل شىء، له ما له وعليه ما عليه، ثم إنها أحد العنصرين اللذين تنشأ منهما الأبناء والذرية. وفى القرآن الكريم سورة من السور الطوال باسم «النساء» يقول الله تعالى فى صدرها : ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرا ونساءً واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبًا** ﴾ [النساء ١].

وفى هذا بيان واضح لا لبس فيه أن الله تعالى قد خلق كلاً من الرجل والمرأة من نفس واحدة، وفى التعبير القرآنى ﴿ **وخلق منها زوجها** ﴾ إشارة إلى ذلك الأصل الواحد الذى خلق منه الله تعالى الزوجين، وإن اختلفا فى بعض الخصائص؛ إذ كونهما من أصل واحد يؤدى إلى الميل العاطفى والنفسى ومن ثم إلى المودة والتراحم؛ وبهذا تتم النعمة ويكتمل السرور ويعمر الكون.

وفى موضع آخر من القرآن الكريم يقول الله تعالى : ﴿ **هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفا فمرت به** ﴾ [الأعراف ١٨٩].

وهنا تجدر الإشارة إلى شىء مهم نستلهمه من الطبيعة الواحدة والأصل الواحد لكل من الذكر والأنثى، الواضح فى هذه الآية والتى سبقتها، وهو أن علاقة الجزءين الناتجين عن شىء واحد، هى علاقة توافق وتكامل تشبه علاقة «القفل» بـ «مفتاحه». فالمساواة لا تعنى إهدار جميع الفروق بين الجنسين، وهى أيضًا لا تمسخ المميزات التى تميز كل جنس عن الآخر، بل إن هذه الفروق هى التى تؤكد عملية التطابق والتكامل التى أشرنا إليها فالسالب هنا ينجذب بحكم طبيعته إلى الموجب هناك، فيحدث التكامل وتتوثق الروابط والعرى، ويتم «السكن» الذى أشار إليه القرآن الكريم. وعلى ذلك فإن المساواة التى تجعل الإناث يتنكرن لفطرتهن ويتمردن على طبيعتهن فإنها تخرجهن من دنيا النساء وتخفق أيضًا فى الوقت ذاته فى أن تلحقهن بعالم الرجال. وعلى ذلك لا تجد المرأة «المسترجلة» رجلاً كامل الرجولة تهفو نفسه إليها وبالمثل لا تجد رجلاً مخنثا يروق فى أعين النساء.

ومن الوجوه التى تتمايز فيها المرأة عن الرجل ويختلفان فيها اختلافًا يتماشى مع وظيفة كل منهما من الناحية البيولوجية والوظيفية، اختلافات فى بعض الخصائص التركيبية والتشريحية للجسم، كتركيب منطقة الحوض، وفى توزيع الشحوم والشعر، وتركيب العضلات، وفى النسق الهرمونى المرتبط بالجنس والوظائف النوعية، وفى بعض المعايير الخاصة بالصوت، إلى غير ذلك من الخصائص النوعية.

وكلها اختلافات تعزز طبيعة المرأة من حيث هى أنثى، وتميز طبيعة الرجل من حيث هو ذكر، حتى تتكامل وظيفتهما معًا لاستمرار بقاء النوع البشرى. فهى اختلافات راجعة إلى الطبيعة البيولوجية لكل منهما ولها دواعيها لقيام كل منهما بوظائفه النوعية والفسيولوجية، ومن ثم فلا تؤثر هذه الفروق فى مكانة أى منهما كإنسان. ومع كل ذلك لن تجد فروقًا جوهرية خاصة بوزن المخ أو تركيبه بشكل عام، أو فروقا فى قوة الحواس، أو فى المواهب والنوازع الإنسانية العامة ولذلك فإنهما - فى الإسلام - متفقان فى معظم التكاليف الشرعية، إلا تحت ظروف معينة مرتبطة بوظائف المرأة النوعية.

وقبل أن نتعرض للمكانة السامية التى وضع القرآن الكريم والإسلام - بشكل عام -، المرأة فيها، والحقوق التى خولها لها فلعله من الإنصاف - ونحن فى عصر يفترى فيه المفترون فيغمزون ويلمزون، ويعيدون ويزيدون حول وضع المرأة ومكانتها المتدنية فى الإسلام وبلاد المسلمين - أقول لعله من

الإنصاف والمفيد، فى هذا السياق، أن نلقى نظرة سريعة على مكانة المرأة فى الأمم التى تدين بغير الإسلام - سواء قبله أو بعده - لنرى فى ضوء هذه المقارنة مقدار التكريم الذى حظيت به المرأة فى ظل الإسلام.

ففى بلاد الإغريق وهم أكثر الأمم القديمة حضارة، اعتبرت المرأة من سقط المتاع، بل إنها كانت تباع وتشترى فى الأسواق، واعتبروها رجسًا من عمل الشيطان، وحرموا عليها القيام بأية أعمال سوى تدبير المنزل والعناية بالأطفال. وعلى ذلك فإن الثقافة اليونانية فى إبان ازدهارها لم تعط المرأة شيئًا تعلو به عن مقام الأنثى فى المجتمعات البدائية، وتركتها فى عزلتها بالمنزل تنزوى فيه بعيدة عن مكان الزوج الذى يستقبل فيه أصحابه ويولم فيه ولائمه، وعزلتها فى المجتمع من باب أولى، كما عزلتها فى بيتها كلما استغنى عنها زوجها. وحتى أفلاطون، فى مدينته الفاضلة، قد رشحها خياله أن تعتبرها الأمة ملكًا مشاعًا تنجب النسل لمن يختارها من الرجال، وتتسلمه منها الأمة لتتوفر على تربيته: أى أن المثل الأعلى للنساء فى المدينة الفاضلة أنهن حظيرة مباحة من الإناث، تؤدى وظيفة الولادة، كما تؤديها إناث الحيوان، ثم تستكثر عليهن المزايا الشخصية التى تجعلهن أمهات أفضل من أمهات الحيوان.

أما فى بلاد الهند فقد اعتبروها شرًا أعظم من الوباء والموت والجحيم والسم والأفاعى والنار. فشريعة «مانو» فى الهند لم تكن تعرف للمرأة حقًا مستقلاً عن حق أبيها أو زوجها أو ولدها فى حالة وفاة الأب والزوج فإذا انقطع هؤلاء جميعًا وجب أن تنتمى إلى رجل من أقارب زوجها فى النسب ولم تستقل بأمر نفسها فى حالة من الأحوال. وأشد من نكران حقها فى معاملات المعيشة نكران حقها فى الحياة المستقلة عن حياة الزوج فإنها مقضى عليها بأن تموت يوم موت زوجها، وأن تحرق معه على موقد واحد، وقد دامت هذه العادة العتيقة من أبعد عصور الحياة البرهمية إلى القرن السابع عشر، وبطلت بعد ذلك على كره من أصحاب الشعائر الدينية.

أما اليهود فلم يكونوا أكثر رحمة من الهنود فقد جاء فى «سفر الجامعة» : «دُرت أنا وقلبى لأعلم وأبحث ولأطلب حكمة وعقلاً ولأعرف الشر أنه جهالة، والحماقة أنها جنون، فوجدت أمر من الموت المرأة، التى هى شباك، وقلبها أشراك، ويداها قيود ... رجلاً واحدًا بين ألف وجدت، أما امرأة واحدة فبين كل أولئك لم أجد». وقد تواترت أقوال أناس من المؤرخين الغربيين، أن الإسلام ينقل شريعته من الشرائع التى تقدمته ولاسيما

الشريعة الموسوية. ولا يتضح بطلان هذه الدعوى من شىء كما يتضح من المقابلة بين مركز المرأة، فى حقوقها الشرعية، كما نصت عليها كتب التوراة، ومركز المرأة كما قررها الإسلام بأحكام القرآن.

أما فى روما، فقد اجتمع مجمع كبير، وبحث فى شئون المرأة، فقرر أنها كائن لا نفس له، وأنها لن ترث الحياة الأخروية لهذه العلة وأنها رجس يجب ألا تأكل اللحم، وأن لا تضحك، بل ولا أن تتكلم؛ ولذلك فقد جعلوا على فمها قفلاً من حديد! هذا غير العقوبات البدنية التى كانت تعرض لها، باعتبار أنها أداة للإغواء ويستخدمها الشيطان لإفساد القلوب!

أما فى فرنسا، فقد عقد عام ٥٨٦ م اجتماع كان مدار البحث فيه حول السؤال : أتعد المرأة إنسانًا أم غير إنسان؟ وقد أفضى البحث إلى أنها إنسان، غير أنه مخلوق لخدمة الرجل!

أما فى انجلترا، فقد أصدر الملك هنرى الثامن أمرًا بتحريم مطالعة الكتاب المقدس على النساء. كما أن النساء كن - طبقا للقانون الإنجليزى العام حتى سنة ١٨٥٠م - غير معدودات من المواطنين، ولم يكن لهن حقوق شخصية، ولا حق لهن فى تملك ملابسهن، ولاحتى فى الأموال التى يكسبنها بعرقهن!

أما عن مكانة المرأة فى القرآن فقد كانت المرأة فى بلاد العرب قبل بعثة النبى ﷺ ممتهنة فى كثير من أحوالها، فلم تكن لها إرادة بجوار إرادة أبيها أو وليها، فإذا تزوجت انتقلت السلطة المطلقة من الولى إلى الزوج، فلما جاء الإسلام جعل لها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات. وكانت قبل ذلك عليها واجبات وليس لها حقوق، كما كان الأمر بالنسبة للرقيق، فجاء القرآن وفصل فى تلك القضية التى تربط الحق بالواجب، كما تسوى بينهما أمام القانون وفى الحقوق العامة ذلك أنه يتفق والبديهة العقلية، قال تعالى : ﴿**ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**﴾ [البقرة ٢٢٨].

كما قرر القرآن الكريم مساواة النساء بالرجال، فيما هو من خصائص الإنسانية، فشرع الكسب للنساء كالرجال، وأرشد كلاً منهما إلى تحرى الفضل والخير من الأموال بالعمل دون التمنى، وأنه ليس للرجل أن يسلب المرأة من العمل الذى خلقت له، كما أنه ليس للنساء أن يطمعن فيما وراء مؤهلاتهن الفطرية، حيث يقول الله تعالى : ﴿**ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**﴾ [النساء ٣٢].

وقد بنيت حقوق المرأة فى القرآن الكريم على أعدل أساس يتقرر به إنصاف صاحب الحق وإنصاف سائر الناس معه، وهو أساس المساواة بين الحقوق والواجبات، فالمساواة ليست بعدل إذا قضت بمساواة الناس فى الحقوق على تفاوت واجباتهم وكفاياتهم وأعمالهم، وإنما هى الظلم كل الظلم للراجح والمرجوح. فإن المرجوح يضيره ويضير الناس معه أن يأخذ فوق حقه، وكل ما ينقص من حق الراجح يضيره لأنه يغل من قدرته ويضير الناس معه لأنه يحرمهم ثمرة تلك القدرة. وعلى ذلك قال أحكم العادلين فى عجز الآية ٢٢٨ من سورة البقرة : ﴿ ... **وللرجال عليهن درجة**﴾.

أما فى تقرير ثواب الأعمال الصالحة فقد سوى القرآن الكريم بين النساء والرجال وفى هذا يقول الله جل شأنه : ﴿**فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض**﴾. [آل عمران ١٩٥]. وقال تعالى: ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً**﴾. [النساء ١٢٤].

كما رفع القرآن شأن المرأة عن أن تكون متاعًا يورث كما تورث الأموال، وفرض لها حرية فى ذاتها وأموالها فقال تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن**﴾ [النساء ١٩].

ثم إن المرأة لم تكن ترث فى أى مجتمع قبل المجتمع الإسلامى، فقرر الإسلام حقها فى الميراث فى قوله تعالى : ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبًا مفروضاً**﴾ [النساء ٧].

والذى يتأمل الآية السابقة يجد أنها تثبت هذا الحق للمرأة بنفس الكلمات التى تثبت حق الرجل، فنفس الكلمات هى هى، تتكرر فى حالة الرجل وفى حالة المرأة، ثم تواصل الآية التأكيد أن هذا النصيب لازم فى الميراث القليل منه والكثير حتى لا يسوغ البعض حرمان النساء منه إذا كان قليلاً، فالقرآن يعتبره ﴿**نصيبًا مفروضاً**﴾.

كما قرر القرآن الكريم نظامًا للزواج فيه تكريم للمرأة والأسرة، فحظر الزواج من أصناف معينة حفظًا للروابط الأسرية فأبطل زواج الابن من زوجة الأب، وزواج الأب من حليلة الابن، كما حرم زواج الأمهات والبنات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت والمرضعات والأخوات من الرضاعة وأمهات النساء والربائب، كما حظر الجمع

بين الأختين، كما حرم زواج المتزوجات والمعتدات، حفظًا للأنسال، ودرءًا لاختلاط الأنساب، وذلك فى قول الله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتًا وساء سبيلاً * حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفورًا رحيمًا * والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة إن الله كان عليمًا حكيمًا ﴾ [النساء ٢٢ - ٢٤].

كما أوجب على الرجل أن يبذل مالاً أسماه القرآن «صداقًا» يمنح عن طيب خاطر وبدون مقابل «نحلة» آية من آيات المحبة والتقدير وذلك فى قول الله تعالى : ﴿ وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئًا مريئًا ﴾ [النساء ٤].

وهذا قليل من كثير يوضح أن شريعة الإسلام ودستوره الخالد القرآن، قد قررا أن المرأة هى صاحبة هذه الحقوق لأنها من خلق الله، على أساس من المساواة العادلة بين الحقوق والواجبات.

أ. د. محمد فتحى فرج بيومى

مراجع للاستزادة :

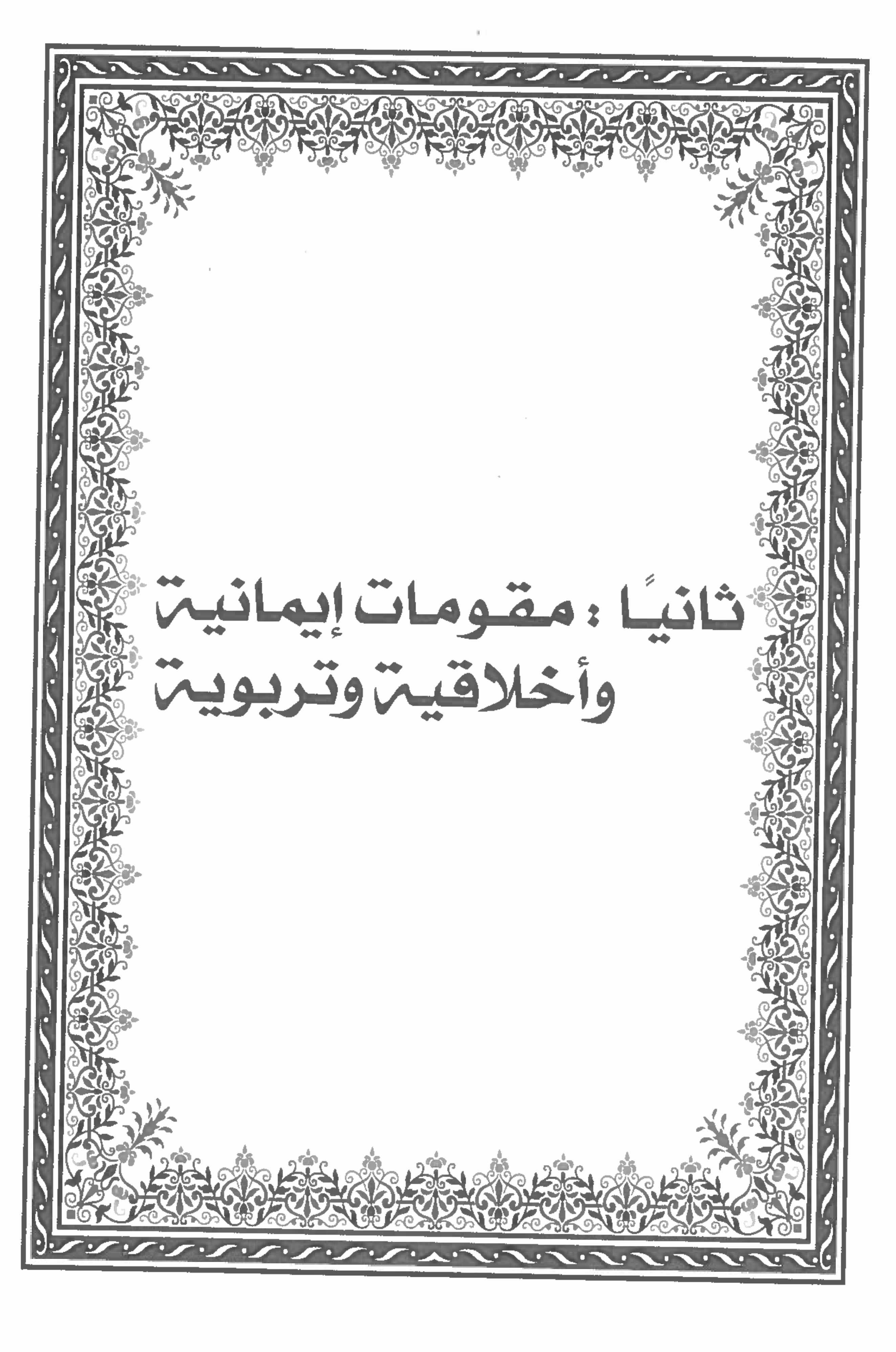
١ - عباس محمود العقاد : المرأة فى القرآن الكريم. دار الهلال. القاهرة (١٩٥٩م).

٢ - عفيف عبد الفتاح طبارة : روح الدين الإسلامى. الطبعة العاشرة. دار العلم للملايين. بيروت (١٩٧٣م).

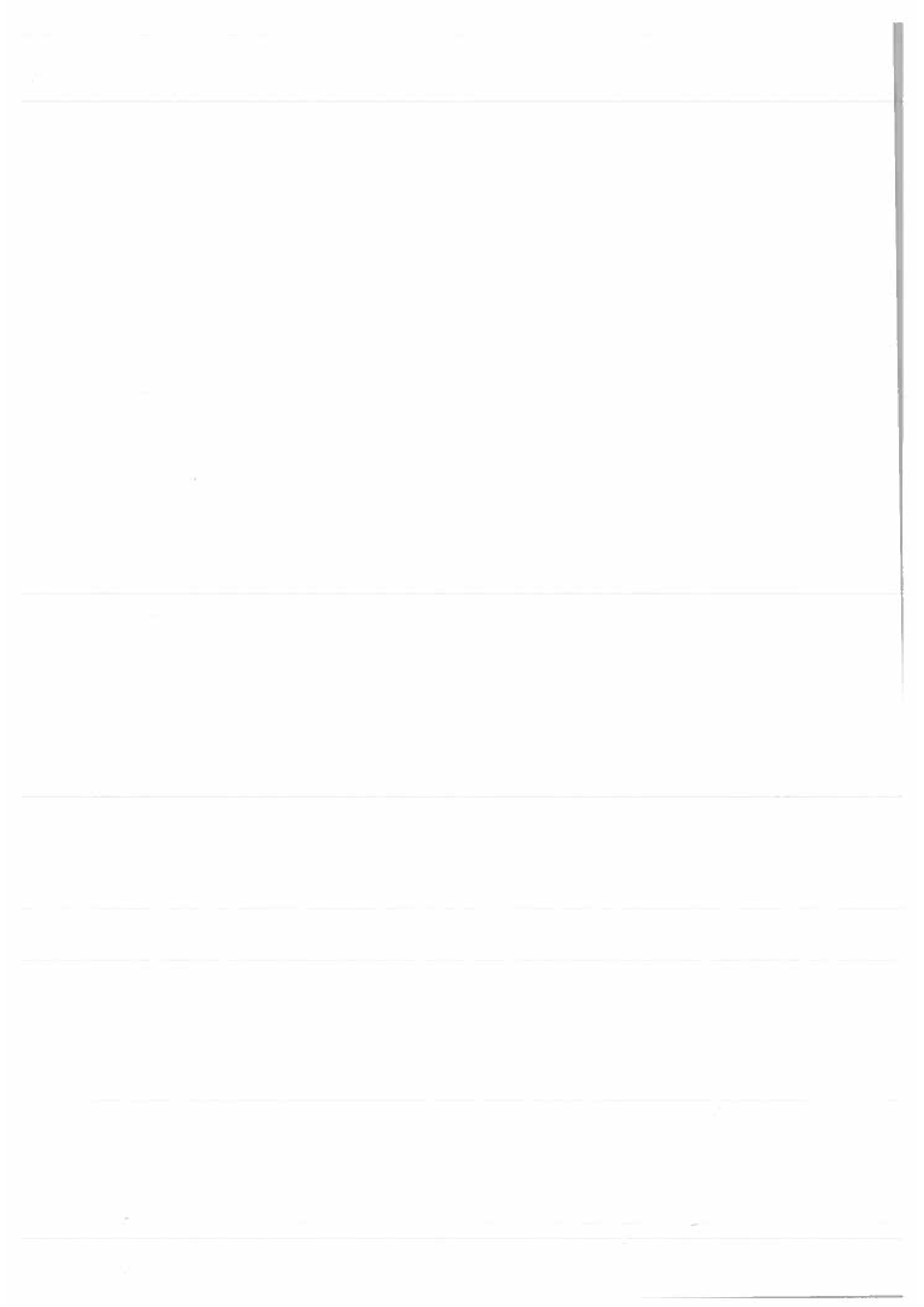
٣ - محمد أحمد أبو زهرة : المجتمع الإنسانى فى ظل الإسلام. دار الإخلاص للطباعة. القاهرة (١٩٨٦م).

٤ - محمد سيد طنطاوى : حديث القرآن عن الرجل والمرأة. سلسلة البحوث الإسلامية. السنة الخامسة والثلاثون. الكتاب الثالث (٢٠٠٤م).

٥ - محمود شلتوت : النساء فى القرآن الكريم. مجلة الرسالة العدد٧٥٧ (١٩٤٨م).



ثانيًا: مقومات إيمانية وأخلاقية وتربوية



الإحســـان

الإحسان صفة خلقية شاملة، وشيمة إسلامية راسخة فى النفس تصدر عنها الأقوال والأفعال بيسر وسهولة من غير روية ومراجعة، والإحسان سلامة النفس نحو الأرفق والأحمد من الأفعال، وقد يكون الإحسان مع الله تعالى، ومع المحسن نفسه، ومع الناس.

أما الإحسان مع الله - عز وجل - فيكون فى طاعته فيما أمر، واجتناب ما نهى عنه من المحرمات بصدق وإخلاص ابتغاء مرضاته، قال تعالى: ﴿**إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾ [النحل ١٢٨] فالإحسان هو تقوى الله - عز وجل - بالعمل الصالح، ودفع السيئة بما هو أحسن، قال تعالى: ﴿**ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إننى من المسلمين * ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم**﴾ [فصلت ٣٣ - ٣٤] وهو غاية الإحسان مع الله تعالى وتسمى بالعروة الوثقى، قال تعالى: ﴿**ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾ [لقمان ٢٢]، وهو ما أشار إليه الحديث الشريف: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**» فهو أعلى درجات الإيمان.

وأما الإحسان مع المحسن نفسه، فعليه أن يحافظ على روحه ونفسه وجسده؛ فيحسن التعامل معها بالمحافظة عليها ورعايتها، ومقاومة الأمراض والمهالك لتكون صحيحة قوية، فتقوى على طاعة الله تعالى وتؤدى أمانة الخلافة فى الأرض ومسئوليته فى الحياة لكى يحقق لها السعادة فى الدارين، قال تعالى: ﴿**وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين**﴾ [البقرة ١٩٥] وأن يبدأ بها قبل أهله ثم ذوى رحمه ثم الآخرين، فهى أولى بالإحسان، وفى الحديث الشريف: «**ابدأ بنفسك ثم بمن تعول**» فعن جابر رضي الله عنه قال: أعتق رجل من بنى عذرة عبدًا له عن دبرٍ [أى بعد وفاته] فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: «**ألك مال غيره**»؟ فقال : لا، من يشتريه منى؟ فاشتراه نعيم بن عبد الله العدوى بثمانمائة درهم، فجاء بها رسول الله ﷺ فدفعها إليه

ثم قال: «**ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك، فإن فضل عن ذى قرابتك فهكذا وهكذا، يقول: فبين يديك وعن يمينك وعن شمالك**» وأما الإحسان مع الناس فيكون بحسن المعاملات، بأن يكون سمحًا فى حقوقه مع غيره، فلا يطالب بها غيره، ويوفيها لغيره سواء أكانت واجبة أو غير ذلك؛ فيشمل الإحسان الأقوال الطيبة والملاقاة الباسمة الباشّة، والمعاملة الطيبة بالحسنى؛ فيبذل المعروف لغيره قولاً وفعلاً، ويكف الأذى عنه قولاً أو فعلاً، ويقوم على دعائم خمسة: العلم والجود والصبر وطيب النفس وصحة الإسلام، فيعرف بالعلم معالى الأخلاق فيتصف بها، وسفاسفها فيتخلى عنها، وبالجود تكون سماحة النفس وكرمها فى البذل والعطاء والإنفاق والصدقة، وبالصبر يحتمل المكاره ويتحمل أعباء الإحسان وتبعاته، وبطيب النفس لتكون منقادة سهلة الانقياد سريعة الاستجابة، وبصحة الإسلام ليكون مقياس كل ذلك وضابطه للفصل بين ما يصح وما لا يصح، ومن حسن المعاملة مع الناس أن تلقى عدوك وصديقك بطلاقة اللقاء ورضى النفس وبشاشة الوجه، قال تعالى: ﴿**الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين**﴾ [آل عمران ١٣٤]، فلا يتمادى فى الخصومة ويصدق فى حديثه ولا يكذب ويهذب ألفاظه، ولا يتظاهر على الغير أو يتكبر ويتعالى عليه قال تعالى: ﴿**قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حليم**﴾ [البقرة ٢٦٣]، وأن يحفظ نفسه فى المجالس ومع الجماعات، فلا يكثر من الالتفات، ولا يعبث بلحيته وبأنفه وتشبيك أصابعه أو تخليل أسنانه، ولا يكثر من البصاق، ولا التمطى والتثاؤب فى وجوه الغير وفى الصلاة، وليكن فى المجلس هادئًا وحديثه مرتبًا مهذبًا، يسكت عن المضاحك، ولا يلح فى الحاجات، ولا يشجع على الظلم أو ما فيه تجاوز، ويقيل الأذى بصفة عامة عن الحياة والناس، ويسدى المعروف بشتى أشكاله، كما فى الحديث الشريف فيما رواه أبو ذر الغفارى رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**تبسمك فى وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف صدقة، ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل فى أرض الضلال لك صدقة، وبصرك للرجل الردىء البصر لك صدقة، وإماطتك الحجر والشوكة والعظم عن الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك فى دلو أخيك لك صدقة**» والإحسان على كل مسلم لا يتخلى عنه أحد سواء أكان بالإنفاق والصدقة

والتطوع أو بغيـــر ذلك، روى أبو مـــوسى الأشـعــرى رضي الله عنه قـال: قـال رسـول الله ﷺ: «على كل مسلم صدقة» قال: أرأيت إن لم يجد؟ قال: «يعتمل بيديه، فينفع نفسه ويتصدق» قال: قيل: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: «يعين ذا الحاجة الملهوف»، قال: قيل له: أرأيت إن لم يســـتطع؟ قـــال: «يأمـــر بالمعروف أو الخير»، قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: «يمسك عن الشر فإنها صدقة».

ومن أعظم خـصـال الإحـسـان القـرض الحسن مع الله ـ عز وجل ـ، يرغب الإسلام فيه، ويحذر من الشح والحرص والكنز، قال تعالى: ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون﴾ [البقرة ٢٤٥]، تحث الآية على نشر القيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية، التى تدفع بالمجـتـمع إلى الرقى والتـقـدم الحـضـارى، الذى يقوم على المودة والمحبـة وتبث روح التعاون والتكافل والأمن بين الناس، مما يدفعهم إلى الإخلاص فى العمل والإتقان فى الإنتاج مما يعينهم على الاكتفاء الذاتى، فلا يخضعون لغيرهم ذلة واستسلامًا، لذلك اهتم القرآن الكريم بذلك فى أكثر من أربعين آية، وفى أكثـر من ثمـانين حـديثًـا شـريفًـا، وصورت الآية الإحسان بالقرض مع الله ـ عز وجل ـ مـالك الملك يبسط الرزق لمن يشـاء ويقـدر، ويرزق من يشاء بغير حساب، فهو أكرم الأكرمين يضاعف الأجر للمقترض فى الدنيـا بالنمـو والزيادة قـال تعـالى : ﴿ومـا أنفقتم من شىء فهو يخلفه وهو خير الرازقين﴾ [سبأ ٣٩] وفى الآخرة بالثواب العظيم، حتى يصير مثل جبل أحد، قال تعالى: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾ [البقرة ٢٦١].

فالإحسان يكون بالسرِّ إذا اقتضى الأمر ذلك لرفع الحرج عن النفس، ويكون علانية ليحرك النفوس الشحيحة إلى التنافس فى عمل الخير، كما يتناول مقابلة الأعمال السيئة لا بمثلها وإنما يقابلها بالحسنات والإحسان، قال تعالى: ﴿والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار..﴾ [الرعد ٢٢].

والإحسان خلق كريم له آثاره المهمة فى بناء الإنسان الصالح، وتقدم الأمم ونهضتها، ورقى المجتمع وثرائه، فهو من كمال الإيمان، وحسن الإسلام، يدل على حسن الظن بالله تعالى والثقة فيه سبحانه، وخير وسيلة للشكر على نعم الله ـ عـــز وجل ـ، لأنه المالك الحقيقى للمال والإنسان، ويعود على المحسن

بحب الله تعالى ومحبة خلقه، فيقوى العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأمة، ويواسى الفقراء والمحتاجين، ويسد حاجة المحتاجين، ويفرج كرب المكروبين، ويسهم فى حل مشاكل الفقر التى أعجزت كبار الدول فى العالم المعاصر، ويشيع التراحم والتواد والمحبة، ويقضى على الحقد والحسد والبغضاء، ويطهر النفوس من الشح والبخل والحرص، وهى صفات خبيثة تضر بالفرد والمجتمع، لأن الإحسان يجعل لصاحبه مكانة اجتماعية مرموقة، ويبارك فى الأموال والأبدان، ويقيها من المصائب والبلايا، ويدعم الروابط الأسرية، ويقوى الصلات الاجتماعية، ويدل على الطبع السليم، وسمو الغاية فيه هو مرضاة الله - عز وجل - عن عباده، ليستحقوا منه العون والنصر لهم ويهلك عدوهم ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم * والذين كفروا فتعساً لهم وأضل أعمالهم * ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم﴾ [محمد ٧-٩].

أ.د. على على صبح

مراجع للاستزادة:

١- إحياء علوم الدين الغزالى.

٢ - مختصر شعب الإيمان: الخطيب القزوينى.

٣ - صحيح البخارى، كتاب الإيمان.

٤ - صحيح مسلم، كتاب الايمان.

٥ - الأدب المفرد، للبخارى.

٦ - سنن الترمذى.

أدب الحـــوار

منذ قـامت الدعـوة الإسـلامـيـة بمكة، والحـوار أهمّ وسـائلهـا فـى الإقناع والإلزام، وهو حـوار هادئ مـتـزن لا يعـرف الشطط والجمـوح، وفى كتاب الله - عز وجل - أمـثلة واضحة، تحدد مرماه، وتُظهر دلالته الواضحة فى الاسـتـمـاع إلى العـقل، والاعـتـمـاد على الدليل، ففى سورة سبأ مثلاً، ينعى الله على المشركين عـبـادة الأصنام فـيـقول مـخـاطبًا المشـركين: ﴿ **قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ومالهم فيهما من شرك وماله منهم من ظهير** ﴾ [سبأ ٢٢] ومع وضوح الأمر فى قلة جـدوى عـبـادة الأصنام، يحـاول القـرآن الرفق بهم فـيـقـول سـبـحـانه: ﴿ **وإنا أو إياكم لعلى هدىً أو فى ضلال مبين** ﴾ [سبأ ٢٤] فلايريد أن يصـدمهم بأنهم الضـالون بل يدعـوهم إلى التفكيـر فى هـدوء فـيقـول: إمـا أن نكون وأنتم مخطئين أو مصـيـبين. وهذا أسـمى مـايُرجى من مُحاور يستعمل الرفق واللين.

وفى السـورة نفسـهـا يذهب الحـوار أعـقل مـذهب، وأدعـاه للصـواب فـيـخـاطب القـرآن القـوم داعـيًـا إياهـم أن يتـركـوا العناد الجـمعى، ويخلو كل إنسان بنفسه أو مع زميل له، يفكر فـى أمـــر الرســـول الذى اتهـمـــوه بالجنون ليتسـاءلوا بعد أن لمسوا اتزانه وحُسن أخلاقه، أيكون مـثله مـجنونًا؛ وإذا كـان مـجنونًا فـمن العاقل؟ يقول تعالى: ﴿ **قل إنما أعظكم بواحدة أن تقـومـوا لله مثنى وفـرادى ثم تتـفكروا مـا بصـاحـبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد** ﴾ [سبأ ٤٦].

هذا فـى مكة، أمـا فـى المدينة فـقـد التـزم القـرآن الحـوار الهـادئ، والمضى مع المعـاندين إلى أبعـد غـايات التـسـامح، فـالقـوم قـد أكـثروا اللجـاج، ولم يسـتـجـيـبـوا للدليل السـاطع مع وضـوحـه، وأظهـروا من العنـاد مـالا سـبـيل إلى مقـاومـتـه بالبـرهان، وكـان المنتظر أن يثـور الله عليـهـم ثورة الغـاضب على الجـاحـد المنكر للبـدهى الملموس ولكن الله - عـز وجل - يقـول لهؤلاء مخاطبًا رسوله الكريم: ﴿ **فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندعُ أبناءنا وأبناءكم ونسـاءنا ونسـاءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبـتـهل فنجـعل لعنة الله على الكاذبين** ﴾ [آل عـمـران ٦١] ويزيد الأمـر وضوحًا وتجلية لدعوة السلام والرفق فيقـول الله تعالى:

﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألانعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا * ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾ [آل عمران ٦٤].

هذا الرفق فى الخطاب، وهذا الهدوء فى الحوار يؤكد طبيعة المسالمة فى الدعوة الإسلامية، وإذا وُجد فى بعض الآيات ما يُعلن النكير الصارخ على القوم، فليس فى ذلك عدول عن الحوار الهادئ ولكنه إعلان لحقيقة الجحود التى لاينفع معها منطق سديد أو برهان رشيد، مع وضوح الغاية واهتداء الطريق، ولك أن تعجب لرسالة خالدة جاءت بالدين الجديد، فأظهرت دلائله الواضحة، ولاقتْ من أساليب العناء ما بلغ حد التعذيب والقتل لمعتنقى الدين الجديد، وكان المُرْتَقَب مع ذلك أنْ يقابل المسلمون الشدة بالشدة فى الجدال وغير الجدال، ولكن الإسلام يدعو إلى الحوار السلمى، وينادى القرآن نبى الله بقوله: ﴿فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب﴾ [الرعد ٤٠]، وقوله: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين * وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ [يونس ٩٩-١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدى من يشاء﴾ [البقرة ٢٧٢].

والمعهود فى الدعوات الجديدة أن ينفعل أصحابها، ويقابلوا المعارضين بثورات صاخبة، بل إنهم يستأصلون شأفتهم إذا نجحت ثوراتهم وملكوا زمام الأمور، ولكن دعوة الإسلام بدأت بالحوار السلمى فى هدوء مثابر، ووضعت منهجًا للدعوة واضحًا صريحًا يتجلى فى قول الله عز وجل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ [النحل ١٢٥].

فتلك أمور ثلاثة فى سير الدعوة على طريقها الصحيح، الأمر الأول مراعاة الحكمة فى الحوار، وليست الحكمة هى الأدلة العقلية وحدها، ولكنها النظر فى شئون القوم، وتقدير عقلياتهم، ومراعاة أحوالهم الاجتماعية والنفسية. ثم مواجهة ذلك بما يتطلب من الرفق الحكيم، والصبر المتئد، فتكون هذه الحكمة الواعية دائمة الاستجابة ثم تليها الموعظة الحسنة فلا نجابه القوم بانحرافهم فى غلظة وعتوٍ، ولكنا نصطنع سبل التمهيد، ونصغى لما يوجه من اعتراض بصدر متسع وعقل متفتح، فإذا بدأت المجادلة التى تقذف بالرأى المعارض فعلينا أن نجادل بالتى هى أحسن، لأن الشدة فى الخطاب، والحماسة الدافعة إلى مجابهة

المعارض فى استكبار، لا تنتهى إلى ما نريد من الاستجابة عن بينة واقتناع، أضف إلى ذلك ملاحظة أن كل إنسان يعتز برأيه، ويرى فى بادئ الأمر أنه مصيب غير مخطئ، فمجابهته بخطئه عن طريق الشدة تزيده عتوًا وإصرارًا، وإن اتضحت الحقيقة أنها فى غير جانبه، كما قال الله عز وجل: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾ [النمل ١٤].

ولدينا فى التراث الإسلامى علم يسمى (أدب البحث والمناظرة)، وهو يوضح السبيل الراشد للإقناع السديد، ويرسم خطوات الحوار فى أحسن وجوهه، وقد وضع الإمام الغزالى شروطًا للمناظرة العلمية التى تسير على وجهها الصحيح، وبمراعاتها ينتهى الحوار إلى غاية حميدة، وقد لا يظهر المعارض ارتياحه التام لهذا الهدوء الملزم، ولكن فى أعماقه يعرف أن الحق أبلج، وأن الباطل لجلج، على أننا لا ننكر أثر الكلمة الطيبة فى تهدئة النفوس، واستمالة الخواطر، وأثر الكلمة الخبيثة فى هيجان الشعور، وإثارة الحفائظ ﴿ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء * تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون * ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار﴾ [إبراهيم ٢٤-٢٦].

أ. د. محمد رجب البيومى

أدب المتعلـــم

مما لا شك فيه أن الإسلام دين الأخلاق الكريمة والقيم النبيلة، كما جاء فى حديث رسول الله ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**» ـ وهذه الأخلاق الكريمة هى ثمرة الإسلام والتدين، حتى إن العبادات المفروضة، إنما فرضت لتحقيق هذه الثمرة كما جاء فى قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت ٤٥] وقوله تعالى: ﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصلِّ عليهم إن صلاتك سكن لهم**﴾ [التوبة ١٠٣].

وهذه الأخلاق مطلب أساسى لكل إنسان عاملاً كان أو تاجرًا أو فلاحًا، غنيا كان أو فقيرًا، عالمًا كان أو متعلمًا، أميًا أو غير أمى، أميرًا أو حقيرًا، رئيسًا أو مرءوسًا، لأنها جزء من الدين لا يتجزأ بل هى ثمرته ودليله. والمتعلم واحد من أهل الإسلام يجب عليه أن يتحلى بكل الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة والقيم النبيلة، وقد خصه العلماء بمزيد من هذه الصفات والأخلاق التى تعينه على النجاح فى مهمته وتساعده على النجاح فى العملية التعليمية، وقد وضح الإمام الغزالى وغيره هذه الآداب والأخلاق فيما يلى:

١- تقديم طهارة النفس من رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف، إذ العلم عبادة القلب، وصلاة السر، وقربة الباطن إلى الله تعالى.

فانظر إلى الغزالى ـ رحمه الله ـ كيف جعل العلم عبادة وصلاة وقربة، بل هو أجل أنواع العبادات والصلوات والقربات لأن محله القلب، فالمتعلم فى عبادة دائمة، وما دام كذلك فلابد أن يتجرد ويتطهر ويتنظف عن كل الرذائل والصفات السيئة، فكما يتطهر المسلم بالماء للصلاة - فعلى المتعلم أن يتطهر بالأخلاق الكريمة لطلب العلم الذى هو صلاة.

٢- أن يقلل علائقه من الاشتغال بالدنيا، ويبعد عن الأهل والوطن، فإن العلائق شاغلة وصارفة، ومهما توزعت الفكرة قصرت عن درك الحقائق. فالغزالى ـ رحمه الله ـ يوصى المتعلم أن يقلل من التعلق بالدنيا وشواغلها من الأهل والمال والوطن، وأن يتفرغ إلى طلب العلم، لأن شواغل الدنيا والأهل والوطن تشوش الفكر، وتصرف عن طلب العلم، وإذا توزع الفكر وانشغل الذهن بأى أمر غير العلم،

لم يستطع إدراك الحقائق، ولم ينجح فى تحصيل العلم.

٣- ألا يتكبر على العلم، ولا يتأمر على المعلم، بل يلقى إليه زمام أمره بالكلية فى كل تفصيل، ويذعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، وينبغى أن يتواضع لمعلمه ويطلب الثواب والشرف بخدمته. فعلى المتعلم أن يكون متواضعًا لمعلمه، وأن يكون بين يديه كالمريض بين يدى الطبيب الماهر يذعن إليه ويقبل نصيحته، ويأخذ دواءه، ويستجيب لتوجيهاته، بل ويسعى لخدمته وطلب الثواب والشرف فى القيام بذلك، فإن المتعلم إذا فعل ذلك نجح فى الحصول على ما عند المعلم من الخير كما يفعل الطبيب الماهر مع مريضه، أما إذا تكبر أو تأمر عليه فإن المعلم أو الطبيب سيعرض عنه وسيبخل عليه بما عنده من الخير.

٤- تجنب الاختلاف، لأن الاختلاف يدهش العقل ويحير الذهن، فلا يدرى أين الحق والصواب، وحينئذ قد ييأس من طلب العلم وينصرف عنه، لذا كان لابد للمتعلم من تجنب الاختلاف، والالتزام بطريقة شيخه ورأيه فى أول الأمر، فإذا اشتد عوده ونضج عقله وفكره فلا بأس بعد ذلك من الاطلاع على الآراء الأخرى. يقول الغزالى: أن يحترز الخائض فى العلم فى مبدأ الأمر عن الإصغاء إلى اختلاف الناس، سواء كان ما خاض فيه من علوم الدنيا أو من علوم الآخرة، فإن ذلك يدهش عقله، ويحير ذهنه، ويفتر رأيه، ويؤيسه عن الإدراك والاطلاع، بل ينبغى أن يتقن أولاً الطريق الحميدة الواحدة المرضية عند أستاذه، ثم بعد ذلك يصغى إلى الخلاف والشبه.

٥- وعلى المتعلم أن يتعرف على سائر العلوم والفنون بصورة عامة ومجملة تمكنه من معرفة مقاصدها وغاياتها، لأن العلوم يخدم بعضها بعضًا، ثم يتبحر فيما يقدر عليه منها مراعيًا الأوْلى والأهم، وكلما استوفى فنًا انتقل إلى غيره، وفى هذا يقول الغزالى: لايدع طالبٌ فنًا من العلوم المحمودة، ولا نوعًا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرًا يطلع به على مقصده وغايته، ثم إن ساعده العمر طلب التبحر فيه، وإلا اشتغل بالأهم منه واستوفاه، وتطرق من البقية، فإن العلوم متعاونة، وبعضها مرتبط ببعض.

٦- مراعاة التدرج فى طلب العلم بحيث لا يطلب العلوم كلها دفعة واحدة، ولا يطلب العلم الواحد كله مرة واحدة، وإنما يتدرج فى العلم الواحد حسب الأهم، فإذا ما أتمه انتقل إلى غيره وهكذا على امتداد العمر، قال: «لا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة، بل

يراعى الترتيب، ويبتدئ بالأهم، فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالبًا فالحزم أن يأخذ من كل شىء أحسنه، ويكتفى منه بشمه، ويصرف جماع قوته فى الميسور من علمه إلى استكمال العلم الذى هو أشرف العلوم وهو علم الآخرة.

٧- ثم يضيف الغزالى ـ رحمه الله ـ قوله: «ألاّ يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله، فالعلوم مرتبة ترتيبًا ضروريًا، وبعضها طريق إلى بعض، والموفق من راعى ذلك».

٨- أن يعرف السبب الذى به يدرك أشرف العلوم، وأن ذلك يراد به شيئان أحدهما: شرف الثمرة، والثانى: وثاقة الدليل وقوته.

٩- أن يكون قصد المتعلم فى الحال: تحلية باطنه وتجميله بالفضيلة، وفى المآل: القرب من الله سبحانه وتعالى، والترقى إلى جوار الملأ الأعلى من الملائكة والمقربين، ولايقصد به الرياسة والمال والجاه ومماراة السفهاء، ومباهاة الأقران.

١٠- أن يعلم نسبة العلوم إلى المقصد كيما يؤثر الرفيع القريب على البعيد، والمهم على غيره، والأهم ما يبقى أبد الآباد.. ولامقصد إلا لقاء الله تعالى ففيه النعيم كله... ولا يعرف فى هذا العالم قدره إلا الأقلون.

تلك أهم الآداب والأخلاق التى يجب على المتعلم الحرص عليها والتحلى بها، وهى كما رأينا من صميم الأخلاق الإسلامية كما تسبق أحدث النظريات التربوية.

أ.د. محمد نبيل غنايم

مراجع للاستزادة:

١ - الراغب الاصفهانى: الذريعة إلى مكارم الشريعة: تحقيق د/ أبو اليزيد العجمى. ط. دار الوفاء بالمنصورة ١٩٩٢م.

٢ - الغزالى: إحياء علوم الدين. ط. دار الريان للتراث ١٩٨٤م.

٣ - ابن عبد البر القرطبى: جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله. ط. دار الطباعة المنيرية. بالقاهرة.

الأمانـــة

تطلق الأمانة على كل ما عهد به إلى الإنسان من التكاليف الشرعية كالعبادة، والوديعة.

ومن الأمانة: الأهل والولد.

وكثير من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية تحث عليها، وتأمر بها، وتحذر من الخيانة، مثل قوله تعالى: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ [النساء ٥٨].

وقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم**﴾ [الأنفال ٢٧].

وقوله ﷺ: «**أد الأمانة لمن ائتمنك ولاتخن من خانك**».

وقوله ﷺ: «**من غشنا فليس منا**». أو «**ليس منا من غش**».

وتستعمل الأمانة عند الفقهاء بمعنيين:

أحدهما: الشيء الموجود عند الأمين، وذلك بأن تكون هى المقصد الأصلى فى العقد كالوديعة، فكل وديعة أمانة، أو تدخل الأمانة فى العقد تبعًا كما فى الإجارة، والعارية، والمضاربة، والوكالة، والشركة، والرهن، أو كانت بدون عقد أصلاً كاللقطة، وكما إذا ألقت الريح فى دار أحد مال جاره، وذلك ما يسمى بالأمانات الشرعية.

ثانيهما: بمعنى الصفة وذلك فى أمور، منها: ما يسمى ببيع الأمانة، كالمرابحة، والتولية، وهى العقود التى يحتكم فيها المبتاع إلى ضمير البائع وأمانته، أو فى الولايات سواء كانت عامة كالقاضى، أم خاصة كالوصى وناظر الوقف، أو فيما يترتب على كلامه حكم كالشاهد، وكذلك تستعمل فى باب الأيمان كمن أقسم بها على أنها صفة من صفاته تعالى.

وثمة معنى ثالث للأمانة بمعنى حرية الاختيار والاستعداد لتحمل المسئولية وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾ [الأحزاب ٧٢].

فهى هنا تعنى قبول الإنسان لحرية الاختيار مقابل تحمل المسئولية عن نتائج أعماله وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب بينما أبت السموات والأرض والجبال ذلك وقبلت «التسخير» إشفاقًا من تبعات حمل الأمانة.

أما الأمان فهو فى اللغة : عدم توقع مكروه فى الزمن الآتى، وهو مصدر للفعل «أمن».

أما عند الفقهاء فالأمان هو : رفع استباحة دم الحربى ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه، مع استقراره تحت حكم الإسلام.

والأصل أن إعطاء الأمان أو طلبه مباح، وقد يكون حرامًا أو مكروهًا إذا كان يؤدى إلى ضرر أو إخلال بواجب أو مندوب.

وبالأمان يثبت لأهل الكفر الأمن من القتل والسبى واغتنام أموالهم؛ فيحرم على المسلم قتل رجالهم وسبى نسائهم وذراريهم واغتنام أموالهم.

والأمان يكون من الإمام أو من آحاد المسلمين، أما من آحاد المسلمين فهو لا يكون عند الجمهور إلا لعدد محصور كأهل قرية صغيرة بخلاف غير المحصور فهو من خصائص الإمام، وخالف الحنفية فهم على أنه يكون من الواحد لجماعة كثيرة أو قليلة فلا فرق.

وينعقد الأمان بما يؤدى الغرض من صريح اللفظ أو كتابته، وبأى لغة أو برسالة، أو بإشارة مفهمة.

ومن شروطه: انتفاء الضرر ولو لم تظهر منه مصلحة، وعلى ذلك الجمهور من المالكية، والحنابلة، وأكثر الشافعية.

والحنفية على أنه يشترط وجود مصلحة ظاهرة للمسلمين بأن يكونوا - مثلاً - ضعفاء وأعداؤهم أقوياء.

وللمؤمِّن شروط وهى: الإسلام، العقل، البلوغ - وذلك عند الجمهور خلافًا لمحمد بن الحسن فهو على عدم اشتراطه - وعدم الخوف من الحربيين.

أ.د. عبد الصبور مرزوق

مراجع للاستزادة :

١ ـ حاشية الدسوقى على الشرح الكبير. ط دار الفكر ١٦٤/٣.

٢ ـ المغنى والشرح الكبير. ط الرياض ٥٨٤/٣، ٢٠٣/٤، ٢٠٨ ، ٧٠٣/٨.

٣ ـ الفتاوى الهندية. ط المكتبة الإسلامية ١٣٧/٦، ١٤٦، ١٤٨، ١٥٠.

٤ ـ المهذب. ط دار المعرفة ٤٧١/٢٠، ٣٢٥/٢.

٥ ـ مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٢٣٨/٢.

٦ ـ مغنى المحتاج. ط مصطفى الحلبى. ٩٠/٣.

٧ ـ القواعد فى الفقه الإسلامى. لابن رجب الحنبلى. ط دار المعرفة ص ٥٣ . ٥٤.

٨ ـ حاشية قليوبى وعميرة. ط مصطفى الحلبى ١٨٠/٣.

بناء الشخصية الحضارية

يراد بالشخصية فى علم النفس الحديث جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخلقية فى حالة تفاعلها بعضها مع بعض وتكاملها فى شخص معين يعيش فى بيئة اجتماعية معينة.

ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن السنة النبوية بيان للقران الكريم. لقول الله تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ [النحل ٤٤].

وما دام القرآن الكريم كتاب هداية شاملة، وتشريعات محكمة للناس قاطبة فإن السنة النبوية فى بيانها لما يحتاج من آيات الكتاب العزيز إلى تفسير أو تأويل ليس مقصورًا على ما يتعلق بآيات الأحكام التى حصرها الإمام الغزالى فى كتبه الأصولية فى نحو خمسمائة آية، وإنما ينسحب هذا البيان على كل ما اشتمل عليه الذكر الحكيم، وبخاصة ما يتعلق من آياته بالكون وما أودع الله فيه من نعم لاتحصى ولاتعد، لكى يعيش البشر فى حياتهم الدنيا حياة طيبة ماداموا آخذين بالمنهج الإلهى بالانتشار فى الأرض، والابتغاء من فضل الله.

ومادام القرآن الكريم رسالة الله الخاتمة للناس كافة، فإنه يكون صالحًا للتطبيق الدائم، ويكون لكل ما يجد فى الحياة من نوازل حكم فيه، كما يكون بتشريعاته وآدابه دستورًا يكفل للإنسان حياة متجددة نامية لاتعرف الجمود والتقليد، وإنما تعرف التطوير والتقدم الحضارى، وما دامت السنة بيانًا للقرآن فإنها لاتخرج ـ فيما قررته من أحكام وتوجيهات ـ عن النص القرآنى، ومن ثم كان لها دورها الفاعل فى تكوين الشخصية الحضارية.

ويجدر قبل الحديث فى إجمال عن أثر السنة فى بناء الشخصية الحضارية التعرف على مدلول كلمة حضارة، فقد اختلفت الآراء فى تحديد هذا المفهوم، ومرد ذلك إلى التفاوت بين الثقافات، ومع هذا يمكن القول بأن الحضارة تعنى لدى المهتمين بتشقيق القول فى عناصرها بأنها تجسيد للنشاط العقلى عند الإنسان، أو أنها مظاهر الرقى العقلى والعلمى والفنى والأدبى والاجتماعى فى أمة من الأمم، ولكن تجسيد هذا النشاط العقلى أو مظاهر الرقى فى شتى صوره

وألوانه ليس هو الحضارة ذاتها، إنما هو أثر من آثارها، وانعكاس للقيم والمثل التى تُؤسَّس عليها وتدعو إليها، ولهذا ينبغى عند الحديث عن حضارة ما التعرف على أصولها ومبادئها قبل الحديث عن مظاهرها المادية المختلفة. فلا قيمة لأية حضارة إذا لم تكن لها عقائدها وقيمها التى تحفظ على الإنسان كرامته وحريته.

والحضارة الإسلامية تتفرد دون سواها من الحضارات التى عرفها الإنسان قديمًا وحديثًا بأن مصدرها الوحى الإلهى والإيمان الراسخ بوحدانية الله ومسئولية الإنسان عن كل أعماله، ولذا يسعى فى الأرض تسدد خطاه وتقوده عقيدته وإيمانه، وهو فى كل ما يأتى ويذر من الأقوال والأفعال يراقب ربه، ويؤمن بأنه محاسب على كل صغيرة وكبيرة فقد قال تعالى : ﴿ **من عمل صالحًا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد** ﴾ [فصلت ٤٦].

ولأن الإنسان هو صانع الحضارة، فإنه طوعًا للأساس العقائدى للحضارة الإسلامية يتمتع بجملة من الخصائص تحدثت عنها السنة النبوية، وهى فى مجموعها تعبر عن القيم الإنسانية لهذه الحضارة.

وأول تلك الخصائص: الإيمان بعالمية الحضارة الإسلامية، لأن العقيدة التى انبثقت عنها هذه الحضارة عالمية، جاءت للبشرية كلها على تباين لغاتها وألوانها وعاداتها، ولهذا خاطبت فى الإنسان فطرة الله التى فطر الناس عليها.

ومن الأحاديث التى تبين فى جلاء أن الإسلام الذى بعث به محمد ﷺ دعوة عالمية ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه أن رسول الله ﷺ قال : «**مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل بنى بنيانًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلاً وضعت اللبنة، فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين**»، وإذا كان الإسلام دعوة عالمية، لأنه دين الفطرة فإنه لايمكن فرضه عنوة دون الاقتناع به، فالعقيدة لاتحيا فى دنيا الناس بالإكراه والعنف وإنما تحيا بالاقتناع الصادق القائم على الوجدان والبرهان، ولايتسنى لأية قوة فى الأرض أن تُلزم إنسانًا بعقيدة يأباها قلبه وينفر منها عقله، ولهذا كانت الدعوة إلى الإسلام تبليغًا لايعرف الإلزام، ومن ثم كانت مهمة الرسول ﷺ لاتتجاوز أمرين هما : البلاغ والتبيين.

ولإيمان الشخصية المسلمة بعالمية دينها وسماحته، وأنه لا إكراه فى الدعوة إليه فإنها تؤمن إيمانًا راسخًا بأن هذا الدين دين وئام وسلام ومحبة ومساواة بين البشر، وأنه

لايقيم لدعاوى العنصرية أو الطائفية وزنًا يجعل مناط التفاضل بين الناس التقوى والعمل الصالح، قال الله تعالى : ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير** ﴾ [الحجرات ١٣].

إن هذه الآية الكريمة تقرر حقيقة خالدة، وهى وحدة البشرية من حيث نشأتها وغايتها ومصيرها، وهى وحدة تؤكد المساواة المطلقة بين الجميع فى الحقوق والواجبات، وتنفى كل دعوى للتفاضل لاتقوم على الأساس الإلهى، كما تبين الآية أن الله جعل الناس شعوبًا وقبائل للتعارف والتآلف لا للصراع والخصام.

ويقتضى الإيمان بعالمية الإسلام وحرية العقيدة، والمساواة بين البشر إقامة العدل الكامل بين الناس، وكفالة الحقوق للجميع، لأن الإسلام يحترم الإنسان لذاته دون نظر إلى دينه أوجنسيته أو لونه، ولهذا عاش غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى حياة كريمة كالمسلمين، فهم جزء من الدولة الإسلامية، وإن لم يكونوا جزءًا من الأمة الإسلامية.

وأحاديث الرسول ﷺ فى رعاية غير المسلمين كثيرة، ويكفى أن من هذه الأحاديث ما يدل على أن إيذاء من ليس مسلمًا هو إيذاء للرسول نفسه، وأنه عليه الصلاة والسلام وصى بالجار مطلقًا توصية تكاد تصل إلى جعل الجار عضوًا فى عائلة جاره.

وأن غير المسلمين يتمتعون بالحرية الدينية وإقامة أعيادهم وفقًا لتقاليدهم، كما يتمتعون بحرمة أنفسهم ومساواتهم بالمسلمين فى تطبيق القانون الجنائى الإسلامى وكذلك القانون المدنى، كما يتساوون بالمسلمين فى حق العمل وتولى الوظائف.

والوقائع التاريخية أشهر من أن تذكر.

وأما الخصيصة الثانية للشخصية الحضارية فتتمثل فى تقدير العقل واحترامه والانفتاح على كل الثقافات، والأخذ بالمنهج العلمى فى كل الممارسات والأفعال، وهذا المنهج هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم، ولأنه حيث توجد حضارة يوجد منهج، ولاغرو فى هذا لأن الإسلام دين التفكير والنظر ودين العلم والمعرفة، وأنه لايسوى بين الذين يعلمون والذين لايعلمون، فأول آية نزلت من كتاب الله وهى ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق** ﴾ [العلق ١] تعد مفتاح العلم أيًا كان نوعه، والقرآن الكريم ومجاميع السنة النبوية الصحيحة ليس فيها آية واحدة أو حديث واحد يقف فى طريق العقل وتقدمه، بل على العكس تدعو الآيات القرآنية الكثيرة وكذلك الأحاديث النبوية إلى النظر فى الأنفس وفى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار وسوى ذلك مما أبدع الله فى الكون الفسيح.

وإلى جانب الآيات والأحاديث التى تأمر بالتفكير، بل تجعله فريضة، وتحض على التدبر والتعقل هناك آيات وأحاديث تنهى عن التقليد، وتحذر من اتباع الظن والقول دون علم، وتبين أن الذين ألغوا عقولهم واتبعوا غيرهم دون برهان كالأنعام أو أضل سبيلاً، وهذا يقطع بأن الإسلام دين العلم بمعناه الشامل، العلم الذى يكفل للإنسان حياة كريمة تخلق بمكانته فى الكون ورسالته فى الحياة.

وإذا كانت الحضارة فى منجزاتها المادية تقوم على العلم فإن السنة النبوية فى بنائها للشخصية الحضارية قد تحدثت عن العلم حديثًا وافيًا، فقد أشادت به وبفضله، وحضت على طلبه والاستمرار فى هذا الطلب وبيان الغاية منه، وحذرت من كتمانه أو البخل به، ورسمت المنهج الدقيق لتحصيله، ومن يراجع أمهات كتب السنة وبخاصة ما اهتم منها بالتصنيف طوعًا للأبواب والموضوعات فإنه يلاحظ أنها جميعها لاتخلو من كتاب عن العلم، بل إن الإمام البخارى أورد هذا الكتاب فى صحيحه بعد كتاب الإيمان، وهذا الكتاب هو الأول فى ترتيب الكتب، وجاء ترتيب كتاب العلم الثانى، وقدمه هذا الإمام على سائر الكتب التى اشتمل عليها كتابه الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، وإن اشتهر الكتاب باسم صحيح البخارى. وفى هذا التقديم إشارة إلى منزلة العلم، وأنه مقدم على العمل.

ولايسمح المجال باستقراء كل السنن التى تحدثت عن العلم ولهذا أجتزئ طرفًا منها مما يعطى تصورًا عامًا عن موقف السنة النبوية من العلم.

لقد حثت السنة على طلب العلم الذى ينفع الإنسان فى عاجلته وآجلته، وبينت أن هذا الطلب فريضة، وهذه الفريضة قد تكون عينية وقد تكون كفائية، والأولى تتعلق بما يجب على الإنسان أن يكون على دراية به وينفعه فى دينه ودنياه، روى الإمام ابن ماجه أن رسول الله ﷺ قال : «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**». وكل مسلم فى هذا الحديث يشمل الرجال والنساء...

إن فرضًا على كل مسلم أن يكون على بينة بأصول عقيدته وعبادته وآداب دينه، ليعرف حدود الله ولايخرج عليها، كذلك فُرض عليه أن يكون لديه - على الأقل - حد أدنى من الثقافة العامة، وذلك بمعرفة القراءة والكتابة، فالأمية لاتليق بالمسلم الذى يؤمن بكتاب جاءت أول آية نزلت منه تأمر بالقراءة والكتابة، فالتقصير فى هذه المعرفة يعد تضييعًا لفريضة شرعية كما يعد تقصيرًا فى

الجهاد الحضارى على كل المستويات العلمية والسلوكية..

وأما الفروض الكفائية فتتجلى فى وجوب أن يكون فى الأمة علماء من أهل الذكر فى كل التخصصات، حتى تكون الأمة جديرة بالخيرية والشهادة على غيرها من الأمم، لأنها تعطى للبشرية كل ما تحتاج إليه فى شتى مجالات الحياة.

ومن وسائل الحض على طلب العلم الحديث عن تكريم الله لطلابه، فهم فى جهاد حتى أن من جاءه أجله منهم وهو يطلب العلم لقى الله ولم يكن بينه وبين النبيين إلا درجة النبوة، والعلماء يستغفر لهم كل من فى السماوات والأرض، وفضلهم عند الله عظيم، روى الترمذى عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«من خرج من بيته فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع»**. وأخرج أبو داود والترمذى عن أبى الدرداء عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«من سلك طريقًا يلتمس فيه علمًا، سهّل الله له طريقًا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع، وإن العالم ليستغفر له من فى السماوات والأرض حتى الحيتان فى الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر»**.

ومن الوسائل كذلك بيان أن من فقه فى الدين فإنه يحظى بخيرى الدنيا والآخرة، والمسلم الكيس يحرص على هذا الخير، لأن هذا الفقه هو السبيل الرحب لتقوى الله، وعمارة الأرض بالحق والعدل، وإقامة التكافل والتعاون بين الناس جميعًا، فقد أخرج الشيخان عن معاوية بن أبى سفيان عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين، وإنما أنا قاسم والله يعطى، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لايضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله»**.

وقد يفهم البعض بأن المراد بالتفقه فى الدين فى هذا الحديث خاص بأحكام العبادات والمعاملات، ولكن دلالة الكلمة «التفقه» اللغوية تعم كل علم من الدين والدنيا، فالحديث يأمر بطلب كل العلوم النافعة دون نظر إلى مصدرها. ومن الأحاديث فى هذا ما أخرجه الترمذى عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»**.

فمعنى الكلمة الحكمة: أى الحكمة المفيدة، والحكمة التى أحكمت مبانيها بالعلم والعقل،

ومعنى ضالة المؤمن، أى مطلوبه، فلايزال يطلبها كما يطلب الرجل ضالته.

وفى هذا الحديث إعلان بأن العلم لا عنصرية ولاعصبية فيه، ولهذا يحرص المسلم على طلب العلم النافع مهما يكن مصدره.

وأخرج الحاكم فى المستدرك على الصحيحين، وابن حبان فى صحيحه، عن زيد ابن ثابت، قال : قال لى رسول الله ﷺ : **«اتحسن السريانية؟»** فقلت : لا، قال : **«فتعلمها؛ فإنه يأتينا كتب»** فتعلمتها فى سبعة عشر يومًا.

فَتَعَلُّم غير العربية ضرورة دينية حتى يعرف المسلم ما صدر عن غيره مما هو فى حاجة إليه، وقد ورد أن رسول الله ﷺ طلب من زيد ما طلب، لأنه كانت كتب لايشتهى أن يطلع عليها إلا من يثق به.

إن الشخصية الحضارية فى منظور السنة النبوية لاتعرف الانغلاق الفكرى، وإنما تعرف الانفتاح على كل الثقافات والعلوم، ولذا لاتقنع بما فى محيطها من علم وثقافة، وإنما ترتاد كل منابع الفكر مهما تباعدت أو اختلفت عقائد القائمين عليها، وهى إلى هذا الحرص البالغ على طلب العلم وأخذه دون نظر إلى مصدره تتمتع بحصانة تحول بينها وبين أن تذوب فى سواها، لأنها فيما تلم به من ثقافات تحيله إلى صبغة جديدة، فيصبح وكأنه فكرٌ إسلامىٌ خالص، فهذه الشخصية كالنحلة التى تجمع الرحيق من شتى الأزاهير، ثم تخرجه بعد ذلك شهدًا ذا مذاق خاص ونفع خاص.

وتأكيدًا لاستقلال الشخصية الحضارية روى الإمام الترمذى عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«لاتكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلاتظلموا»**.

ويدل هذا الحديث بوضوح على أن الشخصية الحضارية فى الإسلام لها استقلالها بالرأى والفهم والسلوك فى الحياة، وبهذا يكون لها فى صنع الحضارة الإنسانية جهد فاعل، وأثر بالغ، ودور متميز، كما يدل بمفهوم المخالفة على ذم المنافق والمخادع والمقلد لغيره، فهؤلاء إيمانهم ناقص وليس لهم فى الإسهام الحضارى نصيب.

وإذا كانت الآية القرآنية قد قصرت خشية الله على العلماء ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ [فاطر ٢٨] لأن هؤلاء بوقوفهم على بعض سنن الله فى الكون يترسخ إيمانهم وخشيتهم من بارئهم، فإن السنة النبوية وجهت الشخصية الحضارية إلى الغاية من طلب العلم، حتى يظل هاويًا للإيمان، ونافعًا للناس، وليس ذريعة للبغى والاستعلاء ونهب

ثروات الشعوب وكرامتها، أو ابتغاء أغراض دنيوية، فقد أخرج أبو داود عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : **«من تعلم علمًا مما يُبتغى به وجه الله تعالى لايتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا لم يجد عَرْف الجنة يوم القيامة».**

إن الذين أوتوا العلم هم الذين يفرقون بين الحق والباطل والنور والظلام، وهم قادة التقدم والحضارة، فما نهضت أمة من الأمم بغير العلم، وما كان العلم فى السنة النبوية إلا التزامًا بما شرع الله واتباعًا لصراطه المستقيم، وصدق الله العظيم إذ يقول : **﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد﴾** [سبأ ٦].

وأخرج النسائى عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال : **«إن الله لايقبل من العمل إلا ما كان له خالصًا وابتغى به وجهه».**

ولكى يؤدى العلم رسالته ينبغى مراعاة المنهج العلمى فى تحصيله، فيؤخذ عن أهله، وأن يراعى فى هذا التحصيل مستويات العقول، مع التدرج طوعًا للمراحل العمرية، فقد أخرج الإمام مسلم عن عبدالله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال : **«ما أنت بمُحَدِّث قومًا حديثًا لاتبلغه عقولهم إلا لكان لبعضهم فتنة».**

فهذا الحديث منهج تربوى تثقيفى سبقت به السنة النبوية كل مناهج التربويين، وهذا المنهج يحض على أن يقدم العلم على قدر طاقة العقول، فإن زيد على العقل فوق ما يتحمله استحال الحال من الصلاح إلى الفساد.

والشخصية الحضارية تقدر مسئولية العلم، وتحافظ على آدابه، وفى مقدمة هذه الآداب الأمانة العلمية، ولهذه الأمانة جوانب مختلفة أهمها :

١ - عزو العلم إلى أهله.

٢ - الأخذ بمبدأ لا أدرى.

٣ - عدم كتمان العلم.

٤ - عدم وضع العلم فى غير موضعه الصحيح.

إذا كان العلم حلقات متصلة، وكل إنسان ينتفع بما خلفه الآخرون فإن من الأمانة عزو الفضل إلى أهله، وقديمًا قالوا : من بركة العلم وشكره عزوه إلى قائله.

والعالم الجدير بهذا الوصف هو الذى يربأ بنفسه عن أن ينسب إليها آراء وأفكار غيره، ويرى فى نسبة ما توصل إليه سواه فى العلم إلى نفسه غشًا وسرقة علمية، والحديث الشريف يحذر من الغش فى كل صوره، وأن **«من غشنا فليس منا».**

والأخذ بمبدأ لا أدرى يعبر عن صدق العالم مع نفسه، كما يعبر عن تواضعه وشجاعته الأدبية، ولنا فى رسولنا الكريم الأسوة الحسنة، فقد سئل عن أمور كثيرة كان يمسك عن الإجابة عنها حتى ينزل الوحى بالجواب. وفى حديث جبريل الذى سأل فيه الرسول ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، فأجابه عن هذا، ثم سأله : متى الساعة فقال: «**ما المسئول عنها بأعلم من السائل**».

وإذا كان من أمانة العلم أن يقف الإنسان عند حد ما يعلمه، وأن يكل علم مالا يعلمه إلى الله ﴿ **وفـوق كل ذى علم عليم** ﴾ [يوسف ٧٦] فإن من أمانة العلم أيضًا ألا يكتمه الإنسان أو يبخل به، لأن هذا لون من الخيانة لمهمة العالم التى هى امتداد لمهمة الأنبياء، مهمة التعليم والإرشاد والتذكير والتوجيه.

إن البخل بالعمل لؤم وظلم، والمنع منه حسد وإثم، ولو استبد الناس بذلك ما انتقل علم من جيل إلى جيل، وقد قال الله تعالى : ﴿ **وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولاتكتمونه** ﴾ [آل عمران ١٨٧] وأخرج أبو داود والترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : «**من علم علمًا فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار**».

أما وضع العلم فى غير موضعه فهو ضياع له وخيانة لأمانته، فالذين يشترون بآيات الله ثمنًا قليلاً من الثناء الخادع والمجد الزائف والعلو الكاذب، والذين تستبد بهم الأهواء، ولايعرفون الموضوعية فيما يبحثون ويدرسون، ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويمالئون الطغاة ويستعينون بحزب الشيطان على معصية الرحمن، هؤلاء لا أمانة لهم، إنهم يزينون الباطل ويخونون أنفسهم فيما يبحثون، فهم ضالون مضلون، لايحفظون للعلم حرمة ولا ميثاقًا.

والذين يُسخِّرون علمهم فى قهر الضعفاء وسرقة ثرواتهم واحتلال أوطانهم. وإفساد عقائدهم قد نأوا بالعلم عن محرابه ووضعوه فى غير موضعه.

والخصيصة الثالثة للشخصية الحضارية كما تحدثت عنها السنة النبوية تتجلى فى نزوع هذه الشخصية للكمال وبلوغ القمة ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، إنها ترفض حياة الضعة والخمول، وتنشد دائمًا حياة العزة ومعالى الأمور، لأن عقيدتها تفرض عليها ألا تذل لغير خالقها، وهذه تدفعها دفعًا إلى أن تكون الرائدة والقائدة فى كل مجالات العطاء المعنوى والمادى، فقد أخرج الطبرانى والحاكم والبيهقى فى شعب الإيمان أن رسول الله ﷺ قال : «**إن الله كريم يحب الكرم، ويحب معالى الأخلاق ويكره سفاسفها**».

ويتفرع عن هذه الخصيصة أن يكون المسلم دائمًا فى مركز المعطى لا الآخذ والمنتج لا المستهلك، فاليد العليا خير من اليد السفلى، فقد أخرج الشيخان عن أبى هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال : **«لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره، خير له من أن يسأل أحداً، فيعطيه أو يمنعه»**. ولإيمان الشخصية الحضارية بأنها يجب أن تكون معطاءة دائمًا حتى آخر لحظة من عمرها فإنها لاتضيع الوقت إلا فيما يعود عليها وعلى الأمة بالنفع، فهى لذلك تنفق عمرها كله فى العمل والبذل، وتدرك بأن كل ما يتمخض عن جهادها وسعيها وإتقانها لما عهد إليها به طاعة وعبادة وله ثواب جزيل، وأن كل تفريط فى حياتها ستُسأل عنه يوم يقوم الناس لرب العالمين. فقد أخرج الشيخان عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال : **«لايغرس المسلم غرساً، ولايزرع زرعًا فيأكل منه إنسان ولادابة ولاطير إلا كانت له صدقة يوم القيامة»**.

وروى الطبرانى عن كعب بن عجرة قال : «مر على النبى ﷺ رجل، فرأى أصحابه من جلده ونشاطه فقالوا : يارسول الله، لو كان هذا فى سبيل الله! فقال عليه الصلاة والسلام : **«إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو فى سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو فى سبيل الله، وإن خرج يسعى على نفسه يعفها فهو فى سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياءً ومفاخرة فهو فى سبيل الشيطان»**.

وهذا الحديث يقرر أن السعى لإعفاف النفس أو لرعاية الأولاد والأبوين جهاد فى سبيل الله، ويؤكد أن النية هى التى تحول العمل الواحد أحيانًا إلى جهاد مبرور فى سبيل الله، وأحيانًا أخرى إلى وزر ومعصية تجر عليه سخط الله، فالسعى لاكتساب الرزق عمل واحد، ولكن قصداً من تلك القصود التى أشار إليها النبى عليه الصلاة والسلام تجعله جهاداً وعبادة، أو سعيًا دنيويًا ينطوى على التباهى والتفاخر فيكون معصية من أخطر المعاصى.

وأخرج البيهقى عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ قال : **«ما تَزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيم أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن علمه ماذا عمل فيه»**.

يحذر هذا الحديث من ضياع أربعة بلا فائدة. فالإنسان لابد أن يفيد من حياته فيجد فى عمل الخير، وينتهز فرصة نضارة جسمه وعافيته ويعمل صالحًا، ويغتنم غناه فيجعل له

يدًا طولى فى المحامد والمكارم، ويعمل بعلمه كالشجرة المثمرة.. يسأل كل إنسان عن هذه الأربع ليعرف مدى الإفادة منها فى وجوه الخير والصلاح.

فالسنة النبوية بما أومأت إليه آنفًا ترسم للشخصية الحضارية طريقًا يؤهلها للقيام برسالتها كما ينبغى أن تكون، إنه طريق العزة التى لاتعرف الغطرسة وامتهان الضعفاء، وطريق الشموخ الذى لايعرف الاستعلاء والغرور، وطريق الإيجابية والعطاء الذى لايعرف المن والأذى، إنه طريق الترفع عن الدنايا والصغائر والاستجداء، أو العيش عالة على الآخرين، ويسدد هذا الطريق المسئولية الإيمانية من دنيا الإنسان، كيف عاشها، وكيف كان سلوكه نحو نعم الله عليه فيها، وتعصم هذه المسئولية الشخصية الحضارية من السلبية والفردية وحياة التراجع الحضارى، وعدم الشكر على ما أغدق الله عليها من نعمة العمر والصحة والمال والعلم، وهى نعم إن أحسن القيام عليها كانت مصدرًا طيبًا مباركًا للتقدم والسعادة فى الدارين.

وأما الخصيصة الرابعة للشخصية الحضارية فتتمثل فى القيم السلوكية التى تعد المعيار الصحيح لكل حضارة، فالحضارات لاتقاس بما أنجزت من مخترعات ومبتكرات مادية، وإنما تقاس بما أرست من قيم أخلاقية وسلوكية تحفظ على الإنسان آدميته وكرامته ومستوى لائقًا من العيش له، وقد عبرت السنة النبوية تعبيرًا شاملاً عن القيم السلوكية التى تطبع الحضارة الإسلامية بطابع الإنسانية، ويعد كتاب (الأدب المفرد) للإمام البخارى فى طليعة كتب السنة التى تناولت القيم السلوكية للشخصية الحضارية، فقد جمع هذا الإمام فى كتابه نحو ألف وخمسمائة حديث فى الأخلاق والأدب الاجتماعى، وكذلك اشتملت سائر كتب السنة على أحاديث كثيرة فى موضوع هذه القيم، ويأتى فى مقدمتها ما أخرجه البخارى فى الأدب المفرد والحاكم والبيهقى عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال : **«إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»**. وفى رواية **«مكارم الأخلاق»**. وكلمة مكارم الأخلاق أو صالح الأخلاق ينضوى تحت لوائها كل سلوك يحقق صلاح الدين والدنيا والمعاد التى جمعها الرسول ﷺ فى قوله : **«اللهم أصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى، وأصلح لى دنياى التى فيها معاشى، وأصلح لى آخرتى التى إليها معادى، واجعل الحياة زيادة لى فى كل خير، واجعل الموت راحة لى من كل شر»**.

ولا سبيل فى هذه العجالة إلى تناول كل السنة الخاصة بالقيم السلوكية، ومن رغب

فى الإلمام بها أو الوقوف عليها فعليه أن يقرأ ولو كتابًا واحدًا عن سيرة خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه، فقد كان فى خلقه عظيمًا، فى أقواله وأفعاله وتقريراته، ومن ثم كان للأمة الأسوة الحسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرًا.

وحين سئلت السيدة عائشة - رضى الله عنها - عن خلق رسول الله ﷺ قالت: (كان خلقه القرآن).. وكتاب الله بين أيدينا نتلوه ونستمع إليه. فهل نتدبره ونعمل بما يأمر به، أم أن القلوب قد شغلتها شهوات الحياة الدنيا فأمست مقفلة عن تعاليم القرآن وآدابه؟

لقد حذرنا الرسول ﷺ من التفريط فى الاعتصام بكتاب الله وسنة نبيه، فهما دون سواهما طريق الفلاح والصلاح فى الدنيا والآخرة، قال: «**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبدا: كتاب الله وسنتى**».

وبعد فإن حديث السنة النبوية عن الشخصية الحضارية ذو شجون، وما ذكرته غيض من فيض، وهو يؤكد أن هذه الشخصية تؤمن بالأخوة الإنسانية إيمانًا صادقًا، لأن الكل لآدم وآدم من تراب، كما تؤمن بالمسئولية الفردية، فالكل راع والكل مسئول عن رعيته، وهى دائمًا تفكر وتنظر فى كون الله للتعرف على ما فيه من أسرار وسنن، فهذا الكون بالنسبة للإنسان المسلم صديق حميم يعينه على أداء رسالته فى الإعمار والتطوير والتجديد.

وهذه الشخصية إلى هذا لاتعرف الفردية، وهى ذات عطاء نافع فى كل أطوار حياتها، وهى فى عطائها تنشد معالى الأمور وتكره سفسافها، كما تنكر العنصرية وازدراء الآخر، وترفض مبدأ الإكراه فى الدين، ولا تحمل السلاح إلا لحماية الحق ونصرة المستضعفين فى الأرض، والعلم لدى هذه الشخصية فريضة شرعية، وهو علم لايعرف الانغلاق وإنما ينفتح على كل الثقافات، فالحكمة ضالتها وعليها طلبها من المهد إلى اللحد.

وبتلك الخصائص نهضت الشخصية الإسلامية بتأسيس حضارة إيمانية غايتها سعادة الإنسان فى كل زمان ومكان، وكان لهذه الحضارة فضلها على الحضارة المادية المعاصرة، وإن كانت تجحد هذا الفضل، وتمكر بمن أحسن إليها، ولعل الشخصية الإسلامية تستعيد خصائصها الحضارية لتنقذ نفسها والبشرية من أوزار هذه الحضارة التى امتهنت كرامة الإنسان، وتقوده إلى دمار شامل لاقدر الله.

أ. د. محمد الدسوقى

التربيـــة الإسلاميـــة

تهدف التربية الإسلامية إلى إيجاد الفرد المسلم الذى يتحرك بالقرآن ويحيا بصحيح السنة، وهو ما يعرف بالتربية الإسلامية التى تشير إلى كل جهد منظم يبذل لتتم فى ضوئه تربية الأفراد التربية المتكاملة فكريًا وروحيًا وأخلاقيًا واجتماعيًا وبدنيًا ووجدانيًا بقصد تحقيق أهداف الإسلام فى حياته، فيسلك سالكها فى جميع أموره سلوكا يتفق وعقيدة الإسلام، والتى تنبثق وتستمد مبادئها من القرآن الكريم والصحيح من السنة مع الاستعانة بالجهود الفكرية الأخرى التى قام بها السلف الصالح من فقهاء ومحدثين ومفكرين وغيرهم.

والتربية الإسلامية تنظر إلى الإنسان المراد تربيته كبنية حية متحركة، فهو يتحرك لأداء وظيفة وتحقيق غاية. وإنه مالم يتم فهم طبيعة الوظيفة وكنه الغاية فإن فهم الطبيعة الإنسانية سيكون قاصرًا، لأن الإنسان ليس مجرد مادة خامدة تحلل لمعرفة حقيقتها ذاتيًا، بل إن له غاية محددة فى حسن عبادة الله عز وجل قال تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾ [الذاريات ٥٦] ولتحقيق هذه الغاية لابد للإنسان من وظيفة، ووظيفته جمعت فى لفظة «الخليفة» ﴿ **وهو الذى جعلكم خلائف الأرض** ﴾ [الأنعام ١٦٥]، بمعنى أنه خليفة لله فى أرضه فى إقامة شرعه أو فى كونه قد خلف من كان قبله. فهى كلمة جامعة لكل ما يقوم به الإنسان من أعمال فى حدود ما منح من طاقات واستعدادات.

وعلى الإنسان فى ضوء هذه الغاية أن يقوم بما تفرضه عليه وظيفته من واجبات وفق ما شرع الله، بتحقيق أهداف التربية الإسلامية بمفهومها الشامل الذى يتناولها فى جميع جوانبها الروحية والأخلاقية والبدنية والوجدانية والاجتماعية وغيرها. وبالتمكين لدين الله فى الأرض قال تعالى : ﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى**

لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنًا يعبدوننى لا يشركون بى شيئًا ﴾ [النور ٥٥] .

والتربية الإسلامية بهذا الشكل (مفهومًا وغاية ونهجًا) تربية ربانية فى مصدرها ومنهجها، وشاملة لجميع جوانب الفرد وفق رؤية كلية متصلة لا منفصلة، وبصورة متوازنة لا يطغى فيها جانب على جوانب أخرى، وواقعية تعكس قابليتها للتطبيق على أرض الواقع باعتبارها تتعامل مع حقائق موضوعية لامع تصورات عقلية مجردة، ومستمرة لأنها تمتد منذ وجود الإنسان على الأرض وحتى قبل مولده وتستمر معه ما بقى على قيد الحياة، وسلوكية عملية لا تقف عند حد التنظير بل يمتزج فيها القول مع العمل، إضافة إلى كونها تربية عالمية تستهدف الإنسان أيًا كان موقعه طالما أنه ارتبط بالأسرة الإسلامة ونهج نهجها، فهى لا تحصر نفسها فى بيئة معينة بل تنفتح على الآخر فى الوقت الذى تحفظ فيه للأمة هويتها وأصالتها.

ولكى تحقق التربية الإسلامية أهدافها فإنها تعتمد على الآتى :

١ - تربية الفرد لنفسه ولمجتمعه: بمعنى أن يتعلم الفرد السلوك الفردى كما يتعلم السلوك الاجتماعى. فالسلوك الفردى يهدف إلى إشباع حاجات الفرد ويعينه على تحقيق أهدافه الشخصية. أما السلوك الاجتماعى فهو السلوك الذى يتعلق بعلاقة الفرد بالآخرين، والذى يشير إلى أن الفرد يضع الآخرين والمجتمع فى اعتباره، وهو السلوك الذى يساعد صاحبه على التوافق الاجتماعى.

٢ - تربية فطرة الإنسان: بمعنى تنمية الجوانب الروحية ونوازع الخير والفضيلة لديه وتعليمه كيف يسيطر على شهواته وكيف يتحكم فيها وكيف يحولها إلى طاقة نافعة للعمل والإنتاج.

٣ - تربية الضمير: بمعنى الاهتمام بصفة خاصة بتربية الضمير، حيث إن ضمير الفرد هو الرقيب المستمر الملازم له والذى يضمن أن يكون سلوكه فى الحدود المقبولة وعند المستوى المطلوب والذى يمنعه من الانزلاق إلى ارتكاب المعاصى ويقاوم انقياد الفرد وراء أهوائه.

٤ - احترام عقل الإنسان: تتطور التربية الإسلامية من قاعدة أساسية قوامها احترام عقل الإنسان، والقرآن الكريم يخاطب بصفة مستمرة **﴿ أولوا الألباب ﴾ ﴿ ولعلهم**

يعقلون﴾. والعقيدة الإسلامية قامت أساسًا على الاقتناع العقلى، قال تعالى : ﴿لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغى﴾ [البقرة ٢٥٦]. فالتربية الإسلامية تقوم على ضرورة اقتناع المتعلم بقيمة ما يدرس وجدواه.

أما أساليب التربية الإسلامية فهى، تعتمد معظم الأساليب التربوية، ومنها:

١ - الاقتداء (النمذجة) :

بمعنى أن المتعلم يتعلم - خاصة السلوك الخلقى والاجتماعى - عن طريق ملاحظة نموذج أو قدوة يقتدى بها، وهو أسلوب عريق فى التراث الإسلامى حيث كان المسلمون الأوائل والصحابة يتخذون من الرسول ﷺ القدوة الحسنة التى يقتدون بها ويقلدونها كما وجههم القرآن الكريم إلى ذلك، قال تعالى: ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب ٢١].

٢ - الوعظ والنصيحة:

أسلوب الوعظ أسلوب متأصل فى التربية الإسلامية لأنه الأسلوب الذى اتبع فى دعوة الناس إلى الدخول فى الإسلام وهدايتهم إلى طريق الرشاد ونصحهم للسير فى الطريق القويم الذى حدده الدين. هذا الأسلوب أصبح أسلوبًا أساسيًا فى التربية الإسلامية، بل وأصبح الأسلوب المتبع مع التقليد للنموذج فى تهذيب النشء.

٣ - الحوار والنقاش:

فى بعض المواقف التعليمية يكون أسلوب الحوار والنقاش هو أنسب الأساليب، وقد تأثرت التربية الإسلامية فى تبنيها لأسلوبى الحوار والمناقشة بالفلسفة اليونانية التى نقلت إلى اللغة العربية. وقد تضمنت النصوص التى ترجمت عن محاورات الفلاسفة ومناقشاتهم، بل إن هذه التأثيرات الفلسفية اليونانية كانت وراء نشأة علم الكلام عند المسلمين.

٤ - الدراسة النظرية والممارسة العملية:

منذ بداية الدعوة الإسلامية كانت المبادئ والقواعد والتوجيهات تقال على المستوى النظرى ثم تتحول إلى سلوك عملى فى الواقع. ومن هنا فإن التربية الإسلامية قامت على أن تقرن الإيضاح النظرى بالبيان العملى. وكان من نتائج ذلك أن برع المسلمون فى علوم كالفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة. ولم يكن لهم أن يصلوا إلى هذه الإنجازات لو لم يهتموا بالممارسة العملية بجانب الدراسة النظرية.

٥ - الحفظ والتذكر:

كان الحفظ والتذكر أحد أساليب التعلم فى التربية الإسلامية منذ البداية بحكم أن المسلمين كان عليهم أن يحفظوا آيات القرآن الكريم بمجرد نزولها على الرسول الكريم. وكان حفظ آياته الكريمة من أول الأمور التى يحرص عليها المسلمون، بل كانت من محكات المفاضلة بين المسلمين، فمن يحفظ من كتاب الله قدرًا أكبر تكون له مكانة اجتماعية ودينية أعلى، بل ثبت أن رسول الله ﷺ زوج شابًا إلى فتاة وكان مهرها بعضًا من آيات القرآن الكريم يحفظها الشاب من كتاب الله ويعلمها لتلك الفتاة. ومما لا شك فيه أن الحفظ والاستذكار من أكثر طرق التعلم شيوعًا وانتشارًا وهى الأسلوب المناسب فى بعض المواقف التعليمية.

٦ - الثواب والعقاب:

لم يكن للتربية الإسلامية أن تهمل أساليب الثواب والعقاب مثلها مثل غيرها من النظم التربوية. وقد نزل القرآن الكريم وبه العديد من الآيات القرآنية التى تتوعد المخالفين للدعوة، والكافرين بها، والمكابرين للرسول، والعديد الآخر من الآيات التى تبشر المؤمنين بالجنة وبرضوان الله عليهم. وقد انتقل هذا الأسلوب إلى التربية الإسلامية، وأصبح المربون والمؤدبون يرغبون الناشئة فى طلب العلم والتمسك بأهداب الفضيلة بالمكافأة أيًا كانت كما كانوا يرهبونهم أو يخوفونهم من التقصير والإهمال بالعقاب بمختلف صوره.

وبهذا الفهم يتضح أن التربية الإسلامية تعد انعكاسًا لرسالة الإسلام الحضارية والشاملة لجميع عناصر الحياة والوجود بما فيه ومن فيه بصورة تقوم على الاتساق فى الفكرة والهدف، فتستهدف تكوين الإنسان المسلم الذى يستطيع أن يقوم برسالته التى يصلح بها فى الدنيا ويسعد بها فى الآخرة، وبالشكل الذى يجعل كل تصوراته ومفاهيمه وأخلاقياته وأنماط سلوكه متفقة مع حقائق الإسلام، باعتبارها نظامًا يقوم على الحفاظ على فطرية الإنسان وحسن رعايتها وهى فطرية التوحيد، بحيث يتم تنمية مواهبه واستعداداته كلها فى ضوء هذه الفطرة، ثم توجيه هذه الفطرة وتلك المواهب والاستعدادات نحو صلاحها وكمالها فى ضوء نصوص القرآن الكريم والصحيح من السنة المطهرة التى رسمت السبيل إلى ذلك وهو الطريق المستقيم، قال تعالى: ﴿**وأن هذا صراطى مستقيمًا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون**﴾ [الأنعام ١٥٣].

أ. د. علاء الدين كفافى

أ. د. مجدى المهدى

مراجع للاستزادة :

١ - أحمد بن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. بيروت. الجامعة الأمريكية ١٩٦٦، ص ١١٦.

٢ - عبدالرحمن النقيب : التربية الإسلامية رسالة ومسيرة - الكتاب السادس من سلسلة من آفاق البحث العلمى فى التربية الإسلامية (القاهرة : دار الفكر العربى ١٩٩٠م).

٣ - عبدالرحمن النقيب، وجمال الهنيدى : قراءات فى التربية الإسلامية (الرياض : مكتبة الرشيد، ٢٠٠٤م).

٤ - مجدى المهدى : تربية الإنسان العربى فى ضوء القرآن والسنة، القاهرة، دار الوفاء ٢٠٠١م.

٥ - علاء الدين أحمد كفافى: الصحة النفسية والإرث النفسى، دار النشر الدولى، الرياض ٢٠٠٣م.

٦ - على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، ط ٥، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦م.

٧ - محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام ، ط ٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٨٦م.

التربية الوطنية

تمثل الدراسات الاجتماعية الدراسة المتكاملة للعلوم الاجتماعية والإنسانيات بغرض تدعيم التنافس والنجاح فى الحياة المدنية، ومن خلال المنهج المدرسى توفر الدراسات الاجتماعية دراسة منسقة ومنظمة مستمدة من تخصصات عديدة مثل الأنثربولوجى وعلم الآثار والاقتصاد والجغرافيا والتاريخ والقانون والفلسفة والعلوم السياسية وعلم النفس والأديان وعلم الاجتماع، كل هذا يدرس جنبا إلى جنب مع محتوى مناسب من الدراسات الإنسانية والرياضيات والعلوم الطبيعية.

إن الغرض الأساسى للدراسات الاجتماعية يتمثل فى مساعدة الشباب على تطوير قدراتهم على اتخاذ قرارات شكلية وعقلية تخدم الصالح العام كمواطنين فى مجتمع ديمقراطى فى عالم ذابت المسافات بين أقطاره.

لذلك يوجد تركيز فى التربية نحو جعل التربية للمواطنة تركز على أهمية المشاركة فى اتخاذ القرارات، ليس فقط بالنسبة للقرارات المدرسية ولكن أيضا المشاركة فى عمليات التعليم والتعلم اليومية، ولذلك توجد مسئولية واضحة على المدارس لمساعدة الطلاب على تطوير التفكير النقدى من خلال مناقشة القضايا الاجتماعية المعاصرة.

وفى العالم المتقدم يتم إدخال البعد العالمى فى الدراسات الاجتماعية وذلك من خلال إدخال قضايا تؤثر فى الطلاب مثل ارتفاع درجة حرارة الأرض والهجرة غير الشرعية وتجارة السلاح وأسعار البضائع، وحتى يتمكن الطلاب من المشاركة الكاملة فى المجتمع العالمى فهم يحتاجون إلى فهم جوانب القانون القومى والدولى وآليات الأمم المتحدة والمعاهدات الدولية.

ومن المهم للدراسات الاجتماعية تدريس القضايا المتعلقة بالديمقراطية مثل دراسة أشكال الحكومات والنظم السياسية والقضائية، ويتم ذلك بطريقة تمكن الطلاب من تفهم ما هو عادل وما هو غير عادل وما هو صواب وما هو خطأ وأهمية التنمية المستدامة، وهذا يساعدهم على فهم أن

لديهم حقوقًا ومسئوليات مشتركة مع الآخرين حول العالم.

إن البعد العلمى للدراسات الاجتماعية يعطى الطلاب أساسا معقولا يحدد لهم الأساس الذى يبنون عليه نظام قيمهم ويقيمونه ويشجعهم على احترام حقوق وكرامة الآخرين فى الدول الأخرى وذلك من خلال احترام الاختلافات فى العرقيات والجنسيات والأديان، وهذا يساعد على خلق عالم أفضل.

هذا التطور الذى وصلت إليه الدراسات الاجتماعية لم يؤد إلى ظهور مجتمع إنسانى قائم على العدالة والتسامح كما تفترض هذه الدراسات، وإنما أدى إلى وجود مجتمع بشرى تقوم فيه كل المؤسسات والمنظمات الدولية والإقليمية بدور يؤدى إلى هيمنة النموذج الغربى على النماذج الأخرى ولاسيما أن هذه الدراسات الاجتماعية ولدت فى رحم هذا النموذج الغربى.

أما الإسلام فقد دعا إلى أن يقوم مجتمعه على أساس القاعدة الإيمانية المتمثلة فى عقيدة التوحيد التى تجمع بين المسلمين جميعا دون التفات إلى العوارض البشرية والبيئية المتنوعة، ولذلك فإن المجتمع الإسلامى لابد ان تحكمه شريعة الإسلام التى توجه المجتمع نحو الوحدة العقيدية والاجتماعية وترسم له الخصائص الأخلاقية التى تحافظ على المجتمع الإنسانى من أن يتحول إلى مجتمع التمزق والصراع والإلحاد والإباحية، أو ينتهى به التطور غير الموجه إلى مجتمع الغاب الذى يفقد فيه الإنسان الأمن والحفاظ على حقوقه وسمات آدميته المكرمة عند الله تعالى.

إن الدراسة الواعية للنظام الاجتماعى الإسلامى تجعلنا أمام حقيقة ساطعة وهى: أن المجتمع الإسلامى ليس مجتمعا مغلقا بل هو مجتمع مفتوح، لا يقيم الإسلام فيه العلاقات الاجتماعية العامة على أساس التعصب العنصرى أو الطائفى أو الدينى المغلق، وينطلق المجتمع الإسلامى فى ذلك من أن الناس كلهم عيال الله وأنهم سواء أمام الله وأنه لا فضل لأحد على أحد إلابالتقوى والعمل الصالح، وأن المسلمين وغيرهم يتساوون فى حقوقهم وواجباتهم أمام الشريعة. قال تعالى : ﴿ **يأأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة** ﴾ [النساء ١] وقال تعالى : ﴿ **لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى** ﴾ [البقرة ٢٥٦].

ولم تتمكن الدول الإسلامية من تفعيل هذا الدور الاجتماعى للإسلام وذلك لثلاثة عوامل، **أولهما**: أن معظم الأقطار الإسلامية، وإن لم يكن كلها، قد خضع للاستعمار الذى

عمد إلى تكوين وترسيخ قوى اجتماعية متشبعة بروح ثقافته وتتفق مصالحها مع مصالحه، وقد مكن الاستعمار هذه القوى من تولى السلطة السياسية شكليًا أو جزئيًا أثناء وجوده فى تلك الأقطار، ثم ورثت هذه القوى الحكم بعد نيل هذه الأقطار الاستقلال السياسى رسميا، **ثانيهما**: الوجود الإسرائيلى الذى له تأثيره السلبى على عملية التوحيد السياسى وكذلك استنفد هذا الوجود كثيرًا من طاقات أقطار العالم الإسلامى، **ثالثهما**: النظام الدولى الذى هو غير موات لتحقيق الوحدة الإسلامية ولا سيما القوى الغربية التى تفضل التعامل مع القوى الإسلامية باعتبارها دويلات صغيرة متفرقة.

ولكى يتمكن العالم الإسلامى من تخطى المأزق الاجتماعى الراهن فلابد من إعداد مناهج الدراسات الاجتماعية لتحقق الأهداف والغايات التالية:

- تنمية الروح الدينية فى المجتمع الإسلامى والمحافظة على القيم الخلقية الأصيلة فيه، بحيث يمكن بناء الفرد المسلم الصالح لنفسه ولمجتمعه.

- بناء الفرد الصالح المؤمن بربه والمعتز بدينه ووطنه وأمته وبنفسه، والمنسجم مع نفسه ومع المجتمع الذى يعيش فيه، والشاعر بأمنه واستقراره وكرامته وحريته وتقديره وقيمته فى الحياة والقادر على التفكير السليم والتصدى للواقع من خلال الحس والتفكير العقلى القائم على التخطيط والتنظيم وعلى النظرة للأمور نظرة كلية وعلى بحث الأمور من جوانب متعددة وشمولية.

- تدعيم الحياة الأسرية بكل ما من شأنه أن يزيد من قوتها وتماسكها واستقرارها ومن فرص التعاون والترابط بين أعضائها ومن توفير الضمانات الاجتماعية لأفرادها ضد المرض والعجز والبطالة والشيخوخة ومن قدرتها على تربية أطفالها وحسن رعايتهم.

- إصلاح أحوال المجتمع الإسلامى اجتماعيا وثقافيا وسياسيا بتعميم فرص التعليم وتحسين نوعه، ودفع الناس إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية وإزكاء رغبتهم فى تخطى جميع الحواجز التى يمكن أن تقف فى سبيل تقدمهم الاجتماعى وفى تغيير عاداتهم وتقاليدهم الفاسدة.

- إحداث تغيير جذرى فى العلاقات التى تقوم بين الجماعات وخلق أدوار اجتماعية فى المجتمع وتحويل المجتمع من مجتمع تقليدى يعيش فى ظل عادات وتقاليد وقيم متخلفة إلى مجتمع صناعى متقدم يعتمد على وسائل إنتاج متقدمة.

- معالجة المشكلات المترتبة على التنمية الاقتصادية، كمشكلة الهجرة من الريف إلى الحضر، ومشكلة سوء التوافق المهنى لدى أفراد المجتمع، وانتشار الظروف المؤدية إلى الجريمة وانحراف الأحداث.

- تدعيم القيم والاتجاهات الاجتماعية الإيجابية مثل روح المثابرة والاجتهاد والصبر والجد فى كسب الرزق والتعاون غير القائم على الأنانية، والتضحية فى سبيل المجموع وأداء الواجب وتحمل المسئولية والتوكل مع الأخذ بالأسباب واحترام القوانين والنظام .. إلى غير ذلك من القيم والاتجاهات الإيجابية.

أ. د. عبد الناصر زكى بسيونى

مراجع للاستزادة :

1 - National council for Social Studies (2004): Curriculum Standards for Social Studies: Silver Spring, Meryland http:// www. socialstudies.or .

2 - http:// www. itscotland.org.uk

3 - http:// www. citizenship-global.org.uk

٤ - محسن عبد الحميد : الإسلام والتنمية الاجتماعية: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة قضايا الفكر الإسلامى (٣) ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م. ص ٧١، ٧٢.

٥ - عمر التومى الشيبانى: التربية وتنمية الذات والتوزيع الإعلان، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ١٨ - ٢٠.

٦ - التربية وتنمية المجتمع العربى: ليبيا، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٨٥ -٨٨.

التسامــح

على المستوى الأخلاقى والقيمى طرح الإسلام مجموعة من المبادئ والمثل التى سار عليها الرسول ﷺ باعتباره الأسوة الحسنة والقدوة الطيبة والنموذج الأعلى، بما كرمه به ربه من خصوصية السلوك، حتى صار قرآنا يمشى على الأرض، فكان ذا خلق عظيم، وكان بالمؤمنين رؤوفًا رحيمًا، ولم يكن فظًا ولا غليظ القلب، بل ألَّف حوله القلوب، وجمع من حوله خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر.

من هذا المنطلق جاءت منظومة القيم الأخلاقية التى نقف منها على قيمة التسامح وقبول الآخر بدءًا من صيغ الجدل بالحسنى، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة دون قهر أو إجبار، والدعوة إلى السلم إذا جنح إليها الأعداء، وإتباع الحسنة السيئة لكى تمحوها، ومخالقة الناس بالحب دون كراهية أو عدوان، وتقنين صيغ العلاقة مع الآخر من واقع مسلك العهد النبوى والخلافة الراشدة.

من هنا اتسعت رحابة قيمة التسامح فى الإسلام حين ارتقت على كل صور الخصومة واللدد فى العلاقة، فحدد الرسول ﷺ آية المنافق بالكذب، والخيانة، والفجور فى الخصومة، كما حدد مفاهيم الإحسان والإيمان، وحب الخير للآخر، والنصح له دون استعلاء أو كبرياء أو تعنت.

وامتد التسامح إلى العدل والمساواة فى قبول الآخر، بعيدًا عن التعصب أو رابطة الدم التى حلت محلها الرابطة الروحية، فكان سلمان الفارسى واحدًا من آل البيت بقياس الإسلام؛ كما نص على ذلك المصطفى ﷺ وكان مثله بلال الحبشى وصهيب الرومى وغيرهم ممن شملتهم أخوة الإسلام.

بل اتسعت دائرة التسامح حتى مع المشرك؛ إذا طلب الإجارة من المسلم فعليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه أو يسمع كلام الله، إلى غير ذلك من حدود دائرة العلاقة الفضفاضة التى تستوعب كل علاقات الإنسان فى أنقى مشاهدها مع أخيه الإنسان.

ويرتبط بالتسامح دعوة الإسلام إلى العفو

والصفح عند المقدرة، وهو ما يزيد العلاقات البشرية صفاءً ويهدئ من نيران الثأر التى ابتلى بها المجتمع الجاهلى وأخمدها الإسلام، وهو العفو المطلق الذى سنّه المصطفى ﷺ حين فتح مكة، وكان من حقه أن ينتقم من أهلها الذين أخرجوه من أعز البلاد على نفسه، ومع هذا أطلق سراحهم جميعًا وأمنهم على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم.

وهو الصفح الذى أمر به المسلمون جميعًا فى كل المواقف بما يضمن حسن مسيرة العلاقة الإنسانية يقول تعالى : ﴿ **فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره** ﴾ [البقرة ١٠٩].

وكان لابد لقيمة التسامح فى الإسلام أن تنصهر فى بوتقة من القيم الإسلامية، كى تدعمها وتقوى أركانها لتصير مصدر قوة وملمح ثبات، ومن هذه القيم صفتا الأمانة والعدل التى دعى الإنسان مرارًا إلى الالتزام بهما بدءًا من رد الأمانات إلى أهلها إلى الحكم بين الناس بالعدل، فأصبح رد الأمانات مدخلا إلى الاطمئنان والسلام بين البشر، كما ظل ضامنًا لحسن النوايا والمقاصد، كذلك أصبح نشر العدل بين الناس والنهى عن الظلم الذى أهلك بعض الأقوام من طغيان الأقوياء على حساب الضعفاء، وسيادة قانون الغاب والفوضى، مدخلاً إلى التحول إلى القوة المنظمة التى تأخذ للضعيف حقه من القوى، وتفرض على القوى مراعاة البعد الإنسانى فى حواره مع الآخر.

الأمانة والعدل يقفان على النقيض من مطلق الخيانة والظلم، وهما آفة البشرية وأساس الصراع ومدخل التدهور والفساد، فشيوع الخيانة يعنى بداية الانهيار الاجتماعى، ومثله الظلم واستلاب حقوق الناس فى غيبة القانون وصحة العلاقات.

أ.د. عبد الله التطاوى

مراجع للاستزادة :

١- القيم الإنسانية والروحية فى الإسلام. د. محمد مصطفى حلمى.
٢- اشكال الصراع فى القضية العربية (جـ ٢ عصر الإسلام د. عبد الله التطاوى).
٣- العصر الإسلامى د. شوقى ضيف.
٤- عظمة الرسول «ﷺ». عطية الإبراشى.
٥- عبقرية محمد : عباس محمود العقاد.

التعـــاون

التعاون طبيعة بشرية، وفضيلة إنسانية سامية، يظاهر فيها الإنسان أخاه بالنصح والإرشاد، ويعينه على طاعة ربه، واجتناب معاصيه، ويساعده على قضاء حوائجه، وتفريج كربته، قال تعالى : ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾ [المائدة ٢] ولا يمكن للأفراد فى المجتمع أن يستغنى أحدهم عن الآخر، ولا أن يستقل بعضهم عن بعض، لما تحتاجه الحياة من وحدات تتناول المنافع، وتتعاون فى المصالح العامة التى لا يستغنى عنها جميع الأفراد، وبذلك يتكوّن المجتمع الإنسانى، وهو الوضع الفطرى والطبعى للبشرية، وقد تطغى بعض العوامل الشخصية، وتيارات الانحراف، التى تفكك هذا الترابط وتمزق هذا التعاون، يقاومها بقوة رباط قوى فى الأخوة الإنسانية وهو العقيدة الإيمانية، التى تقوم على أقوى صلة فى النسب وهى الأخوة الإسلامية ومبادئ الخير والرحمة، قال تعالى: ﴿ **إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون** ﴾ [الحجرات ١٠]، وكما ورد فى الحديث الشريف: «المسلم أخو المسلم: لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يكذبه، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه» بل حث الإسلام على الأخوة الإنسانية فلم يخاطب الله تعالى الناس بالإسلام ولا بالإيمان، وإنما خاطب الناس جميعًا مهما اختلفت عقيدتهم بالتعاون والتراحم والمحبّة؛ لأنهم يرجعون إلى أصل واحد ونفس واحدة خلق منها زوجها، قال تعالى : ﴿ **يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً** ﴾ [النساء ١].

وتقتضى الأخوة الإسلامية التعاون الاجتماعى بين المسلمين، والتعاون الإسلامى فى المجتمع يتحقق بإيمان الأفراد بمسئولية بعضهم عن بعض، فيعتقد كل مسلم أنه يتحمل تبعات أخيه، ويعتنى بمسئوليته، فإذا ما أساء أحدهما أو أحسن، فتكون الإساءة والإحسان لنفسه ولأخيه معًا، قال تعالى : ﴿ **وليحملن أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم**

وليُسئلن يوم القيامة عما كانوا يفترون﴾ [العنكبوت ١٣]، وعلى هذا النحو من التعاون الاجتماعى تتكون المجتمعات الراقية والمتحضرة فى عزة وكرامة لها هيبتها، فلا تخضع لغيرها أو تذل له، لأنها تعتمد على قوتين: قوة تتعلم الخير والفضيلة وتدعو إليها بصدق وإخلاص، والأخرى تمتثل لها وتستمع بصدر منشرح ولسان شاكر وبسلوك قويم، وبهذين القوتين تقوى روح التعاون وتهيمن على مصالح المجتمع المشتركة، قال تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ [آل عمران ١١٠] وقال تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ [آل عمران ١٠٤].

أما الاستجابة والطاعة ابتغاء مرضاة الله تعالى فى قوله تعالى: ﴿فبشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ [الزمر١٧ - ١٨]، وقال تعالى: ﴿ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم وأشد تثبيتاً * وإذاً لآتيناهم من لدنا أجراً عظيماً * ولهديناهم صراطًا مستقيماً﴾ [النساء ٦٦ - ٦٨]، فإذا تراخت قوة الدعوة فى مسئوليتها وانحرفت عن مصالح الجماعة تلبية للأهواء، تصدع كيان التعاون وتمزق التضامن، قال تعالى: ﴿كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ [المائدة ٧٩]، وكذلك إذا انهارت قوة الاستماع، فلم تقبل النصح والإرشاد، تصدع بنيان التعاون الاجتماعى، قال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً﴾ [النساء ٦١] وقال سبحانه: ﴿وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾ [البقرة ٢٠٦]، ولن يتحقق التعاون فى المجتمع إلا إذا كانت الاستجابة قوية وتامة من القوتين، قوة الدعاة وقوة المتلقين، فيخلصون جميعًا فى الاتباع والاستجابة، قال تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ [الأنفال ٢٤].

وأما التعاون المادى، وهو حاجة المجتمع إلى الحرف العملية المتنوعة التى تقتضيها متطلبات الحياة من الزراعة والصناعة والتجارة، فالإسلام يحث على التعاون فى توفيرها للمجتمع حتى يظل كريمًا عزيزًا لا يخضع فيها لغيره، ويستغنى عن أن يمد يده إليه فى ذلة وانكسار؛ لذلك يجب على الحكام والرعية معًا توفيرها بالتعاون بين الفئات المختلفة على سبيل فرض الكفاية، وإلا وقعت الأمة كلها فى الإثم والمعصية، لأنها ستمكن

الدول الأخرى ذات الصناعات والزراعات والتجارات المتقدمة أن تتخذ كل السبل للتدخل فى شئونها الداخلية ونظمها، والاستيلاء على خيرات بلادها وطاقاتها الأولية لاستغلالها فى صناعاتها وتجارتها، وتقتضى مسئولية التقصير أن تكون فريضة عينية على الفئات المختلفة، لأن مقاييس العقل والدين تلزمهم بهذا المقياس، «ما لا يتم الواجب إلا به فهو اجب» وبذلك تتحقق العزة للجماعة الإسلامية، قال تعالى : ﴿ **ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون** ﴾ [المنافقون ٨]، وليس فى هذا الوجوب تقييد للحرية فى الملكية وإنما هو توجيه يستدعيه التعاون فى المجتمع وما تقتضيه حاجة البلاد، فهذا ما يمكنها من حريتها الكاملة، قال تعالى : ﴿ **آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه** ﴾ [الحديد ٧] وقد حث القرآن الكريم المسلمين على العمل بالزراعة والصناعة والتجارة ورغب فيها وجعلها من الأعمال الصالحات؛ لأنها تقوم على القيم الإسلامية السامية، وقَعَّد لها ووضع أصولها الفقه الإسلامى.

وأما التكافل المادى فى التعاون الإسلامى وهو تفريج الكرب عن المكروبين، وقضاء حوائج الفقراء والمحتاجين، وتحقيق المصالح العامة التى تنهض بالأمة، وتحقق لها الكفاية فى الإنتاج لتوفير مقتضيات المجتمع المادية واليومية، فلا يتم ذلك إلا بالمال والمهارة فى تنميته، وهما الوسيلة الوحيدة والأداة الفعالة للتعاون الاجتماعى والتكافل الإسلامى، وبهما تتحقق السعادة والعزة من علم وصحة وقوة وعمران وسلطان وتقدم، قال تعالى : ﴿ **المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً** ﴾ [الكهف ٤٦] وقد أمر الله تعالى بتحصيله من مصادر طيبة حلال، وأن ننفقه فى مصارفه الطيبة بلا إسراف ولا تقتير، قال تعالى : ﴿ **والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما** ﴾ [الفرقان ٦٧]، وقال أيضًا : ﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً** ﴾ [الإسراء ٢٩]، كما حرم أكلها بالباطل قال تعالى : ﴿ **ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقًا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون** ﴾ [البقرة ١٨٨]، كما أوجب الحجر على السفهاء لحفظ أموالهم وتنميتها لمصلحة المجتمع، قال تعالى : ﴿ **ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياماً** ﴾ [النساء ٥]، كما حرم الشح والبخل والكنز للمال، قال تعالى : ﴿ **ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم** ﴾ [آل عمران ١٨٠].

وقال تعالى : ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ [التوبة ٣٤] ويحذر الرسول الكريم من الشح بقوله ﷺ: «وإياكم والشح فإنما هلك من كان قبلكم بالشح، أمرهم بالقطيعة فقطعوا، وأمرهم بالبخل فبخلوا، وأمرهم بالفجور ففجروا» وفى رواية: «حملهم على أن يسفكوا دماءهم ويستحلوا محارمهم»، وعن أبى قتادة رضي الله عنه: قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من سره أن ينجيه الله من كرب يوم القيامة فلينفس عن معسر أو يضع له» وعن ابن عمرو - رضى الله عنهما - عن النبى ﷺ قال: «أحب الناس إلى الله تعالى أنفعهم للناس، وأحب الأعمال إلى الله تعالى سرور تدخله على مسلم، تكشف عنه كربة، أو تقضى عنه دينًا، أو تطرد عنه جوعًا، ولأن أمشى مع أخ فى حاجة له أحب إلىّ من أن أعتكف فى هذا المسجد - يعنى مسجد المدينة - ومن كف غضبه ستر الله عورته، ومن كظم غيظه، ولو شاء أن يمضيه أمضاه، ملأ الله قلبه رجاء يوم القيامة، ومن مشى مع أخيه فى حاجة حتى يثبتها له ثبت الله قدمه يوم تزل الأقدام».

فالتعاون فى الإسلام يعين على إنجاز الأعمال الكبيرة التى لا يقدر عليها الأفراد، وينزع شعور العجز من الأفراد لتحل محلها القوة والعزة، وهو من أقوى الوسائل فى مواجهة الأخطار الهدامة، فهو أساس التقدم والإنتاج والتفوق، ينشر المساواة بين المجتمع، وينزع الحقد من القلوب، ويشيع الألفة والمحبة بين الناس، ويقوى أواصر الأخوة الإسلامية، لأنه يحقق سنة الله فى خلقه حين جعلهم خلفاء فى الأرض.

أ.د. على على صبح

مراجع للاستزادة:

١ - مقدمة ابن خلدون: ٤١، ٤٢.

٢ - د. على صبح : التصوير القرآنى للقيم التشريعية والخلقية. المكتبة الأزهرية، للتراث، القاهرة ١٩٩٨م.

٣ - صحيح مسلم: ١٥٦٣.

٤ - الطبرانى: المعجم الكبير ٤٥٣/١٢.

التفكــــر

هو عمل عقلى عام، يطلق على جملة أمور منها: التصور والتذكر والحكم، وقد جاء «التفكر» فى القرآن الكريم، فى حوالى ثمانية عشر موضعًا، وكلها فى الحث على إعمال العقل فى النفس وفى الكون وفى كل الأمور، نظرًا وتدبرًا وتمييزًا، مثل إشارة القرآن الكريم إلى الصادقين المتفكرين من المؤمنين فى قول الله تعالى:

﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ [آل عمران ١٩١].

والتفكر فى خلق الكون بكل ما فيه، إنما هو عبادة أمر الله تعالى بها، لكن غفل عنها كثير من المؤمنين، حتى أوشكت على الاندثار، مع أنها عبادة قلبية تمارس بالقلب من أجل إصلاحه، وقد تشارك فيها العين.

وكانت هذه العبادة هى منهج الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا سيما نبينا المصطفى ﷺ، الذى واظب عليها حتى صارت صفة ملازمة له؛ لأنها الطريق إلى معرفة الله عز وجل، ولأنها أيضا تعدّ نوعًا من أعظم العبادات فَبِها يُحَبُّ الله عز وجل، وبها تترك المعاصى، وبواسطتها يرق القلب وتقوى البصيرة.

ومعرفة الله تعالى نوعان:

الأول: معرفة إقرار بوجوده، وهذه يشترك فيها البرّ والفاجر، فكل الناس يقولون: الله موجود، وليست هذه المعرفة هى المقصودة هنا.

الآخر: معرفة حياء ومحبة وشوق وأنس واتصال ورغبة ورهبة وخشية وإقبال، وهذه المعرفة هى المقصودة بعبادة التفكر.

ويرى الإمام الغزالى أن الفكر هو إحضار معرفتين فى القلب، ليستثمر المرء منها معرفة ثالثة، فمن مال إلى العاجلة مثلا، وآثر الحياة الدنيا، وأراد أن يعرف أنّ الآخرة أولى بالإيثار من العاجلة، فله طريقان:

أحدهما: أن يسمع من غيره أن الآخرة أولى بالإيثار من الدنيا، فيقلده ويصدّقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة؛ اعتمادًا على مجرّد قوله، وهذا يسمى تقليدًا ولا يسمى معرفة.

والطريق الآخر: أن يعرف أن الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة هى الأبقى. فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة وهو أن الآخرة هى الأولى بالإيثار. ولا يمكن تحقق تلك المعرفة إلا بالمعرفتين السابقتين؛ فإحضار المعرفتين السابقتين فى القلب، للتوصل به إلى المعرفة الثالثة، يسمى تفكرًا واعتبارًا وتذكرًا ونظرًا وتأملاً وتدبرًا.

أما التأمل والتدبر والتفكر، فعبارات مترادفة على معنى واحد، ليس تحتها معان مختلفة.

وأما ثمرة الفكر: فهى العلوم والأحوال والأعمال، ولكنّ ثمرته الخاصة العلم لا غير؛ نَعَم: إذا حصل العلم فى القلب تغيّر حال القلب، وإذا تغيّر حال القلب تغيّرت أعمال الجوارح؛ فالعمل تابع الحال، والحال تابع العلم، والعلم تابع الفكر. فالفكر إذن هو المبدأ والمفتاح للخيرات كلها، وهذا هو الذى يكشف لك فضيلة التفكر، وأنه خير من الذكر والتذكر، لأن الفكر ذكر وزيادة، وذكر القلب خيرمن عمل الجوارح، بل كان شرفُ العَمل لما فيه من الذكر؛ إذن فالتفكر أفضل من جملة الأعمال.

ولذلك قيل: تفكر ساعة خير من عبادة سنة، فقيل هو الذى ينقل من المكاره إلى المحابّ، ومن الرغبة والحرص إلى الزهد والقناعة. وقيل: هو الذى يحدث مشاهدة وتقوى؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿ **لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا** ﴾ [طه ١١٣].

أما مجارى الفكر: فإن الفكر قد يجرى فى أمر يتعلق بالدين، وقد يجرى فيما يتعلق بغير الدين. والمقصود بالدين هنا: المعاملة التى بين العبد وبين الرب تعالى. فجميع أفكار العبد: إما أن تتعلق بالعبد وصفاته وأحواله، وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله.

وما يتعلق بالعبد: إما أن يكون نظرًا فيما هو محبوب عند الرب تعالى، أو فيما هو مكروه. وما يتعلق بالرب: إما أن يكون نظرًا فى ذاته وصفاته وأسمائه الحسنى، وإما أن يكون فى أفعاله وملكه وملكوته وجميع ما فى السموات والأرض وما بينهما.

وكل واحد مما هو مكروه عند الله أو محبوب ينقسم، إلى ظاهر: كالطاعات والمعاصى، وإلى باطن: كالصفات المنجيات والمهلكات التى محلها القلب.

أما فيما يختص بالفكر فى جلال الله وعظمته وكبريائه، ففيه مقامان:

المقام الأعلى للفكر فى ذاته وصفاته ومعانى أسمائه. وهذا مما مُنِعَ منه؛ حيث

قيل: تفكروا فى خلق الله تعالى، ولا تفكروا فى ذات الله، وذلك لأن العقول تتحير فيه، فلا يطيق مدّ البصر إليه إلا الصديقون، ثم لا يطيقون دوام النظر، بل إن سائر الخلق أحوال أبصارهم بالإضافة إلى جلال الله تعالى، كحال بصر الخفّاش بالإضافة إلى نور الشمس؛ فإنه لا يطيقه البتة، بل يختفى نهاراً، وإنما يتردد ليلا ينظر فى بقية نور الشمس إذا وقع على الأرض.

وأحوال الصديقين كحال الإنسان فى النظر إلى الشمس؛ فإنه يقدر على النظر إليها، ولا يطيق دوامه، ويخشى على بصره لو أدام النظر. وكذلك النظر إلى ذات الله تعالى، يورث الحيرة واضطراب العقل. فالصواب إذن ألا يتعرض لمجارى الفكر فى ذات الله سبحانه وصفاته؛ فإن أكثر العقول لا تحتمله، بل القدر اليسير الذى صرّح به بعض العلماء وهو:

أن الله تعالى مقدّس عن المكان، ومنزه عن الأقطار والجهات، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه، ولا هو متصل بالعلم، ولا هو منفصل عنه. قد حيّر عقول أقوام حتى أنكروه؛ إذ لم يطيقوا سماعه ومعرفته، ولذلك أوحى الله تعالى إلى بعض أنبيائه: لا تخبر عبادى بصفاتى فينكرونى، ولكن أخبرهم عنى بما يفهمون.

المقام الثانى وهو النظر فى أفعاله ومجارى قدره وعجائب صنعه وبدائع أمره فى خلقه؛ فإنها تدل على جلاله وكبريائه وتقدّسه وتعاليه، وتدل على كمال علمه وحكمته، وعلى نفاذ مشيئته وقدرته، فينظر إلى صفاته من آثار صفاته، فإنا لا نطيق النظر إلى صفاته، ولا شك أننا نطيق النظر إلى الأرض مهما استنارت بنور الشمس.

كيفية التفكر فى خلق الله تعالى:

كل ذرة من الذرات من جوهر وعرض، وصفة وموصوف، ففيها عجائب وغرائب تظهر بها حكمة الله وقدرته وجلاله وعظمته. وإحصاء ذلك غير ممكن؛ لأنه لو كان البحر مداداً لذلك لنفد البحر قبل نفاد شىء منه.

فالموجودات المخلوقة منقسمة إلى : **ما لا يعرف أصلها**، فلا يمكننا التفكر فيها، وكم من الموجودات التى لا نعلمها، كما قال تعالى : ﴿ **ويخلق ما لا تعلمون** ﴾ [النحل ٨] وقال سبحانه: ﴿ **سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون** ﴾ [يس ٣٦]. وإلى **ما يعرف أصلها** وجملتها ولا يعرف تفصيلها، فيمكن أن نتفكر فى تفصيلها، وهى منقسمة إلى ما أدركناه بحسّ البصر وإلى ما لا ندركه بالبصر: فالذى لا ندركه بالبصر، هو مثل الملائكة والجن

والشياطين والعرش والكرسى وغير ذلك. ومجال الفكر فى هذه الأشياء مما يضيق ويغمض؛ فلنعدل إلى الأقرب إلى الأفهام، وهى:

المدركات بحسّ البصر؛ وهى مثل السموات السبع والأرض وما بينهما. فالسماوات مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها وحركتها ودورانها فى طلوعها وغروبها. والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها ومعادنها وأنهارها وبحارها وحيوانها ونباتها، و ما بين السماء والأرض وهو الجوّ مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعدها وبرقها وصواعقها وعواصف رياحها، وجميع ذلك مجال الفكر.

فلا تتحرك ذرة فى السماوات ولا فى الأرض، إلا والله تعالى هو محركها، وربما كان فى حركتها ألف حكمة وحكمة، وكل ذلك شاهد لله تعالى بالوحدانية، ودال على جلاله وكبريائه، وهى الآيات الدالة عليه، ولذا حث القرآن الكريم على التفكر فى هذه الآيات، حيث قال تعالى : ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب** ﴾ [آل عمران ١٩٠].

أ.د. عبد اللطيف محمد العبد

مراجع للاستزادة:

١- مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز. مادة «فكر» طبع وزارة التربية والتعليم بمصر (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٢- د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ٣١٧/١، ط١، ١٩٧١م دار الكتاب اللبنانى - بيروت.

٣- محمد فريد وجدى: دائرة معارف القرن العشرين ٣٥٨/٧ طبعة ١٩٧١م - بيروت.

٤- عمرو خالد : عبادة التفكر، ص٨، ١٠، ١٢ ومواضع أخرى. ط١ (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م) الدار العربية للعلوم ، أريج بالقاهرة.

٥- الإمام الغزالى : إحياء علوم الدين ٤٢٣/٤ - ٤٤٨ المكتبة التجارية الكبرى بمصر «دون تاريخ».

٦- د. يوسف كرم: المعجم الفلسفى - طبع ١٩٦٦م القاهرة.

٧- العجلونى : كشف الخفاء ومزيل الإلباس - تصحيح الخالدى ط ١ (١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م) دار الكتب العلمية، بيروت.

التقـــوى

التقوى اسم مأخوذ من الفعل (وقى) والتاء مبدلة من الواو، يقال: وقاه بمعنى حفظه، هذا من حيث التفسير اللغوى ويقول الراغب الأصفهانى فى تفسير الكلمة اصطلاحًا: التقوى جعل النفس فى وقاية مما يخاف، ثم يسمى الخوف تارة تقوى، والتقوى خوفا... وصارت التقوى فى تعريف الشرع حفظ النفس عما يؤثم، وذلك بترك المحظور، ويتم ذلك بترك بعض المباحات، لما روى (الحلال بيِّن والحرام بيِّن ... كالراعى يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه) ويقول الراغب عن المعانى التى جاءت عليها التقوى فى القرآن الكريم، وإنها تأتى تارة بمعنى الخوف والخشية كما فى قوله عز وجل:

﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم﴾ [الحج ١] وكما فى قوله سبحانه: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده، ولا مولود هو جاز عن والده شيئا﴾** [لقمان ٣٣] وتأتى بمعنى العبادة كما فى قوله تعالى: **﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون﴾** [النحل ٢] أى فاعبدون، وبمعنى ترك المعصية كما فى قوله عز وجل **﴿وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾** [البقرة ١٨٩] أى لا تعصوه، وبمعنى التوحيد، كما فى قوله سبحانه: **﴿أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى﴾** [الحجرات ٣] أى للتوحيد. وبمعنى الإخلاص كما فى قوله تعالى: **﴿ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب﴾** [الحج ٣٢].

والقرآن الكريم حدث عن الوسائل التى تؤدي إلى اكتساب صفة التقوى حتى تصبح سلوكا ملازما للإنسان، ومن هذه الوسائل الصيام، يقول عز وجل: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾** [البقرة ١٨٣] ومنها الحرص على إقامة العدل وتنفيذ حد القصاص فى العقوبات، يقول تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى﴾** [البقرة ١٧٨] ثم يقول سبحانه: **﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون﴾** [البقرة ١٧٩].

ومن حديث القرآن الكريم ما يبين الثمار

المترتبة فى اكتساب صفة التقوى، وهى ثمار دنيوية وثمار أخروية، ومن هذا الحديث ما جاء فى قوله تعالى: ﴿**إن المتقين فى جنات ونهر * فى مقعد صدق عند مليك مقتدر**﴾ [القمر ٥٤ - ٥٥] وما جاء فى قوله عز وجل: ﴿**إن المتقين فى جنات وعيون * آخذين ما آتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين**﴾ [الذاريات ١٥ - ١٦].

وفى القرآن الكريم حديث عن المتقين وصفاتهم التى يتصفون بها، وجعلتهم جديرين بأن يتصفوا بصفة التقوى، ومن هذا الحديث الوصفى ما جاء فى قوله تعالى : ﴿**ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون * أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾ [البقرة ٣ - ٥] وما جاء فى قوله عز وجل: ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين * الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين * والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون * أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين**﴾ [آل عمران ١٣٣ - ١٣٦].

ومن حديث القرآن الكريم ما يبين أن التقوى هى الطريق الموصل إلى اتساع الأرزاق، وإلى أن تكون هذه الأرزاق مشمولة بالبركات، كما جاء فى قوله سبحانه: ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**﴾ [الأعراف ٩٦] وكذلك فإن فى القرآن الكريم ما يبين أن التقوى هى الأساس الذى تبنى عليه الأعمال الصالحة حتى تكون مقبولة عند رب العالمين، كما قال عز وجل: ﴿**إنما يتقبل الله من المتقين**﴾ [المائدة ٢٧] وكما قال تعالى: ﴿**فأما من أعطى واتقى * وصدق بالحسنى * فسنيسره لليسرى**﴾ [الليل ٥ - ٧].

وفى السنة النبوية المطهرة بيان شامل عن التقوى من خلال أحاديث متعددة للنبى ﷺ، ومن هذه الأحاديث ما يبين النهى عن فعل بعض المعاصى، ومن ذلك النهى عن الظلم والشح، كما فى قوله ﷺ: «**اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم**» ومنها ما يدعو إلى فعل بعض الطاعات التى تأتى دليلاً على تنفيذ الأمر بالتقوى، كما فى قوله ﷺ: «**اتقوا الله ربكم، وصلوا خمسكم، وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم، وأطيعوا ذا أمركم، تدخلوا جنة ربكم**».

ومنها ما يوجه إلى أن التقوى وسيلة من وسائل النجاة من النار، كما جاء فى قوله ﷺ: **«اتقوا النار ولو بشق تمرة، فمن لم يجد فبكلمة طيبة»** ومنها ما يوجه إلى التخلق بصفة التقوى على كل حال وفى أى مكان، كما جاء فى قوله ﷺ: **«اتق الله حيثما كنت وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن».**

ومنها ما يوجه إلى تحقيق التقوى فى التعامل مع الآخرين، وذلك بأن يكون التعامل قائما على العدل والإحسان، كما جاء فى قوله ﷺ: **«اتقوا الله واعدلوا فى أولادكم»** وفى قوله ﷺ: **«اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم».**

ومنها ما يبين الدرجة المثلى فى تحقيق صفة التقوى، كما جاء فى قوله ﷺ: **«لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع مالا بأس به حذراً مما به البأس».**

وهكذا فإن التقوى فى الحضارة الإسلامية تمثل معلمًا بارزًا من معالم التربية الإيمانية للنفس البشرية، تلك التربية التى تجعلها ملازمة لصراط الله تعالى المستقيم، الذى يعنى الالتزام بالمعروف والفضائل، مع اجتناب المنكرات والرذائل، وبذلك تستقيم الحياة، وتؤتى ثمارها الطيبة فى الدنيا، وهى تلك الثمار التى تجعل الحياة صالحة لا مكان فيها للآثام والمفاسد، هذا فضلاً عن تلك الثمار التى يجتنبها المتقون فى الآخرة من الفوز بجنات النعيم. إن هذا الجانب التقويمى التربوى هو الذى جعل الأمة الإسلامية أهلاً لهذا الثناء الإلهى الذى جاء فى قوله عز وجل: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾** [آل عمران ١١٠].

أ.د. طه مصطفى أبو كريشة

مراجع للاستزادة:

١ - المفردات فى غريب القرآن - للراغب الأصفهانى - مادة (وقى).
٢ - فتح البارى على صحيح البخارى حديث (١٤١٧).
٣ - صحيح مسلم حديث (١٦٢٣، ٢٥٧٨).
٤ - سنن أبى داود حديث (٥١٥٦).
٥ - سنن الترمذى حديث (٦١٦، ٢٠٥٣، ٢٤٥١).

تكريم المتعلم والمعلم

منزلة المتعلم منزلة سامية ومكانة عالية ذلك أنه يكتسب الخير ويسعى إلى الفضل ويطلب ما أمر الله به، ويقوم بما حث الرسول ﷺ وينال ما وعد به من الأجر والخير من مثل: «**من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع**». وإذا كان رسول الله ﷺ قد ضرب المثل للعلم والمعلم والمتعلم فى قوله: «**مثل مابعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير..**» فمثل العلم والدين بالغيث ومثل العلماء والمعلمين بالأرض الصالحة الطيبة، ومثل المتعلمين بالنبات الطيب الذى ينتفع به الإنسان والحيوان. فإنه ﷺ فى أحاديث أخرى يزيد هذا الأمر وضوحا ويزيد هذه المنزلة علوا وسموا. بذلك الوعد العظيم بالأجر الكريم لمن كانت عنده فتاة فأحسن تأديبها وتعليمها، وكانت له أمة مملوكة فأعتقها وتزوجها قال رسول الله ﷺ: «**ثلاثة لهم أجران؛ رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد ﷺ، والعبد المملوك إذا أدى حق الله وحق مواليه، ورجل كانت عنده أمة فأدبها وأحسن تأديبها، وعلمها فأحسن تعليمها، ثم أعتقها فتزوجها فله أجران**» والمتعلم هو أداة حفظ العلم ونقله من جيل إلى جيل ومن مكان إلى آخر ولذلك شرعت الرحلة فى طلب العلم ونشره حتى كان الطلاب يرتحلون فى المسألة الواحدة من العراق إلى المدينة، ومنها إلى الشام أو مصر أو غير ذلك فقد روى أبو داود من طريق عبيد الله بن بريدة أن رجلا من الصحابة رحل إلى فضالة بن عبيد وهو بمصر فى حديث، وروى الخطيب عن عبيد الله بن عدى قال: بلغنى حديث عند علىٍّ فخفت إن مات ألا أجده عند غيره فرحلت حتى قدمت عليه العراق .. إلى غير ذلك من الوقائع المتكررة.

وعن أبى هريرة رضي الله عنه قال: إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان فى كتاب الله ماحدثت حديثا، ثم تلى قوله تعالى: ﴿**إن الذين يكتمون ماأنزلنا من البينات والهدى من**

بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون * إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾ [البقرة ١٥٩-١٦٠] إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل فى أموالهم، وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله ﷺ يشبع بطنه ويحضر ما لا يحضرون، ويحفظ ما لا يحفظون».

قال ابن حجر : أبو هريرة أحفظ من روى الحديث فى عصره، وقد كان ابن عمر يترحم عليه فى جنازته ويقول : كان يحفظ على المسلمين حديث النبى ﷺ. وأخرج البخارى فى التاريخ، والبيهقى فى المدخل، من حديث محمد بن عمارة بن حزم أنه قعد فى مجلس فيه مشيخة من الصحابة بضعة عشر رجلا، فجعل أبو هريرة يحدثهم عن رسول الله ﷺ وسلم الحديث فلا يعرفه بعضهم، فيراجعون فيه حتى يعرفوه، ثم يحدثهم بالحديث كذلك حتى فعل مرارا، فعرفت يومئذ أن أبا هريرة أحفظ الناس».

وأخرج أحمد والترمذى عن ابن عمر أنه قال لأبى هريرة كنت ألزمنا لرسول الله ﷺ وأعرفنا بحديثه، قال الترمذى حسن. وقد دعا رسول الله ﷺ لأبى هريرة بالحفظ كما دعا لابن عباس بالفقه والتفسير وماذاك إلا لبيان فضل المتعلم وعلو منزلته ومكانته وإلا لما نال هذا الشرف من رسول الله ﷺ، فعن أبى هريرة رضي الله عنه قال : قلت يارسول الله : إنى أسمع منك حديثا كثيرا أنساه، قال : أبسط رداءك فبسطته قال : فغرف بيديه ثم قال : ضمه فضممته».

وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : دعانى رسول الله ﷺ فمسح على ناصيتى وقال : «**اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل**» وهذه الدعوة مما تحقق إجابة النبى ﷺ فيها لما علم من حال ابن عباس فى معرفة التفسير والفقه فى الدين رضي الله عنه.

هذا وقد علمنا أن على المتعلم أن يتحلى بمكارم الأخلاق ومحاسن الصفات وذلك بأن يتواضع لمعلمه ولايتكبر عليه، وأن يخلص فى طلب العلم، وأن يتفرغ له من شواغل الدنيا والأهل والوطن، وأن يراعى الإلمام بكل الفنون جملة ولايتبحر إلا فيما يتخصص فيه أو يسير فى ذلك على التدريج فلا يدخل فى علم حتى يتمم ماقبله، وأن يبتعد عن الخلاف حتى لايتشوش فكره ولايغيب عقله، وأن يعرف أن مقصد العلم معرفة الله وعبادته وأن ذلك هو الباقى والأفضل فيحرص على ذلك مهما كان.

أما المعلم فإنه يكتسب منزلته ومكانته من العلم الذى يقوم به، والأثر الذى يتركه، والدور الذى يؤديه فى المجتمع، وهى منزلة سامية، ومكانة عالية ذلك أن المعلم يغذى الأرواح والعقول، ويبنى الأفئدة والقلوب، والمعلم خليفة النبى والرسول حيث يؤدى وظيفته ويبلغ رسالته.

والمعلم كالطبيب الذى يعالج المرضى ويشفى المصابين لأنه يهدى الضال، ويرشد الحيران، وينير الظلام، ويكشف الطلاسم ويفتح المغاليق.

والمعلم كالغيث يحيى الأرض بعد موتها، وينبت الخير فيها، ويهوى الناس إليه، ويشدون الرحال إليه طلبًا لما عنده من الرأى والخير، وخير تعبير عن هذه المنزلة ماجاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية وهو كثير منه قوله تعالى : ﴿ **واتقوا الله ويعلمكم الله** ﴾ [البقرة ٢٨٢] وقوله تعالى : ﴿ **هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفى ضلال مبين** ﴾ [الجمعة ٢] فالله سبحانه وتعالى يعلم المتقين، والرسول ﷺ يُعلّم الضالين ويهدى العالمين ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويضرب رسول الله ﷺ مثلا حيا واقعيا ملموسا لبيان هذه المنزلة فى الحديث الذى رواه أبو موسى الأشعرى عن النبى ﷺ قال : «**مثل مابعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لاتمسك ماء ولاتنبت كلأ، فذلك مثل من فقه فى دين الله، ونفعه مابعثنى الله به فعلم وعمل، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به**» وفى شرح هذا الحديث والمثل نقل ابن حجر عن القرطبى وغيره قال : ضرب النبى ﷺ لما جاء به من الدين مثلا بالغيث العام الذى يأتى الناس فى حال حاجتهم إليه، وكذا كان حال الناس قبل مبعثه، فكما أن الغيث يحيى البلد الميت فكذا علوم الدين تحيى القلب الميت، ثم شبه السامعين له بالأرض المختلفة التى ينزل بها الغيث، فمنهم العالم العامل المعلم فهو بمنزلة الأرض الطيبة شربت فانتفعت فى نفسها، وأنبتت فنفعت غيرها، ومنهم الجامع للعلم المستغرق لزمانه فيه غير أنه لم يعمل بنوافله، أولم يتفقه فيما جمع لكنه أداه لغيره، فهو بمنزلة الأرض التى يستقر فيها الماء فينتفع الناس به، وهو المشار إليه بقوله ﷺ: «**نضر الله امرأ سمع**

مقالتى فأداها كما سمعها» ومنهم من يسمع العلم فلا يحفظه ولايعمل به ولاينقله لغيره، فهو بمنزلة الأرض السبخة أو الملساء التى لاتقبل الماء أو تفسده على غيرها، وإنما جمع فى المثل بين الطائفتين الأوليين المحمودتين لاشتراكهما فى الانتفاع بهما، وأفرد الطائفة الثالثة المذمومة لعدم النفع بها.

ثم ظهر لى أن فى كل مثل طائفتين فالأول قد أوضحناه. والثانى : الأولى منه من دخل فى الدين ولم يسمع العلم أو سمعه فلم يعمل به ولم يعلمه، ومثالها من الأرض السباخ وأشير إليها بقوله ﷺ «من لم يرفع بذلك رأسًا» أى أعرض عنه فلم ينتفع به ولا نفع، والثانية منه من لم يدخل فى الدين أصلا بل بلغه فكفر به، ومثالها من الأرض الصماء الملساء المستوية التى يمر عليها الماء فلا ينتفع به، وأشير إليها بقوله ﷺ: «ولم يقبل هدى الله الذى جئت به».

ومما سبق يتبين أن منزلة المعلم تكون بتعليم هذا العلم فهو فى نفسه اكتسب خيرا بالعلم الذى تعلمه وبقى عليه أن يزداد خيرا بتعليم هذا العلم وحينئذ يجمع بين الغيث الطيب والأرض الصالحة ويكون منهما النبات الصالح والخير الكثير.

وعن آداب المعلم وأخلاقه ذكر أبو حامد الغزالى ـ رحمه الله تعالى ـ ثمانى صفات يجب على المعلم أن يتحلى بها وهى:

١ - الشفقة على المتعلمين، ومعاملتهم كأبنائه تأسيا برسول الله ﷺ فى ذلك حيث قال: «إنما أنا لكم مثل الوالد بولده».

٢ - أن يقتدى بصاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه فلا يطلب على إفادة العلم أجرًا ولايقصد به جزاءً ولا شكرا.

٣ - ألا يدع من نصح المتعلم شيئا، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها، أو التشاغل بعلم خفى قبل الفراغ من الجلى.

٤ - أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيئة، ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار.

٥ - أن المعلم المتكفل ببعض العلوم ينبغى ألا يقبح فى نفس المتعلم العلوم الأخرى، بل ينبغى أن يحببه فى الجميع ويتدرج معه فى طلبها.

٦ - على المعلم أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه مالا يبلغه عقله فينفره أو يخبط عليه عقله.

٧ - أن يحرص المعلم على تقديم الجلى الواضح من العلوم قبل الخفى ولا يذكر المعلم

للمتعلم شيئا وراء الجلى حتى لايشوش عليه قلبه أو يظن المتعلم أن المعلم يخفى عليه شيئا فتفتر رغبته فى الطلب.

٨ - مراعاة القدوة، فالمعلم قدوة للمتعلم لاينبغى له ولايجوز أن يأمر المتعلم بشىء لايقوم به ولاينهاه عن شىء يقع فيه، بل يجب أن يكون المعلم عاملا بعلمه، فلا يكذب قوله فعله لأن العلم يدرك بالبصائر، والعمل يدرك بالأبصار، وأرباب الأبصار أكثر.

ومن هذا تتبين منزلة العلم ومكانته، وهى منزلة لاتوجد بهذا السمو والرقى إلا فى التشريع الإسلامى والحضارة الإسلامية التى سبقت فى ذلك جميع النظم والشرائع.

أ.د. محمد نبيل غنايم

مراجع للاستزادة:

١ - صحيح البخارى، كتاب العلم، حديث (٩٧، ١١٨، ١١٩).

٢ - الغزالى: إحياء علوم الدين ١/٥٥-٥٨.

٣ - الراغب الأصفهانى: الذريعة إلى مكارم الشريعة.

٤ - ابن القيم: منهاج القاصدين.

تهذيب السلوك

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان فى أحسن صورة وهيئة ﴿**لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم**﴾ [التين ٤] وأراده أن ينشأ ويحيا فى ضوء من الفطرة التى جُبل عليها وهى فطرة التوحيد ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله**﴾ [الروم ٣٠]، والتى هى تبع للتربية والتوجيه، فإن وجهت إلى طريق آخر فتكون تبعا لما وجهت إليه. وهو أمر يعود إلى القائم على أمر تربية الفرد لقوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**». ويذهب صاحب الإحياء إلى أن الصبى خلق قابلا للخير والشر معا، وإنما أبواه يميلان به إلى أحد الجانبين.

ولما كانت النفس الإنسانية تحتوى على جميع أفعالها فطريا، وأنها مهيأة للخير والشر معا، وإن كان استعدادها للخير أكثر، أما الشر فيعد عملا عارضا عليها ينتج عن سوء استخدام الفرد لحريته، فإن السلوكيات الصادرة عنه تكون دائما فى حاجة إلى عمليات تقويم لتعديل ما قد يجنح بها إلى الشر، وذلك بانتزاع غير المرغوب فيه وتخليصه من كل ما يخالف قيم الدين والمجتمع، ومن كل ما يعد خروجا على المألوف فى الطبيعة الإنسانية، ثم إيجاد البديل السليم وغرسه ليصبح السلوك سلوكا مرغوبا فيه.

وهذا ما يعرف بالتهذيب الذى هو عملية تربوية تتضمن التنقية، تقول: هذبّ النخلة، أى نقى عنها الليف، والتخليص. يقال: هذبّ الكلام، أى خلصه مما يشينه عند البلغاء. والحذف. يقال: هذبّ الكتاب أى حذف ما فيه من حشو وفضول. والتربية. يقال: هذبّ الصبى: أى رباه تربية صالحة خالصة من الشوائب. والإصلاح. يقال: هذب الشىء أى أصلحه. وعليه قوله تعالى : ﴿**ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير**﴾ [البقرة ٢٢٠]، ويشير الرازى فى تفسيره إلى أنه يعنى إصلاح تربيتهم وإصلاح أموالهم فى تنميتها، ويستشهد بقول القاضى «هذا الكلام يجمع النظر فى مصالح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما، لكى ينشأ على علم وأدب وفضل، لأن هذا الصنع أعظم تأثيرا فيه من إصلاح حاله بالتجارة».

وهى أمور توضح أن تهذيب السلوك عملية ترتبط بتزكية النفس الإنسانية، باعتبارهما أى (التهذيب والتزكية) لبّ العمل التربوى، وبهما ينبض قلب المسلم الذى إذا صلح صلح الجسد كله، من كل ما يناقض التربية السليمة، ثم تجميله بكل مرغوب ومراد من الفضائل وغيرها، ويكون هذا كما جاء فى تفسير كلمة «يزكيكم» فى قوله تعالى : ﴿ **كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة** ﴾ [البقرة ١٥١] بتطهير أرواحهم من لوثة الشرك ودنس الجاهلية، ورجس التصورات التى تثقل الروح الإنسانى وتطمره، ومن لوثة الشهوات والنزوات، وتطهير مجتمعهم من الربا والسحت والغش والسلب والنهب، وتطهير حياتهم من الظلم والبغى ومن سائر الملوثات. وهو ما يعنى مجيئهم بالنفع وسلب الضار عنهم.

فهذا من شأنه أن يفجر طاقة التقوى عند الإنسان ليصل فى سلوكه إلى الفلاح المراد قال تعالى : ﴿ **قد أفلح من زكاها** ﴾ [الشمس ٩]، وذلك بتربيته على الاستجابة لله وللرسول لما فيه حياته قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم** ﴾ [الأنفال ٢٤]، بتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه قال تعالى : ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله** ﴾ [الحشر ٧]، وبنفس خالصة لله عز وجل قال تعالى : ﴿ **قل الله أعبد مخلصا له دينى** ﴾ [الزمر ١٤] ترجو رحمته وتخشى عذابه قال تعالى : ﴿ **ويرجون رحمته ويخافون عذابه** ﴾ [الإسراء ٥٧]. فتتربى فى سلوكياتها على عاطفة الخوف من الله تعالى قال تعالى : ﴿ **الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله** ﴾ [الأحزاب ٣٩] لتصل إلى رضاه ﴿ **رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه** ﴾ [البينة ٨]، والرسول يقول عن ربه: «**لا أجمع على عبدى خوفين، ولا أجمع له أمنين، فإن أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة، وإن خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة**».

وتهذيب السلوك يظهر فى كل مجالات التعامل الإنسانى التى تترجم فى حقيقتها عقيدة الإنسان وعباداته على أساس أن المعاملات قيم العبادات، والعبادات ترجمة للعقائد، وهى جميعها تنطوى على الوصول بالإنسان إلى السمو الأخلاقى فى السلوك الذى يجعله يترفع عن الصغائر والدنايا، فيعمل على تفريغ عقله من كل المعتقدات والتصورات التى لا تتفق ومنهج الإسلام، وخاصة تلك التى لم تقم على يقين وإنما قامت على مجرد الظن والتقليد، فيبدأ

بالكشف عن الانحرافات ويأخذ فى نقضها واحدة تلو الأخرى، معتمدا على طريقة الحوار بالأدلة لإقناع العقل فالإسلام يدعو الإنسان إلى التعرف على مكنونات نفسه قال تعالى : ﴿ **وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾ [الذاريات ٢١]، وعلى الكون من حوله قال تعالى : ﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء** ﴾ [الأعراف ١٨٥]، والتأمل فى سننه التى لا تتبدل قال تعالى : ﴿ **سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا** ﴾ [الأحزاب ٦٢].

فإذا ما تم تحرير العقل فإن تهذيب السلوك يبدأ من خلال العبادات بما تضمه من طهارة ووضوء وصلاة وصوم وزكاة وذكر ودعاء، فيظهر سلوكياته من الأوزار ينمى الصلة بربه ليزداد الإيمان، على أن يخلص بذلك نيته لله تعالى لأن الأعمال بالنيات، وأداء عباداته بصورة تظهر فى سلوكياته. فتنهاه صلاته عن كل فحش «**من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له**»، وتطهره زكاته من شح نفسه وتنمى الخير فيه قال تعالى : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ [التوبة ١٠٣]، ويبعده صومه عن قول الزور والعمل به «**من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة فى أن يدع طعامه وشرابه**». وكلها أمور ترتقى بالسلوك الإنسانى لتصل به إلى نفس راضية تداوم على ذكر ربها قال تعالى : ﴿ **ألا بذكر الله تطمئن القلوب** ﴾ [الرعد ٢٨]، والنفس المطمئنة إلى ربها وإلى قدره فى السراء والضراء والمطمئنة إلى طريقها فلا ترتاب ولا تنزعج.

وللقدوة فى تهذيب السلوك أهمية كبرى فى تربية الأفراد التربية السلوكية السليمة، باعتبارها تنبع من فطرة الإنسان فى المحاكاة والتقليد. وهى تتطلب النموذج العملى ممن يقوم على التهذيب فى قوته العقدية والخلقية، وفقا للنموذج الأعلى ﷺ قال تعالى: ﴿ **لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة** ﴾ [الأحزاب ٢١]، والصحابة من بعده قال تعالى : ﴿ **فبهداهم اقتده** ﴾ [الأنعام ٩٠]، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين قال تعالى : ﴿ **يوم لا ينفع مال ولا بنون * إلا من أتى الله بقلب سليم** ﴾ [الشعراء ٨٨-٨٩]، فقبل الدعوة إلى التهذيب يحسن مراجعة الواعظ نفسه ـ وفى هذا يقول أحد الخلفاء لمؤدب ولده «ليكن إصلاحك لبنىّ لنفسك، فإن عيونهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت، والقبح عندهم ما استقبحت». وليكن الهدف هو أن يتأدب الإنسان فى سلوكياته بأدب الدين الذى هو القرآن الكريم «**إن هذا القرآن مأدبة الله فخذوا من مأدبته**».

ومن هذا يتضح أن تهذيب السلوك عملية تشمل الإنسان فى كليته، فى تهذيب عقيدته ونسكه ومعاملاته وأخلاقياته، وفكره وعاطفته، ليصل إلى الشخصية المتكاملة التى تمارس السلوك الإسلامى فى مناهج عملها، وفى طرق تعاملاتها، وفى علاقتها مع غيرها، بحيث تتطهر فى باطنها وظاهرها من السلوكيات الرديئة وتعمرها بالسلوكيات المحمودة، وتستطيع أن تنتج إنتاجا يتفق واستعدادها وقدراتها، وأن تعقد صلات اجتماعية صحيحة، فترضى عن نفسها وعن تصرفاتها المطابقة لما يرتضيه الدين، فيكون بناؤها بناء إسلاميا، أساسه حسن الصلة بالله، ويبرز خصائصها الإنسانية وطبيعة فطرته وتستكمل معانى القوة والجمال والسمو بالعقل والوجدان وفق الصورة الحسنة التى خلق عليها، قال تعالى : ﴿ وصوركم فأحسن صوركم ﴾ [التغابن ٣].

أ.د. مجدى المهدى

مراجع للاستزادة :

١ - أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين (القاهرة: المكتبة التجارية، الجزء الرابع، د. ت) ص ٦٢.

٢ - عبد الرحمن الدوسرى: صفوة التفاسير والمفاهيم فى تفسير القرآن الكريم (الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٢م، المجلد الثالث)، ص ٣٦٨.

٣ - سيد قطب: فى ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩ المجلد الأول)، ص ١٣٨.

٤ - صحيح ابن حبان.

٥ - صحيح البخارى، كتاب الصلاة، ١٦، وكتاب الصوم، ٣٢، وكتاب الجنائز ٨٠.

الخشيـــة

يمكننا من خــــلال عــــرض الراغب الأصفهانى لمعانى الخشية المتعددة أن نقول إنها الخوف مع التعظيم سواء أكان الخوف من الله تعالى، أو كان من أمر مخوف من أمور الحياة الدنيا.

ويرى ابن منظور عند عرضه للمعنى اللغوى أن الخشية إذا أسندت إلى الله عز وجل أفادت معنى الكراهة وعلى هذا يكون تفسير قوله تعالى: ﴿ **فخشينا أن يرهقهما** ﴾ [الكهف ٨٠] أى كرهنا، وليس خفنا، فيقتصر الخوف فقط على مايسند إلى الآدميين.

وإذا عدنا إلى القرآن الكريم وصحبنا استعمالات الخشية فى سياق الآيات الكريمة فإننا نرى لها استعمالات متعددة، منها مايفيد الأمر بخشية الله عزوجل، وإن لم يأت ذلك بصيغة فعل الأمر، حيث تأتى الكلمة لتبين الاتصاف بها؛ وهو الاتصاف الذى يحقق الثواب لمن وجدت فيه، ومن الآيات التى تفيد هذا قول الله تعالى عند الحديث عن أولى الألباب وصفاتهم:

﴿ **والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب** ﴾ [الرعد ٢١] وقول الله تعالى عند بيان أثر القرآن الكريم وغايته بالنسبة للعباد الذين يحدث لديهم الأثر النافع: ﴿ **طه * ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى * إلا تذكرة لمن يخشى** ﴾ [طه ١-٣].

ومن حديث القرآن الكريم ما يكون تحذيرًا وتخويفًا من العذاب الذى أُعد للعصاة يوم القيامة، ومن ذلك قول الله عز وجل عن الخشية والخوف من يوم القيامة وما فيه من أهوال: ﴿ **يسألونك عن الساعة أيان مرساها * فيم أنت من ذكراها * إلى ربك منتهاها * إنما أنت منذر من يخشاها** ﴾ [النازعات ٤٢-٤٥].

ومن حديث القرآن ما يكون تحذيراً من خشية غير الله عز وجل، لأن الله تعالى هو المتفرد بأن نخشاه ونعظمه، وعلينا أن لانشرك معه أحداً غيره فى هذا التعظيم، ومن الآيات التى تحذر من ذلك قوله سبحانه: ﴿ **اليوم يئس الذين كفروا من دينكم**

فلاتخشوهم واخشون﴾ [المائدة ٣] وقوله عز وجل: ﴿ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ماكنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلاتخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون﴾ [البقرة ١٥٠].

ومن حديث القرآن الكريم مايبين من يكون جديرًا بأن يخشى الله تعالى حق خشيته لأن الناس ليسوا على درجة واحدة فى معرفة جوانب القدرة الإلهية، ومن الآيات التى توضح ذلك قول الله عزوجل عن العلماء ومنزلتهم من خليقة الخشية: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفًا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾ [فاطر ٢٧-٢٨].

ومن حديث القرآن الكريم مايبين الطائفة التى تنتفع بما يوجه إليها من الإنذار إلى جانب مايوجه إليها من التبشير، لأن رسالة الإسلام قائمة فى الدعوة إلى الله عز وجل على الجمع بين الإنذار والتبشير، ومن الآيات التى توضح ذلك قول الله تعالى: ﴿إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير﴾ [فاطر ١٨] وقوله سبحانه: ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر وخشى الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾ [يس ١١].

ومن حديث القرآن الكريم عن الخشية مايوضح الثواب الذى أعد لمن اتصف فى إيمانه بصفة الخشية والتعظيم لله عز وجل، نرى ذلك فى قوله تعالى: ﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير﴾ [الملك ١٢] - وفى قوله سبحانه : ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية * جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه﴾ [البينة ٧-٨].

هذا عن حديث القرآن الكريم عن الخشية واستعمالاتها، أما حديث السنة النبوية المطهرة، فمنه مايبين أن الخشية إنما تكون من الله تعالى فقط، ولاينبغى لمؤمن أن يخشى الناس، ومن ذلك ماروى أن النبى ﷺ قال: «لايحقر أحدكم نفسه، قالوا يارسول الله: كيف يحقر أحدنا نفسه؟ قال: يرى أمر الله عليه فيه مقال ثم لايقول فيه، فيقول الله عز وجل له يوم القيامة: مامنعك أن تقول فىّ كذا وكذا؟ فيقول: خشيةُ الناس، فيقول: فإياى كنت أحقَّ أن تخشى».

ومن السنة النبوية مايبين الثواب الذى ينتظر من يخشى الله تعالى ويعظمه ويخلص فى طاعته، ومن ذلك قول النبى ﷺ: «**عينان لاتمسهما النار، عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس فى سبيل الله**» وقوله ﷺ: «**ليس شىء أحب إلى الله من قطرتين وأثرين. قطرة من دموع فى خشية الله، وقطرة دم تراق فى سبيل الله، وأما الأثران فأثر فى سبيل الله، وأثر فى فريضة من فرائض الله**».

ومن الأحاديث مايبين جزاء من يكف نفسه عن إتيان المعصية خشية لله عز وجل ومن هذه الأحاديث، حديث السبعة الذين يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله، وفيه «**رجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال إنى أخاف الله**».

ومن خلال العرض للآيات القرآنية الكريمة وللأحاديث النبوية الشريفة يتبين لنا كيف تكون الخشية من الله عز وجل وسيلة عظيمة من وسائل التربية الإيمانية للنفس الإنسانية، وإعداد هذه النفس إعداداً حضارياً يتمثل فى الحرص على كل مايرضى الله عز وجل من عمل الصالحات وفعل الخيرات التى يعود نفعها على البشرية جمعاء. هذا مع الكف عن فعل المعاصى والمفاسد والمنكرات التى تغضب رب العالمين، فيكون الكف عنها فى عدم وجودها وعدم شيوعها فى حياة الناس، مما يعود أيضاً على البشرية بالأمن والسلامة والاطمئنان، مع الإقبال على الحياة إقبالا بانياً هادياً، وإقبالا مثمرا منتجا، وهكذا كانت مسيرة الحضارة الإسلامية من خلال أبنائها الذين اتقوا ربهم حق تقواه والذين تمثلت فى قلوبهم الخشية والتعظيم لله تعالى فأرضوه بأعمالهم الصالحة، ولم يغضبوه بالاقتراب مما نهاهم عن الاقتراب منه فى حياتهم الدينية والدنيوية.

أ. د. طه مصطفى أبو كريشة

مراجع للاستزادة:

١ - لسان العرب مادة (خشى).

٢ - الراغب الأصفهانى. المفردات فى غريب القرآن الكريم.

٣ - سنن ابن ماجة ح ٤٠٠٨.

٤ - سنن الترمذى ح ١٦٣٩، ح ١٩٦٩.

الرفــق بالحيــوان

إذا كانت فطرة الإنسان السوى تهفو إلى الخيــر وتنأى عن الشــر، فـإنهـا ترحّب بما تفرضه شريعة الإسلام من حماية الضعيف، وعون اللهيف، والرفق بالكائن الحى إنسانًا أو حيـوانًا، أمـا أصـحـاب الطبـائع الشــاذة من غلاظ الأكباد، وصم القلوب، فإنهم لايبالون بإيذاء الضعيف وتعذيبه، بل ربما تلذذوا كثيرًا بما يتكررُ أمـامـهم، من مصـارعـة الثيـران، ومــهــارشــة الديوك، ولا أدرى كـيـف يكونُ المصــارع بطلاً، لأنه هجم بالسـيف على ثور مسكين دُفع به إلى الميدان دُون أن يدرى ما يراد به، وقد تكنفته عوامل الرّعب من ستائر حـمـر، وسـيــوف تُشــرع، وكلّ ذلك فى بلاد يُبـاهى أهلها بالسبق المدنى، بين أناس يرون أنفسهم من أعرق الأجناس حضارة وارتقاء، فليقرأ هؤلاء شذورًا مما دوّنه فقهاء الإسلام فى كتبهم التشـريعية - ليعرفوا كيف يكون الرفق بالحيوان فى الإسلام - ومنها :

١ - تجب النفـقـة للبـهـائم المملوكة، سـواء كانت مما يُؤكل لحـمـهـا، أو مما لا يؤكل، فإذا امتنع مالكها أجبرهُ الإمام على بيعها، ولو كان لها ولد ولم يكف لبنها سوى إطعامه، امتنع أن يحلبـهـا أحد ولو أجْدبت أرض فـضـاقت عن عَلف البهيمة، وجب على المالك أن يبحث عن طعامها، كما يبحث عن طعام أولاده.

٢ - يَحـرم خصـاء البـهـائم لما يلحقهـا من التعذيب، ويحـرم متابعة السفر عليها دون أن ترتاح، لأن لـهـا حق الاسـتـراحـة والأمن، كـمـا يحـرم أن يتـخـذ الحـيـوان هدفًا للرمى تعلمًا للصيد، ففى صحيح مسلم أن ابن عُمـر مـرَّ بفتـيـان من قـريش قد نصبوا طيرًا يـرمونه، فلما رأوه تفرقوا، فقال ابن عمـر: «**إن رسول الله ﷺ لعَن مَن اتخـذ شــيـئًــا فــيــه روح غرضًا**».

٣ - لا يجوز الحملُ على مالم تخلق للحمل كـالبـقـرة والغـزالة والجـامـوسـة ونحـوها، إنما ينتـفـع من الحـيـوان بما يطيـقـه، كـأن تحـرث البقرة الأرض، وقد أمر رسول الله ﷺ **بقطع القـلائد من أعناق الإبل**، مـخـافـة أن تـخنق الدابة من شـدة الركض، ومــخــافــة أن تمر بشجرة فتعلق بها فتخنقها فى المسير.

٤ - قال أبو حنيفة: لو ضـرب الراعى شاة ففقأ عينها، أو كسر رجْلها ضمن، وكذلك لو ساق الأجير المشترك أغنامًا وصعد بها جبلاً

مرتفعًا فتردّت شاة من موضع يمكن الاحتراز منه فإنه يضمن.

أما النصوص الدالة على حق الحيوان فكثيرة، منها :

١ - فى صحيح مسلم أن رسول الله ﷺ قال: «**عُذبت امرأة فى هرة حبستها فلم تطعمها ولم تسقها، ولم تتركها تأكل من خشاش الأرض**».

٢ - روى أبو داود عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تتخذوا ظهور دوابكم منابر إنما سخّرها الله لكم لتبلغكم أى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس، وجعل لكم الأرض لتقضوا عليها حاجاتكم**».

٣ - روى أبو داود أن رسول الله ﷺ دخل حائطًا لرجل من الأنصار، فإذا فيه جمل، فلما رأى رسول الله دمعت عيناه - فأتاه رسول الله فمسح عليه بيده ثم قال: «**مَن ربُّ هذا الجمل**»، فقالَ فتى من الأنصار: هو لى: فقال الرسول: «**ألا تتقى الله فى البهيمة، التى ملكك إياها! لقد شكا إلىّ جملك أنك تجيعه وتعذبه**».

٤ - روى أبوداود عن عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر عن الفاروق قال: كنّا مع رسول الله فى سفر فانطلق لحاجته فرأى حُمرة (طائر) مَعها فرخان، وقد جاء من أخذهما فجعلت الحمرة ترتفع وتطل بجناحيها، فقال رسول الله: «**مَن فجع هذه بولديها، ردوهما إليها**»!

٥ - فى صحيح البخارى أن رسول الله ﷺ قال: بينما رجل يمشى بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرًا فنزل فيها فشرب وخرج، فإذا بكلب يلهث، ويأكل الثرى من العطش فقال: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذى كان بى، فنزل البئر فملأ خفَّه ثم أمسكه بفيه، فسقى الكلب فشكره الله وغفر له، قالوا: يارسول الله وإن لنا فى البهائم لأجرًا؟ قال: «**فى كل ذات كبد رطبة أجر**».

هذا وفى بعض ما دون فى صحف التاريخ أمثلةُ هامة تدُلّ على مقدار الرفق بالحيوان، فقد انتشرت الأوقاف والحبوس على إطعام الحيوانات فى وصايا الأثرياء، وبنوا الأسبلة لسقيا الحيوان كما بنوا غيرها لسقيا الإنسان، وقد كان نور الدين زنكى البطل الإسلامى الشهير يتعهد إطعام الحيوانات بنفسه رغم أعبائه الحربية الشاقة كما كان عدىُّ بن حاتم الطائى يفت الخبز للنمل، ويقول: هنّ ضعيفات لا تجد القوت، وقد روى عن أبى الدرداء رضي الله عنه أنه نظر إلى بعيره عند احتضاره فقال له يخاطبه وكأنه إنسان عادل:لا تخاصمنى إلى ربّك فلم أكن أجيعك، ولا أحملك ما لا تطيق.

وأطرف ما نختم به هذه العجالة ما جاء فى كتاب «الأم» للإمام الشافعى رضي الله عنه من أن

عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قدم مكة، فدخل دار الندوة يوم الجمعة وألقى رداءه على جدار فيها، فوقع عليه طير من الحمام، فأطاره الفاروق عن ثوبه فوقف الحمام على جدار آخر، كانت عليه حية فقتلته، فتأثر عمر، وقال لأصحابه: ما أظن إلا أننى كنت السبب فى قتله، فماذا أصنع، فقيل له: تصدق بعنزة يا أمير المؤمنين، فقال: هو كذلك، وفعل!

إن الرفق بالحيوان حق من الحقوق، وليس نفلاً فحسب، فالصلة بين الحيوان والإنسان قريبة، قال الله عز وجل : ﴿ **وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ثم إلى ربهم يُحشرون** ﴾ [الأنعام ٣٨].

أ.د. محمد رجب البيومى

الزهــد

المادة اللغوية لكلمة «زهد» تستعمل أحيانًا مع حرف الجر «فى»، وأحيانًا مع حرف الجر «عن»، وأحيانًا تستعمل بدونهما، وهى من الأفعال المعداة التى تحتاج إلى مفعول به، فيقال : زهد فى الشىء، وزهد عنه، وزهده والمعنى واحد فى كل هذه الاستعمالات وهو : عدم الرغبة فى الشىء، عدم قصده، عدم محبته أو التعلق به، وعدم اختياره مع الإعراض عنه.

يقال : زهده زهدا إذا نفر منه وأعرض عنه. ورجل زاهد فى الدنيا بمعنى غير متعلق بها، ويجمع على زهاد جمع تكسير وعلى «زاهدون» جمع مذكر سالم. وفى القرآن الكريم حكاية عن نبى الله يوسف: **﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة وكانوا فيه من الزاهدين﴾** [يوسف ٢٠].

والزهد خلق إسلامى، وحال للصوفية، وهو منهج تربوى تكلم فيه أئمة التصوف الإسلامى، وعرفوه بتعريفات كثيرة، يقترب بعضها أحيانا من المعنى اللغوى، ويبتعد أحيانا أخرى حسب حال الصوفى قربًا أو بعدا من المعنى العام للكلمة. ولا يكاد يخلو مؤلف فى التصوف من الحديث عن الزهد.

وعرف بعضهم الزاهد بأنه : الذى لايفرح بموجود ولايحزن لمفقود.

وعرفه الجنيد بأنه : خلو الأيدى من الأملاك، والقلوب من التتبع.

والخراز يعرف الزاهد بأنه : من نفى الرغبة فى الدنيا عن قلبه شيئا بعد شىء.

ومن الملاحظ فى كتابات الصوفية عن الزهد ضرورة التفرقة بين نوعين من الصوفية:

النوع الأول : يجعل الزهد قرينا للفقر بمعنى فراغ اليد من كل متاع الحياة الدنيا وعدم الانشغال بها، والتفرغ لطاعة الله وعبادته، والعزوف كلية عن الحياة وما فيها، بل إن بعضهم فضّل مجاورة الموتى فى قبورهم ليتخذ سكنا له، جاعلا جوار الموتى خيرا من جوار الأحياء، حيث لانفاق، ولا رياء، ولا كذب، وإنما يجدون هناك الحقائق عارية عن كل زيف، وظهر هذا اللون من الزهد لأول مرة فى «البصرة»، فقد كان رخاء

العيش والرفاهية الزائدة سببا فى ظهور ألوان المجون والخروج عن سواء الصراط، مما جعل إبراهيم بن أدهم يخاطبهم بقوله: عرفتم الله ولم تؤدوا حقه، وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به، وادعيتم حب رسول الله ﷺ ولم تعملوا بسنته، وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه، وقلتم نحب الجنة ولم تعملوا لها، وقلتم نخاف من النار وراهنتم أنفسكم بها، وشيوع هذا الجو الذى عبر عنه إبراهيم بن أدهم أدى ببعض الزهاد أن يبالغوا فى سلوكهم كرد فعل طبيعى لظاهرة المجون والرفاهية، واستيلاء مظاهر الحياة على الناس، فكان عامر بن عبد الله بن قيس يقول لنفسه: قومى يا مأوى كل سوء. ثم ينادى يارب إن النار قد منعتنى من النوم فاغفر لى ثم حاول أن يعتزل النساء، وكان يدعو الله أن ينزع من قلبه شهوة النساء.

وسيطرت ظاهرة الحزن والخوف على كثير من زهاد القرن الثانى، وكان أول من بنى لنفسه (خانقاه) اعتزل فيها الناس، وتفرغ للعبادة، هو عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ) وكان واعظا مؤثرا يأخذ بمنهج الترهيب والتخويف من النار حتى إن سفيان الثورى كان يصفه بأنه : نذير القوم، وهذا اللون من الزهد يسمى زهدا سلبيا يبعد عن روح الإسلام الذى يدعو إلى العمل والمشاركة الاجتماعية، ولذلك فإن المؤرخين للتصوف يجعلون البدايات التاريخية للغلو فى الزهد ترتبط بهذه الظاهرة فى البصرة ومنها انتقل إلى الأمصار الإسلامية الأخرى.

أما النوع الثانى من الزهد فيسمى بالزهد الإيجابى الذى يمثل روح الإسلام، والذى دعا إليه القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهذا النوع من الزهد لايرتبط بمظاهر الفقر ولا بلبس الثياب المرقعة لأن الزهد من عمل القلوب وليس من عمل الجوارح، ولذلك نجد تعريف الزهد هنا يختلف عن تعريف الزهد هناك، فقد عرف أئمة التصوف هذا النوع من الزهد بأنه: ترك ما لا ينفع فى الآخرة، ويقترب منه الورع، فجعلوا الزهد لا يتعلق إلا بالمباح فقط، بل نبهوا إلى أن الأمور المباحة قد تأخذ حكم السنة أو الواجب الشرعى أحيانا، فلا يجوز الزهد فيها بل يحرم، وعلى ذلك فلا يجوز الزهد فى الطعام والشراب واللباس النظيف، بل يجعلون ذلك مطلبًا شرعيًا لقوله تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم** ﴾ [البقرة ١٧٢] ولقوله تعالى: ﴿ **قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق** ﴾ [الأعراف ٣٢].

أما الورع وهو ترك ما يضر فى الآخرة، فقد ارتبط عند القوم بما نص الشرع على كراهته أو تحريمه، ولذلك فإن ترك ما يضر

فى الآخرة قد نبّه إليه الشرع وحكم عليه بأنه إما مكروه وإما حرام، ولذلك يجب أن تتركه النفس مع كراهته.

أما المباح فإن المرء يتركه بدون كراهته، لأنه لايجوز أن تكره النفس أو تحب إلا فى ضوء أحكام الشرع أمرا أو نهيا، ولذلك نبه القوم إلى أن كل أمر يتعلق به الورع فإن الزهد يتعلق به من باب أولى، وليس كل ما يتعلق به الزهد يتعلق به الورع، ولذلك قالوا: كل ما ينفع المرء فى الآخرة قد أمر به الشرع فلا تزهد فيه النفس وكل مايضر فى الآخرة نهى عنه الشرع.

والزهد بهذا المفهوم خلق إيجابى حث عليه السنة النبوية وأمر به القرآن الكريم : قال تعالى: **﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولاتنس نصيبك من الدنيا﴾** [القصص ٧٧].

وقال تعالى: **﴿قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى﴾** [النساء ٧٧].

وقال تعالى: **﴿إنما أموالكم وأولادكم فتنة والله عنده أجر عظيم﴾** [التغابن ١٥].

وفى الآثار المروية عن الإمام على بن أبى طالب رضي الله عنه : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا.

فالكتاب والسنة يرشدان إلى أن يعمل الإنسان ويجتهد فى عمارة الأرض وله أن يمتلك من متاع الدنيا مايؤديه إليه عمله، لكن فى نفس الوقت يجب أن لايكون المرء عبدا لما فى يده من متاع الدنيا وزخرفها، ولذلك عرف بعضهم الزهد بقوله : أن تملك الدنيا ولا تملكك الدنيا، وقال بعضهم: أن تكون الدنيا ملك يدك ولا تملك الدنيا شيئا من قلبك.

وهذا الزهد الإيجابى عاشه صحابة رسول الله ﷺ. فملكوا الدنيا بأيديهم ولم تتسرب الدنيا إلى قلوبهم. فأبو بكر جاء يوم الهجرة بماله كله إلى الرسول ﷺ لينفق منه على فقراء المهاجرين. فقال له الرسول ﷺ يا أبا بكر وماذا تركت لأولادك وأهل بيتك؟ فقال: تركت لهم الله ورسوله، وعثمان بن عفان رضي الله عنه قد جهز جيش العسرة كله من ماله الخاص، وهذا على ابن أبى طالب رضي الله عنه، يفد على بيته السائل تلو السائل فيعطيهم طعام أبنائه فتنزل الآية الكريمة تحمد له هذا المسلك قال تعالى: **﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا * إنما نطعمكم لوجه الله لانريد منكم جزاءً ولاشكورا﴾** [الإنسان ٨-٩].

وتاريخ الزهد فى الإسلام لابد أن نفرق فيه بين هذين النوعين من الزهد، الزهد السلبى، وهو بعيد عن روح الإسلام، وهو نوع من الغلو الذى ظهر فى تاريخ التصوف نتيجة احتكاك الثقافات المختلفة بالإسلام، أما

الزهد الإيجابى فهو الذى يمثله الصحابة فى سلوكهم اقتداء برسول الله ﷺ وإذعانًا لأوامر القرآن الكريم من السعى والعمل وعمارة الكون وامتلاك الدنيا بشرط ألا تكون عبدا لما تملك، وألا تشغلك النعمة عن حق المنعم عليك، كما قال تعالى: ﴿فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ [الملك ١٥].

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الزهد، قرآنى المصدر عاشه الرسول ﷺ سلوكا وعملا، وعاشه صحابته رضى الله عنهم، وتمثلوه فى حياتهم وليس صحيحا ما يدعيه بعض المستشرقين أنه أثر من احتكاك الصوفية بالرهبان المسيحيين فى شمال الجزيرة العربية، وآيات القرآن الكريم التى تدعو إلى الترهيب من الدنيا، والترغيب فى الآخرة أكثر من أن تحصى فى مثل هذا المقام. وإذا كان هناك بعض الآثار الجانبية فإنها تتعلق بظاهرة الغلو فى الزهد التى عرضت للتصوف فى تاريخه، ولاتتعلق بمصادر الزهد، لأن أصول الزهد مبثوثة فى آيات الذكر الحكيم، وفى تعاليم الرسول ﷺ وسنته القولية والفعلية وفى حياته ﷺ وهو القدوة لكل مسلم.

أ.د. محمدالسيد الجليند

مراجع للاستزادة:

١ - إحياء علوم الدين للغزالى ط الريان للتراث.
٢ - تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.
٣ - الرسالة القشيرية للإمام القشيرى.
٤ - حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهانى.
٥ - اللمع للطوسى.
٦ - عيوب النفس ودواؤها للسلمى.
٧ - تلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء لابن الجوزى.
٨ - صفة الصفوة لابن الجوزى.
٩ - من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة د. محمد السيد الجليند.
١٠ - الصوفية فى الإسلام: نيكلسون . ترجمة أبو العلا عفيفى.
١١ - تاريخ التصوف: نيكلسون ترجمة أبو العلا عفيفى.
١٢ - اليواقيت والجواهر للشعرانى.

الصبـــر

من المعانى اللغوية لكلمة (الصبـر) أنه نقيض الجزع، يقال: صبَرَ يصبِرُ صَبْرًا صابر وصبّار وصبير وصبور، فهو حبس النفس عند الجزع، وأصل الصبر الحبس، وسمى الصوم صبرًا لما فيه من حبس النفس عن الطعام والشراب والنكاح.

وفى المفردات فى غريب القرآن الكريم للأصفهانى فى الحديث عن الصبر قوله: (الصبر: الإمساك فى ضيق، يقال: صبرت الدابة: حبستها بلا علف.. والصبر حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع، أو عما يقتضيان حبسها عنه.. فالصبر لفظ عام، وربما خولف بين أسمائه بحسب اختلاف مواقعه، فإن كان حبس النفس لمصيبة سمى صبرًا لا غير، ويضاده الجزع، وإن كان فى محاربة سمى شجاعة، ويضاده الجبن، وإن كان فى نائبة مضجرة، سمى رحب الصدر، ويضاده الضجر، وإن كان فى إمساك الكلام سمى كتمانًا .. وقد سمى الله تعالى ذلك صبرًا ونبه عليه بقوله تعالى : ﴿ **والصابرين فى البأساء والضراء** ﴾ [البقرة ١٧٧] - قال تعالى : ﴿ **والصابرين على ما أصابهم** ﴾ [الحج ٣٥] قال تعالى : ﴿ **والصابرين والصابرات** ﴾ [الأحزاب ٣٥]. وقوله تعالى: ﴿ **اصبروا وصابروا** ﴾ [آل عمران ٢٠٠] أى احبسوا أنفسكم على العبادة وجاهدوا أعداءكم، وقوله تعالى : ﴿ **واصطبر لعبادته** ﴾ [مريم ٦٥] أى تحمل الصبر بجهدك. ويعبر عن الانتظار بالصبر قال تعالى: ﴿ **فاصبر لحكم ربك** ﴾ [القلم ٤٨].

ومن خلال العرض اللغوى والقرآنى يتبين لنا أن الصبر يعود فى مجمله إلى إيجاد قدرة نفسية على الامتناع عن شىء غير مرغوب من الأخلاق النفسية كالجزع والجبن والضجر وإفشاء السر. أو إيجاد قدرة نفسية على تحمل أداء أمر مرغوب على الرغم مما فيه من مشقة، ومنه القدرة على تحمل الامتناع عن المفطرات فى الصوم.

وإذا عدنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد بيانًا شاملاً حول خلق الصبر، وكيف يتكون لدى النفس المؤمنة، مع بيان المواقف التى تستدعيه وبيان الثواب العظيم الذى يستحقه من يتصفون بصفة الصبر ويكونون من

الصابرين الذين يرضى عنهم رب العالمين فى الدنيا والآخرة.

فمن حديث القرآن الكريم عن الصبر ما بين أن هناك صبرًا على أداء الطاعات، ويكون بتحمل المشقة فى أدائها، وفى الاستمرار والمداومة عليها، وتحمل ما قد يلاقيه من وراء تمسك المؤمن الطائع بها إذا حاربه أهل المعاصى. ومن الآيات فى هذا المقام قول الله عز وجل بعد عرض الآيات التى وصفت عباد الرحمن وما كان منهم من عبادة وسلوك أخلاقى: ﴿ **أولئك يُجزون الغرفة بما صبروا ويُلقون فيها تحية وسلامًا * خالدين فيها حسنت مستقرًا ومقامًا** ﴾ [الفرقان ٧٥ - ٧٦]. فالجنة التى أثيب بها عباد الرحمن، إنما كانت جزاء صبرهم على تحقيق صفاتهم فى أنفسهم من حيث تعبدهم لله عز وجل، ومن حيث تخلقهم بكل خلق كريم، ومن حيث قيامهم برسالتهم الإنسانية فى الحياة دون تفريط أو إفراط.

ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿ **وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفًا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين * واصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين** ﴾ [هود ١١٤ - ١١٥] أى نفذ هذه الطاعات، واصبر على أدائها حتى تصل إلى درجة الإحسان فى الأداء وهو الإحسان الذى يكون من ورائه الثواب العظيم؛ لأن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً.

ومن حديث القرآن الكريم عن الصبر ما يبين أن من الصبر مايكون صبرًا على البلاء. إذ يجب على المؤمن الصادق الإيمان أن يقابل ذلك بالتماسك والجلد والثبات دون فزع أو هلع أو جزع، ومن الآيات التى تحث على ذلك قول الله تعالى: ﴿ **ولنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين * الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون** ﴾ [البقرة ١٥٥ - ١٥٦].

ومن الحديث القرآنى ما يبين أن الصبر مطلوب للدعاة إلى الله تعالى، فعليهم أن يتزودوا بهذا الزاد دون أن يضعفهم ما يقابلهم من العنت والمشقة، ومن الآيات فى هذا المقام قول الله عز وجل خطابًا للنبى ﷺ وهو القدوة الحسنة للدعاة: ﴿ **يا أيها المدثر * قم فأنذر * وربك فكبر * وثيابك فطهر * والرجز فاهجر * ولا تمنن تستكثر * ولربك فاصبر** ﴾ [المدثر ١-٧] ومنها قوله سبحانه: ﴿ **واصبر على مايقولون واهجرهم هجرًا جميلاً** ﴾ [المزمل ١٠] ومن الحديث القرآنى ما يقدم بيانًا للثواب العظيم الذى يناله الصابرون سواء فى حياتهم الدنيوية أو حياتهم الأخروية. ومن ذلك ما يبين ثواب

الصابرين فى ميادين القتال، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم فى سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين * وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا فى أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين * فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين﴾ [آل عمران ١٤٦ - ١٤٨].

ومن الحديث القرآنى ما يبين أن الصبر خلق من الأخلاق التى تخلق بها الأنبياء، وقد أثنى الله عز وجل على أنبيائه الذين اتصفوا بصفة الصبر، وكانوا فيه مثلاً أعلى يقتدى به، ومن الآيات القرآنية قول الله تعالى: ﴿ فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل﴾ [الأحقاف ٣٥] ومنها قوله عز وجل عن سيدنا أيوب عليه السلام: ﴿ إنَّا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب﴾ [ص ٤٤].

ومن الآيات ما يرشد إلى ضرورة التخلق بخلق الصبر فى التعامل مع الذين يثيرون الغضب فى النفوس، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم * وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾ [فصلت ٣٤- ٣٥].

هذا جانب من الحديث القرآنى عن خلق الصبر، أما حديث السنة النبوية المطهرة فمنه ما يدعو إلى التمسك بالصبر عند نزول الشدائد كما جاء فى قول النبى ﷺ: **«ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوىً متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخويصة نفسك - يعنى بنفسك - ودع عنك العوام فإن من ورائكم زمان الصبر، الصبر فيه مثل قبض على الجمر، للعامل فيه مثل أجر خمسين رجلاً يعملون مثل عمله».**

ومن الأحاديث ما يبين أن التخلق بالصبر وإلزام النفس بذلك هو من دلائل العطاء الإلهى لعباده الصالحين. يقول ﷺ: **«من يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله، ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطى أحد من عطاء خيراً وأوسع من الصبر»** ويقول ﷺ: **«عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له».**

ومن الأحاديث ما يدعو إلى الصبر فى التعامل مع الناس والاختلاط بهم، وتفضيل ذلك على العزلة، ولو كانت من ورائها السلامة من الأذى، يقول ﷺ: **«المؤمن الذى يخالط**

الناس ويصبر على أذاهم أعظم أجراً من المؤمن الذى لا يخالط الناس، ولا يصبر على أذاهم».

ومن خلال هذا العرض القرآنى والنبوى حول خلق الصبر يتبين لنا كيف يربى الإسلام النفس الإنسانية تربية حتى تكون قوية قوة روحية معنوية تستطيع أن تواجه بها مصاعب الحياة وشدائدها دون أن يعتريها شىء من الضعف والخنوع والذلة والخضوع، ودون أن تقصر فى طاعة، ودون أن تهزم أمام معصية، ولقد تخلق المسلمون بذلك الخلق النبيل فشيدوا حضارة علمية وثقافية ومعمارية بقيت آثارها حتى اليوم شاهد صدق على أولئك الأخيار الذين كانوا وراء هذه الحضارة التى أصبحت ملء السمع والبصر فى كل الأزمان.

أ. د. طه مصطفى أبو كريشة

مراجع للاستزادة:

١ - لسان العرب مادة (صبر).

٢ - المفردات فى غريب القرآن الكريم - الراغب الأصفهانى مادة (صبر).

٣ - مسلم ح ١٠٥٢، ح ٢٩٩٩.

٤ - سنن ابى داود ٤٣٤١.

٥ - سنن ابن ماجة ح ٤٠٣٢.

الصِّـــدْق

اقــتــرن الصــدق بالإيمان والتــقــوى فــلا ينفصل أحدهما عن الآخر، فهو مبدأ إنسانى نبيل وشـيـمـة خلقـيـة سـامـيـة. قـال تعـالى: ﴿يا أيهـا الذين آمنوا اتقـو الله وكـونوا مع الصادقين﴾ [التـوبة ١١٩]، بينما حلت اللعنة على الكاذبين قـال تعـالى: ﴿ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ [آل عــمــران ٦١] لأنهم لا يؤمنون بآيات الله، قــال تعــالى: ﴿إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله﴾ [النحل ١٠٥] فالصدق جماع كل خير، ينجى صاحبه ويسمو به، والكذب جماع كل شر، ذميم لسوء عواقبه وخبث نتائجه.

والصدق هو الإخبار بما يعتقده الإنسان أنه الحق، سـواء كـان قـولاً وفـعـلاً وسلوكًا أو كتابة وإشارة، والكذب على العكس فهو إخبار الإنسان بما يعتقد أنه غير الحق سواء كان قولاً وفعلاً أو صمتًا أو إخفاءً أو حذفًا، لذلك كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى: ﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون ١].

وقـيـل: الصـدق مطابقـة القـول الضـمـيـرَ والمخبر عنه معًا، ومتى انخرم شرط من ذلك لا يكون صــدقًــا تامًــا، بل إمــا ألا يوصف بالصـدق، وإما أن يوصف تارة بالصدق وتارة بالكذب، على نظرين مختلفين، كـقـول الكافر من غير اعتقاد: محمد رسـول الله، فيصح أن يقـال: صدق لكون المخبـر عنه كـذلك، ويصح أن يقال: كذب لمخالفة قوله ضميره.

ولكل من الصـــدق والكذب دواعٍ، فـأمــا دواعى الصـدق: فـالعـقل. لأنه يدعـو إلى فـعل ما كان مستحسنًا ولا يقبل المستقبح، والدين يأمـر باتبـاع الصـدق وحظر الكذب، وهو لا يتنافى مع مـا يحظره العـقل. والمروءة؛ لأنهـا تمنع من فــعل المســتكره والقـــبـيـح، وحب الاشتهار، فلا يلحق صاحبه ندم.

وأما دواعى الكذب فـمنهـا اجـتـلاب النفع واسـتـدفـاع الضـرر إيثـارًا للخـديعـة، التى لا تعـقـبـهـا نجـاة، بينمـا الصـدق ولو كـان مـرًا فعاقبـته النجاة، كما فى الحـديث الشـريف: **«تحروا الصدق وإن رأيتم أن فيه الهلكة فإن فـيـه النجـاة، وتجنبـوا الكـذب وإن رأيتم أن فيه النجاة؛ فإن فيه الهلكة»**، ومنها أن يكون حديثه مستعذبًا وكلامه مستظرفًا فيستحلى

الكذب، روى ابن حكيم عن أبيه عن جده - رضى الله عنهم - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ويل للذى يحدث بالحديث ليضحك به القوم فيكذب، ويل له ويل له**» رواه أبو داود والترمذى، ومنها أن الكذب صار له عادة وطبيعة، ومنها أن يرتبك عند المعارضة أو الردّ عليه، ومنها ما يقع فيه من ريبة، لما روى عن النبى ﷺ أنه قال للحسن بن على - رضى الله عنهما: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الكذب ريبة والصدق طمأنينة**»، وروى عن صفوان بن سليم قال: قيل للنبى ﷺ: أيكون المؤمن جبانًا! قال: «**نعم**»، قيل: أفيكون بخيلاً! قال: «**نعم**»، قيل أفيكون كذابًا! قال: «**لا**»، وقال ابن عباس - رضى الله عنهما - فى قوله تعالى: ﴿ **ولاتلبسوا الحق بالباطل** ﴾ [البقرة ٤٢] أى لا تخلطوا الصدق بالكذب.

وجاءت كلمة الصدق ومشتقاتها فى القرآن الكريم أكثر من مائة وثلاثين مرة، فى سياق الثناء والحث عليه والترغيب فيه وتعظيم أجره، وحسن عاقبته وعلو منزلته؛ فهو شيمة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وجاءت مادة الكذب فى القرآن الكريم أكثر من مائتين واثنين وثمانين مرة فى سياق التحريم والافتراء وسوء العاقبة والخسران المبين والعذاب الأليم؛ قال تعالى: ﴿ **انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثمًا مبينًا** ﴾ [النساء ٥٠] ﴿ **قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون** ﴾ [يونس ٦٩] أما تعظيم الصدق كما فى قوله تعالى: ﴿ **ليجزى الله الصادقين بصدقهم** ﴾ [الأحزاب ٢٤]، وقال تعالى: ﴿ **هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدًا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم** ﴾ [المائدة ١١٩] وغيرها من الآيات الكثيرة.

وأجمعت قريش الكافرة على صدق النبى ﷺ قبل البعثة وبعدها، وأطلقوا عليه الصادق الأمين، فكانوا يقولون له: ما جربنا عليك كذبًا قط، ووصفته أم المؤمنين السيدة خديجة بنت خويلد عقب لقاء جبريل له لأول مرة تهدئ من روعه: «كلا والله ما يخزيك الله أبدًا: إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث..» رواه البخارى وسأل هرقل أبا سفيان عدة أسئلة، ثم علق على إجابة أبى سفيان، وكان مما جاء فى كلامه: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت أن لا. فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله» وأعظم مظاهر صدقه هو تبليغ كل ما أوحى إليه من ربه؛ إذ لو لم يكن صادقًا لكتم بعضه مما فيه عتاب له مثل قوله تعالى: ﴿ **عبس وتولى** ﴾ [عبس ١] وقوله تعالى: ﴿ **عفا الله عنك لم أذنت لهم** ﴾ [التوبة ٤٣] وغيرها.

وحث الرسول ﷺ على الصدق وعظم الترغيب فيه، والترهيب من الكذب والتنفير منه، عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: **«عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر، وإن البر يهدى إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقًا، وإياكم والكذب، فإن الكذب يهدى إلى الفجور، وإن الفجور يهدى إلى النار، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا»** رواه البخارى وعن أبى هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمن خان»** رواه البخارى.

والصدق لا يتعارض مع الترويح والدعابة والمزاح فالرسول ﷺ كان يمازح أصحابه ويضاحكهم حتى قال له أصحابه: يارسول الله إنك تداعبنا؟ قال: **«إنى لا أقول إلا حقا»** وفى رواية: **«إنى لأمزح، ولا أقول إلا حقا»** رواه البخارى فى الأدب المفرد. ولا يتعارض مع المدح والتجمل، فعن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه قال: «أثنى رجل على رجل عند النبى ﷺ فقال: **«ويلك قطعت عنق صاحبك: قطعت عنق صاحبك»** مرارًا، ثم قال: **«من كان منكم مادحًا أخاه لا محالة فليقل: «أحسب فلانًا، والله حسيبه، ولا أزكى على الله أحدًا، أحسبه كذا وكذا، إن كان يعلم ذلك منه»** البخارى فى الأدب المفرد.

والصدق منه ماهو ممدوح ومنه ماهو مذموم، أما الممدوح منه فالصدق فى النية؛ وفى الحديث الشريف: **«من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه»** رواه مسلم ومنه الصدق فى الحديث مما يحفظ اللسان عن الكذب وقول الزور وشهادته وكل ما يخالف الحقيقة؛ وفى الحديث الشريف: **«ألا أنبئكم بأكبر الكبائر.. إلى قوله: «ألا وقول الزور»**، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت» رواه البخارى قال تعالى: **﴿إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنًا قليلاً أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله﴾** [آل عمران ٧٧]، ومنه الصدق فى العمل لتكون أعمال المؤمن صادقة مع نيته وقلبه، فلا يخدع ولا يغش ولا يغرر بالغير، كما فى قوله تعالى: **﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه﴾** [الأحزاب ٢٣]، وقال تعالى: **﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى**

الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ [البقرة ١٧٧].

والكلام المذموم منه الغيبة والنميمة، ومنه ما هو كذب سائغ ويكون فى ثلاث؛ كما ورد فى الحديث الشريف فيما روته أم كلثوم - رضى الله عنها - عن النبى ﷺ قالت: (ولم أسمعه يرخص فى شىء مما يقول الناس كذب إلا فى ثلاث: الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها» رواه مسلم.

والصدق يعود على المجتمع والأمة بفوائد كثيرة؛ فيشيع الثقة والأمن والطمأنينة، ويحث على العمل الصادق والإنتاج الوفير، وسلامة المجتمع من الحقد والبغضاء والشحناء؛ مما يدفع البشرية إلى الرقى والتقدم والحضارة، وبالصدق تعم البركة حياة الإنسان والمجتمع، وفى الحديث الشريف: «**البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما فى بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما**» رواه مسلم، ويبعث الصدق الهدوء النفسى والأمن القلبى لما رواه الحسن بن على - رضى الله عنهما - فى الحديث السابق «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة**»، والصدق يعمل على تفريج الهم والنجاة من الكرب كما فى قصة كعب بن مالك؛ قال لرسول الله ﷺ: «إن الله إنما أنجانى بالصدق، وإن من توبتى ألا أحدث إلا صدقًا ما بقيت، والله ما أنعم الله علىَّ من نعمة قط أعظم فى نفسى من صدقى رسول الله ﷺ فكان ذلك سببًا فى نجاتى من الهلاك»، فالصدق الخالص ابتغاء مرضاة الله تعالى يرفع صاحبه إلى منازل الشهداء فى الأجر والثواب.

أ.د. على على صبح

مراجع للاستزادة:

١- الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز، للفيروزآبادى ٣٩٧/٢.
٢ - ابو الحسن الماوردى: أدب الدنيا والدين، ٢٣٤ : ٢٣٧.
٣ - كنز العمال ٦٤٨/٣.
٤ - ابن حجر العسقلانى. فتح البارى. ٧٣١/١، ٣١٧/٢، ٢٦١/٥، ٧١٥/٦، ٥٠٧/١٠.
٥ - البخارى: الأدب المفرد ٣٥٢/١.
٦ - صحيح مسلم ١١٥٤/٣، ١٥١٧، ٢٠١١/٤، ٢٠١٣.

الضميـــر

الضمير هو ما دل على متكلم كـ «أنا»، أو مخاطب كـ «أنت»، أو غائب كـ «هو»، ومنه البارز والمستتر، فالبارز كـ «قمت» أما المستتر فهو كالمقدر نحو قولك «قم» كما فى اللسان.

ويعرف الضمير بأنه خاصية يصدر بها الإنسان أحكامًا مباشرة على القيم الأخلاقية لأعمال معينة، فإن تعلق فيما لم يقع بعد فقد يكون أمرًا بالفعل أو نهيًا عنه.

وقد عنى به من الفلاسفة أصحاب المدرسة الحدسية، واعتبروه قوة فطرية يميز بها الإنسان بين الخير والشر تلقائيًا دون خبرة مسبقة أو توجيه من الآخرين، أما أصحاب المدرسة الطبيعية (المادية) فقد أرجعوا أحكام الضمير إلى التجربة أى الخبرة السابقة وربطوا قيمة الفعل الأخلاقى بنتائجه دون غيرها.

أما فى الفكر الإسلامى فيستخدم لفظ الضمير، بالمعنى اللغوى فى الدرجة الأولى.

أما المعنى الاصطلاحى للضمير فيعبر عنه بلفظ النفس اللوامة، وهو المصطلح القرآنى المأخوذ من قوله تعالى : ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ [القيامة ٢] حيث تقوم النفس اللوامة بمحاسبة الإنسان عما بدر منه، فى هذا المعنى يقول الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) فى النفس اللوامة: إن المؤمن والله لا تراه إلا لائمًا لنفسه، ما أردت بكلمتى؟ ما أردت بأكلتى؟ ما أردت بحديث نفسى؟ وإن الفاجر يمضى قدمًا لا يعاتب نفسه.

أما ابن جرير الطبرى فيعرف النفس اللوامة بأنها: التى تلوم صاحبها على الخير والشر، وتندم على ما فات.

بذلك يتفق المعنى المقصود بالنفس اللوامة فى القرآن الكريم مع المعنى المقصود بلفظ «الضمير» فى الاصطلاح فى الفكر الحديث.

فالمقصود من كلا المصطلحين أنه جهاز مراقبة ومحاسبة داخل الإنسان السوى، يقيم ويقوم أعماله السابقة واللاحقة ويصدر عليها حكمًا أخلاقيًا بالخير أو الشر.

وللشاعر والأديب المصرى المعروف «المنفلوطى» قصيدة بعنوان «الضمير» نشرت ضمن ديوانه الشعرى.

أ.د. السيد محمد الشاهد

مراجع للاستزادة :

١ - شرح قطر الندى وبل الصدى. محمد محيى الدين عبدالحميد. دار الفكر - مصر - د - ت.

٢ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية. القاهرة سنة ١٣٧٩ هـ.

٣ - تفسير القرآن العظيم للحافظ أبى الفداء ابن كثير. دار المعرفة بيروت - لبنان. ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م.

٤ - جامع البيان فى تأويل آى القرآن. للإمام ابن جرير الطبرى.

٥ - أدب الدنيا والدين. لأبى الحسن الماوردى.

طلب العلم

لما كان العلم أساسًا لمعرفة الله - عز وجل - وأسمائه وصفاته، وملائكته ورسله وكتبه، وقضائه وقدره، وأوامره ونواهيه، ووعده ووعيده، وثوابه وعقابه، وجنته وناره، كان طلب العلم فى الإسلام فريضة على كل مسلم ومسلمة، وكان السعى إلى هذا العلم والبحث عنه والتنقل فى سبيله، والجلوس فى مجالسه سببًا لتحصيل الأجر العظيم والثواب الكريم، ولإبراز هذا الفضل وبيان ذلك الثواب تحدث القرآن الكريم فى أكثر من ٨٥٠ موضعًا عن العلم والعلماء، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط** ﴾ [آل عمران ١٨] فجمع إلى ذاته الجليلة الملائكة والعلماء، وكان العلم سر تفضيل آدم على الملائكة وسبب تكريمه بسجودهم له، وسبب استخلافه فى الأرض، حيث قال سبحانه: ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إنى أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾ [البقرة ٣٠-٣٢] وامتن الله - عز وجل - على الإنسان بما منحه من العلم والبيان فقال سبحانه: ﴿ **الرحمن * علم القرآن * خلق الإنسان * علمه البيان** ﴾ [الرحمن ١-٤] وكان العلم أول ما بدأ به الوحى رسول الله ﷺ فى غار حراء قال تعالى: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾ [العلق ١-٥] ويبين سبحانه أن أهل العلم هم أهل خشيته ومحبته فقال تعالى: ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ [فاطر ٢٨] كما أنهم أهل مرضاته وعظيم ثوابه، حيث يرفعهم فى جناته إلى أعلى الدرجات فقال تعالى: ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ [المجادلة ١١] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التى تبين قيمة العلم والعلماء، وتحث على طلبه والحرص عليه لنوال أعلى الدرجات، ومنها يتبين مدى اهتمام الإسلام بالعلم وتقديره للعلماء، واختياره سبيلاً إلى الرقى والتقدم وتحقيق

السعادة فى الدنيا والآخرة، وقد أمر الله تعالى عباده بطلب العلم والبحث عنه فقال تعالى: ﴿ **فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ [الأنبياء ٧].

وفى السنة النبوية أحاديث كثيرة تتحدث عن قيمة العلم ووجوب طلبه كما تتحدث عن شرف أهله ومكانتهم، فقد عقد البخارى فى صحيحه كتابًا للعلم ضم ثلاثة وخمسين بابًا، وكان الباب الأول منها باب فضل العلم، وقول الله تعالى: ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير** ﴾ [المجادلة ١١] وقوله عز وجل: ﴿ **وقل رب زدنى علمًا** ﴾ [طه ١١٤] وقال ابن حجر فى شرح ذلك: «يرفع الله المؤمن العالم على المؤمن غير العالم، ورفعة الدرجات تدل على الفضل، إذ المراد به كثرة الثواب، وبها ترتفع الدرجات، ورفعتها تشمل المعنوية فى الدنيا بعلو المنزلة وحسن الصيت، والحسية فى الآخرة بعلو المنزلة فى الجنة، وفى صحيح مسلم عن نافع بن عبد الحارث الخزاعى - وكان عاملاً لعمر على مكة - أنه لقيه بعسفان فقال له: من استخلفت؟ فقال: استخلفت ابن أبزى مولى لنا، فقال عمر: استخلفت مولى؟ قال: إنه قارئ لكتاب الله، عالم بالفرائض، فقال عمر: أما إن نبيكم قد قال: «إن الله يرفع بهذا الكتاب أقوامًا ويضع به آخرين». وعن زيد بن أسلم فى قوله تعالى: ﴿ **نرفع درجات من نشاء** ﴾ [يوسف ٧٦] قال: بالعلم، وقوله عز وجل: ﴿ **وقل رب زدنى علمًا** ﴾ [طه ١١٤] واضح الدلالة فى فضل العلم، لأن الله تعالى لم يأمر نبيه ﷺ بطلب الازدياد من شىء إلا من العلم، والمراد بالعلم العلم الشرعى الذى يفيد معرفة ما يجب على المكلف من أمر دينه فى عباداته ومعاملاته، والعلم بالله وصفاته، وما يجب له من القيام بأمره، وتنزيهه من النقائص، ومدار ذلك على التفسير والحديث والفقه.

والسعى فى طلب العلم والرحلة إليه واجب فقد روى البخارى فى باب الخروج فى طلب العلم أن جابر بن عبدالله رحل مسيرة شهر إلى عبدالله بن أنيس فى حديث واحد. وفيه حدثنا أبو القاسم خالد بن خلىّ قال حدثنا محمد بن حرب قال: قال الأوزاعى أخبرنا الزهرى عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس أنه تمارى هو والحر ابن قيس بن حصن الفزارى فى صاحب موسى، فمر بهما أُبى بن كعب فدعاه ابن عباس فقال: إنى تماريت أنا وصاحبى هذا فى صاحب موسى الذى سأل السبيل إلى لُقيِّه، هل سمعت النبى ﷺ يذكر شأنه؟ فقال أُبى: نعم، سمعت النبى ﷺ يذكر شأنه يقول: «**بينما موسى فى ملأ من بنى إسرائيل إذ**

جاءه رجل فقال: أتعلم أحداً أعلم منك؟ قال موسى: لا، فأوحى الله - عز وجل - إلى موسى: بلى، عبدنا خضر، فسأل السبيل إلى لُقيه، فجعل الله الحوت آية، وقيل له: إذا فقدت الحوت فارجع فإنك ستلقاه، فكان موسى ﷺ يتبع أثر الحوت فى البحر، فقال فتى موسى لموسى: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإنى نسيت الحوت، وما انسانيه إلا الشيطان أن أذكره، قال موسى: ذلك ما كنا نبغى، فارتدا على آثارهما قصصًا، فوجدا خضراً، فكان من شأنهما ماقص الله فى كتابه» رواه البخارى.

قال ابن حجر: وقد أخرج مسلم حديث أبى هريرة رضي الله عنه رفعه: «من سلك طريقا يلتمس فيه علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة» ثم أورد قصة رحلة جابر رضي الله عنه فقال عن محمد بن عقيل أنه سمع جابر بن عبدالله يقول: بلغنى عن رجل حديث سمعه من رسول الله ﷺ فاشتريت بعيرًا ثم شددت رحلى فسرت إليه شهرًا حتى قدمت الشام فإذا عبد الله بن أنيس، فقلت للبواب: قل له: جابر على الباب فقال: ابن عبدالله؟ قلت: نعم، فخرج فاعتنقنى، فقلت: حديث بلغنى عنك أنك سمعته من رسول الله ﷺ، فخشيت أن أموت قبل أن أسمعه، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يحشر الله الناس يوم القيامة عراة ...» فذكر الحديث. وفى رواية أخرى أنه كان بمصر، وقد روى مثل هذا عن غير جابر إلى سائر البلاد حتى قال الشعبى: إن كان الرجل ليرحل فيما دونها إلى المدينة أى من العراق، وعن سعيد بن المسيب: «إن كنت لأرحل الأيام والليالى فى طلب الحديث الواحد». وكان ابن مسعود يقول: لو أعلم أحدًا أعلم بكتاب الله منى لرحلت إليه.

والأحاديث والروايات فى فضل العلم والحث على طلبه والرحلة إليه والحرص عليه كثيرة لما ذكرنا من قبل من فضل العلم ومكانته، مما يدل على أن الإسلام أعطى العلم المساحة الكبرى التى تليق به وبآثاره، مما كان له أكبر الأثر فى تكوين الحضارة الإسلامية على العلم الصحيح، تلك الحضارة التى امتدت آثارها إلى العالم أجمع.

أ.د. محمد نبيل غنايم

مراجع للاستزادة:

١- صحيح البخارى، وفتح البارى جـ١ ص ١٤٠ - ١٤١، ١٧٣ - ١٧٥.

٢- أ.د. أحمد فؤاد الأهوانى: القيم الروحية فى الإسلام. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٣- أ.د. محمود حمدى زقزوق: الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى. مكتبة الأسرة ٢٠٠٤م.

العبـــادة

العبادة فى اللغة مصدر من الفعل (عَبَدَ) يقال: عبد الله يعبده عبادة.. أى تألّه له، ورجل عابد من قوم عبدة وعباد.. والتعبد: التنسك، والعبادة: الطاعة. والعابد هو الخاضع لربه المستسلم المنقاد لأمره، والمتعبد: المتفرد بالعبادة، وفى المصطلح الإيمانى يقول الراغب الأصفهانى فى تفسير مفردات القرآن الكريم: العبودية هى إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال تعالى: ﴿ **أَلاَ تعبدوا إلا إياه** ﴾ [الإسراء ٢٣] والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير (وهى فى الجمادات) وعبادة بالاختيار وهى لذوى النطق وهى المأمور بها فى قوله تعالى: ﴿ **اعبدوا ربكم** ﴾ ﴿ **واعبدوا الله** ﴾.

وفى البيان القرآنى نرى حديثًا شاملاً عن العبادة، ومن هذا الحديث ما يعنى إفراد الله تعالى بأن يعبد، لأنه لا معبود سواه، ومن الشواهد القرآنية قول الله تعالى فى فاتحة الكتاب: ﴿ **إياك نعبد** ﴾ ومن الشواهد القرآنية ما جاء أمرًا بعبادة الله عز وجل وحده لا شريك له كما جاء فى هذه الآيات قال تعالى: ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾ [البقرة ٢١].

قال تعالى: ﴿ **واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئًا** ﴾ [النساء ٣٦].

قال تعالى: ﴿ **لقد أرسلنا نوحًا إلى قومه فقال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره** ﴾ [الأعراف ٥٩].

قال تعالى: ﴿ **وإلى مدين أخاهم شعيبًا قال ياقوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره** ﴾ [الأعراف ٨٥].

وهكذا كان الأمر بالنسبة لكل الأنبياء حين بلغوا قومهم رسالة ربهم عز وجل حيث كانت عبادة الله تعالى وحده لا شريك له هى المطلب الأول فى دعوتهم إلى سبيل ربهم سبحانه وتعالى.

ومن حديث القرآن الكريم ما يبين أن العبادة هى المظهر الإيمانى الدال على معرفة الإنسان بخالقه عز وجل، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ **بديع السموات والأرض أنى**

يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل ﴾ [الأنعام ١٠١ - ١٠٢].

وقوله سبحانه: ﴿لإيلاف قريش * إيلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت * الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾ [قريش ١ - ٤] وقوله عز وجل: ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحًا قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربى قريب مجيب﴾ [هود ٦١].

ومن حديث القرآن الكريم، ما يبين أن العبادة مظهر من مظاهر شكر الله عز وجل على ما أنعم به من نعم لا تعد ولا تحصى، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾ [البقرة ١٧٢] وقوله سبحانه: ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين * بل الله فاعبد وكن من الشاكرين﴾ [الزمر ٦٥ - ٦٦]. وقوله عز وجل: ﴿فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيبًا واشكروا نعمت الله إن كنتم إياه تعبدون﴾ [النحل ١١٤].

ومن حديث القرآن الكريم ما يبين أن عبادة الله تعالى حق عبادته تعطى صاحبها شرف الإضافة إلى ربه سبحانه وتعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا﴾ [الفرقان ٦٣] وقوله عز وجل: ﴿وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون﴾ [البقرة ١٨٦] وقوله تعالى: ﴿قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا إنه هو الغفور الرحيم﴾ [الزمر ٥٣]. وقوله سبحانه: ﴿فبشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾ [الزمر ١٧-١٨].

ومن حديث القرآن الكريم ما يبين أن العبادة هى ثمرة للتأمل فى ملكوت السموات والأرض والوقوف على آيات القدرة الإلهية فى خلق هذا الكون، ومن الآيات القرآنية الداعية إلى ذلك قوله تعالى: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ [سورة ق ٦- ٨].

ومن المعانى القرآنية ما يبين ارتباطها

بالدين، وأنها تعنى الإخلاص فى الدين وفى أداء ما أمر الله تعالى بأدائه من عبادات وطاعات مع اجتناب ما نهى عنه من المعاصى والمنكرات، ومن شواهد ذلك قول الله تعالى: ﴿قل الله أعبد مخلصاً له دينى * فاعبدوا ما شئتم من دونه قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين﴾ [الزمر ١٤ - ١٥].

وقوله سبحانه: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾ [البينة ٥].

ومن البيان القرآنى ما يبين جزاء العابدين المخلصين عند الله تعالى يوم القيامة، ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿ياعباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون * الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين * ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم تحبرون * يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون * وتلك الجنة التى أورثتموها بما كنتم تعملون * لكم فيها فاكهة كثيرة منها تأكلون﴾ [الزخرف ٦٨-٧٣].

هذا عن حديث القرآن عن العبادة أما حديث السنة النبوية المطهرة فمنها ما بين كيف تكون العبادة الحقة لله عز وجل من حيث إفراده بالعبادة لأنه لا معبود بحق سواه، ومن ذلك ما روى أن أعرابيًا سأل النبى ﷺ أن يدله على عمل إذا عمله دخل الجنة فقال له: «**تعبد الله لا تشرك به شيئًا، وتقيم الصلاة المكتوبة، وتؤدى الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان**» رواه مسلم.

ومن البيان النبوى ما يبين كيف تكون العبادة الحقيقية لله عز وجل من خلال الالتزام بالمعروف والفضائل والابتعاد عن المنكر والرذائل، وذلك حين سأله سيدنا جبريل عليه السلام عن الإحسان فقال له: «**أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**» رواه مسلم.

وإذا كانت العبادة بهذا المعنى من الحضور كان العابد فى معية ربه عز وجل فإنها تؤتى ثمرتها حيث يكون الله تعالى مع عبده، كما يشير إلى ذلك الحديث القدسى الذى أخبر به النبى ﷺ «**ما تقرب إلىّ عبدى بشىء أحب إلىّ مما افترضته عليه، وما يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها، وإن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذ بى لأعيذنه**» رواه البخارى وكذلك الحديث القدسى الآخر «**أنا عند ظن عبدى بى، وأنا معه إذا ذكرنى، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن**

ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم، وإن تقرب إلىّ شبراً تقربت إليه ذراعًا. وإن تقرب إلىّ ذراعًا تقربت إليه باعًا، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة» رواه البخارى.

أما ثواب العبادة فهو ما أخبر به النبى ﷺ فى الحديث القدسى عن رب العزة «أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر» رواه مسلم. مصداق ذلك فى كتاب الله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة ١٧].

وهكذا نرى كيف ربط الإسلام بين الإنسان وخالقه عن طريق العبادة التى تشمل لحظات الليل والنهار فى أداء العبادات المفروضة وفى التخلق بكل سلوك طيب حميد وفى اجتناب كل ذميم مما أثمر الإنسان الصالح الذى يصلح ولا يفسد، ويعمر ولا يخرب، ويبنى ولا يهدم، إن هذا الإنسان العابد هو الذى أثمر الحضارة الإسلامية على مر العصور.

أ.د. طه مصطفى أبو كريشة

مراجع للاستزادة:

١- لسان العرب مادة عبد.

٢ - المفردات فى غريب القرآن الكريم. الراغب الأصفهانى مادة (عبد).

٣ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى (حديث ٤٧٠٥، ٢٨٤٢).

٤ - صحيح مسلم (حديث ٩، ١٧٧٣، ٢٨٤٢).

العمـــــل

أتى علينا حين من الدهر كنا نردد فيه بعض الشعارات من قبيل : العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة. وهذه كلمات حق، إن صدقت النوايا، وصحت العزائم، وترجمت الشعارات والأقوال إلى أفعال وأعمال. فالقاعدة الكلية التى وضع الإسلام عليها أسس المدنية والحضارة والحياة الاجتماعية والاقتصادية هى أن من واجب الإنسان ـ من حيث هو فرد ومن حيث هو عضو فى الجماعة الإنسانية ـ أن لا يحقق مقتضى من مقتضيات طبيعته إلا وفق قوانين فطرة الله، ولا يستعين بما أعطاه الله من القدرات والقوى الجسمانية والفكرية إلا وفقًا للطريق المستقيم الذى هداه الله إليه فليس له أن يعطل قوة من قواه، ولا أن ينحرف فى استخدامها عن هدى الله، ولا أن يسلس قياده للشيطان بحثًا عن سعادته وفلاحه فى الطريق المخالفة لقوانين الفطرة.

فمن الغرائز الفطرية :

غريزة التملك والاقتناء: لدفع تهديد البقاء الشخصى والفردى.

وغريزة النسل أو الجنس : لدفع تهديد النوع الإنسانى بالفناء والانقطاع.

أما غريزة التملك والاقتناء فهى التى تدفع المرء نحو السعى لاكتساب الرزق وتحصيل المال وتنميته وادخاره، وهو مدفوع بفطرته إلى إشباع ذلك، وانظر إلى قول الله تعالى:

﴿ زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴾

[آل عمران ١٤].

وحينما يفعل الإنسان ذلك بحب وشغف، مدفوعًا إليه بفطرته، إنما هو يسعى أيضًا لعمارة الأرض التى استخلفه الله عليها. ومن جهة أخرى، فالعمل لاكتساب الرزق، هو سبب لبقاء الفرد مثلما أن التناسل سبب لبقاء النوع. ومنذ هبط آدم وبنوه إلى الأرض وهم مكلفون بالكدح فى ثراها، حتى يستطيعوا العيش، فإن أبدانهم لا تتماسك بها حرارة الحياة، ولا تواتيها قدرة الحركة إلا بوقود

متجدد من الغذاء، كلما نفد منه مقدار تبعه مقدار آخر دون انقطاع حتى ينتهى الأجل المحتوم. وكل امرئ مطالب بتحصيل هذا الطعام عن طريق أى عمل يوافق مواهبه وملكاته، وذلك يتطلب بذل الجهد البدنى والعقلى، وقد أمره الله تعالى وحثه على ذلك فى قوله تعالى : ﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ [الملك ١٥]. ويقول أيضا : ﴿الله الذى جعل لكم من بيوتكم سكنًا وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتًا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعًا إلى حين * والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون﴾ [النحل ٨٠ - ٨١].

ولن يتأتى كل ذلك إلا بالعمل فى الرعى والزراعة والصناعة والإدارة والنقل، إلى غير ذلك من أعمال وتخصصات. فالعمل إذن وسيلة البقاء، والوسيلة فرع الغاية شرفًا وخسة سواءً بسواء.

يقول الدكتور زقزوق : إذا كانت مهمة الإنسان فى هذه الحياة هى إعمار الأرض فإن ذلك لن يتأتى إلا بالعمل من أجل بلوغ هذا الهدف، فالحياة بلا عمل موات، والإنسان قد أعطاه الله من القوى والطاقات ما يجعله قادرًا على قيادة سفينة الحياة بالعمل الجاد المنتج الذى يعود على الفرد والمجتمع بالخير العميم، حتى أن الإسلام يربط بين الإيمان والعمل الصالح، فكل عمل يقوم به الإنسان فى حياته يقصد من ورائه وجه الله ونفع الناس، أو دفع الأذى عنهم يندرج تحت مفهومى العمل والتقوى.

أما الذين يتسولون مع القدرة على العمل فهم لا يستحقون الحياة، إذ أنهم فى هذه الحالة يصبحون عبئًا على غيرهم، فالقعود عن العمل كسل ممقوت، ولذلك نرى التوجيه القرآنى واضحًا فى قوله تعالى :

﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ [الجمعة ١٠].

والرسول ﷺ يبين لنا خطورة النزعة الطفيلية اعتمادًا على جهد الآخرين واستغلالا لنتيجة عملهم فيقول : «**لا تزال المسألة (التسول) بأحدكم حتى يلقى الله تعالى وليس فى وجهه مزعة لحم**» رواه البخارى.

وقد ورد أيضا أن النبى ﷺ أبى أن يصلى

على متسول مات وعنده مال جمعه من هذا السبيل، فعن مسعود بن عمرو عن النبى ﷺ أنه أتى برجل ليصلى عليه فقال : «**كم ترك؟**» قالوا : دينارين أو ثلاثة. قال: «**كيتين أو ثلاث كيات**». فلقيت عبد الله بن القاسم مولى أبى بكر رضي الله عنه فذكرت ذلك له فقال: ذلك رجل كان يسأل الناس تكثيرًا. رواه البيهقى.

يقول الشيخ الغزالى - رحمه الله - : وحصيلة هذه الحرفة الدنيئة يجب أن تصادر، وألا تترك لصاحبها فإن كل ما كسبه صاحبه من سحت لا حق له فيه، فقد حصله المستريح الكسول من كدح الكادحين دون تعب أو تعرض لمخاطر العمل وأعبائه ومسئولياته. وقد روى البخارى فى صحيحه عن النبى ﷺ قوله : «**ما أكل احد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبى الله داود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده**».

فالعمل هو السبيل إلى تحرير النفوس من السؤال والاعتماد على الغير، وبلغة العصر والسياسة، هو السبيل إلى استقلال الفرد وتحرير الأمة.

أما المتنطعون الذين يقعدون عن العمل بحجة انشغالهم فى العبادة والطاعات، فإن هذا أمر لا يتفق وطبيعة الإسلام الذى يحض على العمل وكرامة الإنسان. فالرسول ﷺ وهو لا ينطق عن الهوى يقول : «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**». وقد وصف يد عامل ظهرت عليها آثار العمل فقال : «**هذه يد يحبها الله ورسوله**». أما القرآن الكريم فقد جعل العمل الصالح مطية الرجاء للقاء الله تعالى : ﴿ **فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحًا** ﴾ [الكهف ١١٠].

كان هذا حال المسلمين زمان ازدهار حضارتهم وتمجيدهم للعمل ورفعهم لشأنه، حتى إذا جاء خلف غالوا فى التواكل وانتحلوا الأعذار فى القعود عن السعى فى كسب الرزق اعتمادًا على أن الله هو الرزاق، انتشر بينهم الخمول، وساد الكسل، حتى أن بعضهم يقدر متوسط زمن العمل فى مجتمعاتنا للفرد بأقل من نصف ساعة فى اليوم، ولكننا نحمد الله على أننا قد بدأنا نراجع أنفسنا ونرجع إلى القيم الصحيحة، وندعو إلى العمل باسم الدين نفسه. فكيف للمسلم أن ينفذ ما أمر الله به من وجوب الإنفاق إن لم يكن ذا مال؟ وأنى له بالمال إن لم يكن صاحب عمل؟ وعود على بدء نقول : إن العمل حق للقادر عليه، كفله الشرع وكفلته كل المواثيق الدولية، وهو شرف منحه الله لعباده العاملين المخلصين، قبل أن يمنحه البشر أوسمة ونياشين، حينما

قال - جل فى علاه - من فوق سبع سماوات : ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ [التوبة ١٠٥].

أ.د. محمد فتحى فرج بيومى

مراجع للاستزادة :

١ - أ.د. محمد البهى : الإسلام فطرة الله. سلسلة البحوث الإسلامية. الكتاب الرابع. مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة (١٩٩٣م).

٢ - أ.د. محمود حمدى زقزوق : الإنسان والقيم فى التصور الإسلامى. مكتبة الأسرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب (٢٠٠٤م).

٣ - الشيخ محمد الغزالى : حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة. الطبعة الثالثة. دار الكتب الإسلامية. القاهرة (١٩٨٤م).

٤ - أ.د. أحمد فؤاد الأهوانى : القيم الروحية فى الإسلام. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة. سلسلة دراسات فى الإسلام (١٩٦٢م).

الفضيلة

الفضيلة ضد الرذيلة والنقص والنقيصة. وهى الدرجة الرفيعة فى حُسن الخلق.

وفضيلة الشىء : مزيته، أو وظيفته التى قُصدت منه، أو كماله الخاص به. ففضيلة العقل مثلاً: إحكام الفكر. وتُجمع الفضيلة على **«فضائل»**.

والفاضل : من غَلبت فضائلُه رذائلَه، بشرط البعد عن الرياء. وعلامة الفضيلة استحقاق صاحبها المدح. والفضولى: هو من لم يكن وليًا ولا وكيلاً ولا أصيلاً فى العقد.

فالفضيلة استعداد دائم لممارسة الخير، سواء كان واجبًا أم تطوعًا.

ومن شرط الفضيلة : أن تتم فى الحياة الاجتماعية؛ لأن من ترك مخالطة الناس وتفرد بالأمر دونهم لا تحصل له الفضيلة. فلا معنى للتواضع والصداقة والكرم والإخلاص وإنكار الذات وغيرها من الفضائل إلا بالنسبة إلى إنسان يعيش مع الناس ويشاركهم فى أحوالهم.

وهناك فرق بين الفضيلة والواجب فالفضيلة صفة نفسية، والواجب عمل خارجى. ولذا يقال: فلان أدّى الواجب، ولا يقال: أدّى الفضيلة، بل حاز الفضيلة.

ويختلف مفهوم الفضيلة الواحدة باختلاف العصور : فما كان يفهم من الشجاعة عند اليونان، غير ما يفهم منه فى العصور الحديثة. فقد كان القدماء لا يفهمون من الشجاعة إلا الصبر على تَحَمُّل الآلام الجسمية. ويفهم منها المُحدَثُون ما هو أعم من ذلك، حتى إنها تشمل تعبير الإنسان عن رأيه من غير خشية لمن حوله. كذلك تختلف قيمة الفضائل باختلاف حالة الأفراد وأعمالهم.

لكن يمكن أن يقال إن الناس جميعًا مطالبون بفضائل عامة من صدق وعدل ونحوهما مما يجب أن يتصفوا به، وأنهم على اختلاف طبقاتهم ودرجاتهم يستوون فى شىء واحد هو أن كلاً منهم مطالب بأن يتصف بما يناسب حالته، ويتفق مع مركزه الاجتماعى وعمله الذى يؤديه، وإن اختلف تطبيق ذلك.

وإن بعض الفضائل يمكن أن تدخل فى فضائل أشمل منها: فالأمانة مثلاً يمكن أن

تدخل فى مفهوم العدل. والقناعة تندرج تحت العفّة. كما أن بعض الفضائل يكون مُولّدًا من فضيلتين أو أكثر، كالصبر، فإنه ينتج عن العفّة والشجاعة. وكالحذر؛ ينتج من العفّة والحكمة.

وإن فى الإنسان قوى ثلاثاً : القوة العاقلة : وهذه إذا اعتدلت نشأ عنها فضيلة الحكمة. والقوة الغضبية: وهى إذا اعتدلت نشأ عنها فضيلة الشجاعة. والقوة الشهوية أو البهيمية: وهى إذا اعتدلت نشأ عنها العفّة. وهذه الفضائل الثلاث باجتماعها ينشأ عنها العدل. فالفضيلة هى الاعتدال؛ بحيث لا تطغى الشهوات على العقل، ولا يطغى العقل عليها فتُستأصل.

وإن كل فضيلة وسط بين رذيلتين: الإفراط والتفريط: فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والكرم وسط بين السرف والبخل، والعفّة وسط بين الفجور والخمود. هذا مع ملاحظة أن هناك العديد من الفضائل لا يظهر فيها وسط، فليس هناك إلا كذب أو صدق، وظلم أو عدل.

وكلمة «فضيلة» هكذا لم ترد بهذا اللفظ فى القرآن الكريم، وإن كانت مادة (ف ض ل) جاءت فيه مائة وأربع مرات.

لكن القرآن حث على الفضيلة بالمعنى؛ لترقى بالنفس الإنسانية؛ كى تصبح عملاً انبعاثيًا محببًا إلى القلب. قال الله عز وجل:

﴿ ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم وكرّه إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون * فضلاً من الله ونعمة والله عليم حكيم ﴾. [الحجرات ٧-٨].

وعلى عكس هذا؛ فإن فاعل الخير الفاقد لأريحية النفس، ليس خليقًا بأن يُسمى خيّرا أو فاضلاً، كما قال تعالى فى شأن فئة خاصة من الناس : **﴿ ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون ﴾.** [التوبة ٥٤].

كذلك رسم القرآن الكريم الطريق العملى لتربية الإنسان الفاضل الذى يقوم عليه المجتمع؛ وذلك يكون بالبدء بالأخلاق، ويتمثل ذلك فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، قال تعالى : **﴿ كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾** [آل عمران ١١٠].

ولذلك كان المسلمون فى توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى. ومن أمثلة ذلك: مظهر المسلمين فى الصلاة؛ حيث يقف الجميع فى صلاة الجماعة صفًا

واحدًا، لافرق بين رئيس ومرءوس، وكل منهم يدعو باسم الجميع، فيقول : ﴿ **إياك نعبد وإياك نستعين** ﴾ [الفاتحة ٥].

ولقد عُنى الإسلام عناية كبيرة بفضيلة «حسن الخلق»، وكانت صفة المرسلين وسمة سيد الأولين والآخرين، وأفضل أعمال الصدّيقين، بل هى شطر الدين، وثمرة مجاهدة المتقين. كما أن الأخلاق الجميلة هى الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان. قال الله تعالى لنبيه وحبيبه محمد ﷺ مثنيًا عليه ومظهرًا لنعمته لديه: ﴿ **وإنك لعلى خلق عظيم** ﴾ [القلم ٤].

وقالت عائشة ـ رضى الله عنها ـ عن خُلق رسول الله ﷺ: «**كان خُلُقُه القرآن**» (رواه مسلم).

وسأل رجل رسول الله ﷺ عن حسن الخلق فتلا قول الله تعالى : ﴿ **خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين** ﴾ [الأعراف ١٩٩] وشرح ﷺ معنى ذلك بقوله: «**هو أن تصل من قطعك، وتعطى من حرمك، وتعفو عمن ظلمك**». (أخرجه ابن مردويه من حديث جابر)

وقال ﷺ : «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**». (أخرجه أحمد والحاكم والبيهقى من حديث أبى هريرة).

وقال أيضًا : «**أثقل ما يوضع فى الميزان يوم القيامة: تقوى الله وحسن الخُلق**». (أخرجه أبو داود والترمذى وصححه من حديث أبى الدرداء).

ولا تتحقق التقوى إلا بالاستغفار الصحيح، الذى يكون حسب توجيه القرآن والسنة. فإذا تحقق هذا صار الاستغفار «فضيلة»، ولا سيما عند الملازمة له، سواء كان بعد ذنب أم لا. ولذلك ورد أن أفضل الاستغفار ما جاء فى دعاء النبى ﷺ : «**اللهم أنت ربى، لا إله إلا أنت، خلقتنى وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شرّ ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علىّ، وأبوء بذنبى، فاغفرلى؛ فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت**». (رواه البخارى من حديث شداد بن أوس).

فقد صار الاستغفار هنا من جنس الفضائل؛ لما فيه من أعظم الفضائل التى يلتجئ العبد فيها إلى ربه عز وجل، واعترافه بالربوبية والألوهية، والاعتراف بالذنب مع تحمل المسئولية فيه، وكل ذلك من الفضائل السامية.

وعمومًا فإن الإنسان واقع فى قبضة الفضيلة الكاملة، لأنه وُجد من أجل عبادة الله تعالى بواسطة الشرع المنزّل. ولابد أن

تكون الفضيلة مؤثرة، وتلك الفضيلة خصبة نافعة مثل شجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء، وهى تُنَمّى قيمتنا، وترفعنا من عالٍ إلى الأعلى؛ لأنها خير.

ومن محاسن الفضيلة :

١ - الصلاة : وهى بالنسبة إلى أولئك الذين يؤدونها بروحها ذات وظيفتين أخلاقيتين: فهى لاتقتصر على كونها: ﴿ **تنهى عن الفحشاء والمنكر** ﴾، ولكن: ﴿ **ولذكر الله أكبر** ﴾ [العنكبوت ٤٥]، فهى تجعلنا روحيًا على اتصال بالمنبع الشامل لجميع الكمالات.

٢ - الصدقة : ولها أيضًا أثر مزدوج الفائدة: فهى تطهّر النفس، حين تصرفها عن حرصها الزائد على الكسب، وهى تزكّى نضارتها : ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ [التوبة ١٠٣].

٣ - الصوم : وله كذلك دور تجنيبى، حيث يحفظنا من الشر، ويدفع عنا شره الجوارح، ويجعلنا أقدر على أن نحترم النظام، وهو وسيلة إلى بلوغ التقوى، كما قال تعالى : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كُتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾ [البقرة ١٨٣].

٤ - الممارسة والحكمة : إن الأداء الدائم للأفعال الفاضلة يجعل الإنسان حكيمًا فى سلوكه، شُجاعاً فى خصومته، كريمًا فى رخائه: ﴿ **إن الإنسان خُلق هَلُوعًا * إذا مسه الشر جزوعًا * وإذا مسه الخير منوعًا * إلا المصلين** ﴾ [المعارج ١٩ - ٢٢].

والفضائل المحيطة بالإنسان أربعة : المال والأهل والعز وكرم العشيرة.

فالمال يمكّن صاحبه من بلوغ فضائل معينة، فإذا فقده لم يصل إليها، فكثير من القُرَبِ يصل إليها الإنسان بالمال مثل الزكاة والحج. وكان النبى ﷺ يقول : «**اللهم إنى أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى**». [رواه مسلم].

والأهل هم نعم العون على بلوغ السعادة، لكن ليس بالضرورة أن يكون أسعد الناس هو أفضلهم، لكن الأولى أن يكون أفضل الناس هو أسعدهم، فمن حق أهل الخير أن يكونوا سعداء، دون حرص منهم على السعادة. يقول ﷺ فى نفع الولد لوالديه : «**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له**». (مسلم).

وقال تعالى : ﴿ **آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعًا** ﴾ [النساء ١١].

وبالعز يتأبى عن تحمّل الذل، ومن لا عزّ له لا يمكنه أن يذود عن حريمه.

وأما كرم العشيرة فهو الشرف الخاص بمآثر الآباء. ومع التسليم بأن قيمة كل امرئ ما يحسنه؛ فإن كرم الأعمام والأخوال مثلاً قد يكون مظنة لكرم المرء، وإن مزاج الأب كثيرًا ما يتأدى إلى الابن كالألوان والصور والخُلُق، ولا يجوز الاقتصار على مآثر الآباء؛ فإنها سريعة الفناء، مالم تدعمها فضيلة النفس التى تحميه من صحبة الأشرار ومن ألوان الفساد.

وأمهات الفضائل النفسية أربع : العقل والشجاعة والعفّة والعدالة، ويتولد منهن فضائل هن أمهات لفضائل أخرى.

فالعقل متى تَقَوّى تولّدَ من حسن نظره جودة الفكر وجودة الذكر، ومن حُسن فعله الفطنة وجزالة الرأى، وتولّد من اجتماع أربعتها: جودة الفهم، وجودة الحفظ.

والشجاعة متى تقّوت تولّدَ منها الجود فى حال النعمة، والصبر فى حال المحنة. والصبر يزيل الجزع ويورث الشهامة المختصة بالرجولة.

والعفّة إذا تقوّت ولّدت القناعة.

والعدالة إذا تقوّت ولّدت الرحمة، والرحمة هى الإشفاق من أن يُفَوِّتُ ذا حق حقه، فهى تولّد الحِلم، والحِلم يقتضى العفو، والإنسانية والكرم يجمعان هذه الفضائل، وذلك أن الإنسانية هى الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها. وهناك ما يسمى «الفضائل التوفيقية»: وهى الهداية والرشد والتسديد والتأييد. ولا سبيل لأحد إلى شىء منها إلا بهداية الله تعالى ورحمته؛ فهو مبدأ الخيرات ومنتهاها، كما قال تعالى: ﴿ **الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى** ﴾ [طه ٥٠].

ولابد من تلازم الفضائل النفسية : مثل العقل والشجاعة والعفّة والجود والعدالة وسائر الفضائل. فإن العَقْل مثلاً إذا أشرق عَقَلَ صاحبه عن الإقدام على ما يورثه مذمّة، ويحمله على الإقدام على المخاوف التى تورثه محمدة، وقسْ على ذلك.

وقد حث القرآن الكريم على الارتقاء فى الفضائل؛ كى تكون هناك مسافات واسعة بينه وبين الرذائل، كما قال الله تعالى: ﴿ **وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أُعدت للمتقين** ﴾ [آل عمران ١٣٣]. وقال عز وجل: ﴿ **فاستبقوا الخيرات** ﴾. [البقرة ١٤٨] ونهى سبحانه وتعالى عن الانحدار من الفضائل إلى الرذائل، فقال تعالى: ﴿ **ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين** ﴾ [المائدة ٢١].

وهكذا فإن الإسلام يرشد الإنسان إلى الفضائل بكل ألوانها وصورها؛ كى يبعده عن الانحدار إلى الرذائل بكافة أشكالها، ولا يخفى الوجه الحضارى الرشيد لهذا التشريع، وبالله التوفيق...

أ. د. عبد اللطيف محمد العبد

مراجع للاستزادة:

١ ـ الرازى : مختار الصحاح (ف ض ل) ص ٥٠٦ ، ط ١، ١٩٧٩م ، دار الكتاب العربى، بيروت.

٢ ـ المعجم الوجيز : لمجمع اللغة العربية (فَضَل) ، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م طبعة وزارة التربية التعليم بمصر.

٣ ـ الجرجانى: التعريفات. ص١٤٦، ط ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م الحلبى بمصر.

٤ ـ د. جميل صليبا: المعجم الفلسفى ٢: ١٤٨ - ١٤٩، ط١، ١٩٧٣م. دار الكتاب اللبنانى، بيروت.

٥ ـ أنجلو شيكوتى: افلاطون والفضيلة ص١٥ - ٢٣، ترجمة: منير سفبينى، ط١، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م دار الجيل، بيروت.

٦ ـ د. أحمد أمين: الأخلاق. ص١٧٧ - ١٨٣، ط١٠، ١٩٨٥م مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٧ ـ د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى: ص٣٠٨، ط٣، ١٩٧٩م دار الثقافة الجديدة بالقاهرة.

٨ ـ الإمام الغزالى: إحياء علوم الدين: ١: ٣١١ - ٣١٢، ٣: ٤٩، المكتبة التجارية الكبرى بمصر «دون تاريخ».

٩ ـ د. محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق فى القرآن الكريم. ص٢٥٧ - ٢٥٨ تعريب: د. عبد الصبور شاهين. ط٤، ١٤١٢هـ = ١٩٨٢م مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٠ ـ الراغب الأصفهانى: الذريعة إلى مكارم الشريعة. ص١٣٤ - ١٥٧. تحقيق د. أبو اليزيد العجمى. ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م دار الصحوة بالقاهرة.

١١ ـ د. محمد التونجى: المعجم المفصل فى الأدب ٢: ٦٨٩، ط١، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢ ـ د. مصطفى حلمى: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام ص ١٢١ - ١٢٩، ط٢، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م دار الدعوة بالإسكندرية.

١٣ ـ د. ذكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية. ص١٦١، ط٢، ١٩٧٥م، مكتبة مصر بالفجالة بالقاهرة.

مرتكزات الحضارة

أسس الإسلام منظومة من القيم الرفيعة أكد بها إنسانية الإنسان فأنقذه من هاجس التدنى أو امتهان الذات؛ حيث جاء التحول القيمى مكملاً للمتغير الأساسى الذى ارتهن بتحولات البنية من القبلية إلى الدولة، ومن العصبية إلى الأمة، ومن رابطة الدم إلى رابطة الروح والدين والمعنى، ومن الممكن حصر الأبعاد الإنسانية لتلك القيم فى خمس نقاط:

الأولى: التحول من الوثنية وعبادة الصنم أو الوثن أو الشرك إلى التوحيد، ففيه ما يرتقى بإنسانية الإنسان ويحترم كيانه، وقد قال لقمان لابنه وهو يعظه : ﴿ **يابنى لاتشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم** ﴾ [لقمان ١٣] فهو - أى الشرك - ظلم للنفس وتحقير للإنسان، لأن الشرك يعطل عقله، فيعجزه عن التمييز والتفكر والتدبر والتأمل، مما يقود إلى توحيد الخالق الأعلى بتأمل أسراره فى الكون والمخلوقات، وطبيعة نعمه الظاهرة والباطنة على السواء.

والثانية: إطلاق حرية الإنسان فى اختيار دينه وعقيدته دون قهر أو قسر أو إجبار، ففى الحرية ما يرفع قدر الإنسان، لاسيما إذا بدأ الأمر من حرية المعتقد ﴿ **وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها** ﴾، [الكهف ٢٩] والحرية لا تعنى الفوضى بقدر ما ترمى إليه من الالتزام والمسئولية واحترام الآخر، وبقدر ما تبنى عليه من الانضباط.

وترتبط الحرية بحق الاختيار، وهو ناجم عن إعمال العقل، وتقدير منزلة الملكة التى أعز الله بها الإنسان، فسخر له ما فى الكون والكائنات، ومنحه حق توظيفها فى خدمته إذا أحسن استخدام عقله، فكانت الإشارات القرآنية المتعددة إلى أولى الألباب، وأولى النهى، ومثلها كانت الدعوة إلى وجوب التفكر والتأمل والتدبر والتعقل والتبصر.

والثالثة: الطاعة والعبودية حين يرتهن الأمر بالعبادات والتكاليف الدينية التى ينهض بها العبد تقرباً لربه بلا واسطة، ففيها تعزيز لإنسانيته حين يُنْقَذ من البحث عن الزلفى والوسيلة، وفيها تكريم لآدميته حين تتاح له

فرص العبادة وطاعة الخالق دون استكانة أو مذلة لمخلوق، حيث لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والطاعة لله وحده تتجاوز منطق الكبرياء، واستشعار العظمة، وهى أمور تجاوزها الإسلام، فى حين تجد أنها مترددة فى حس الجاهلية بين النزق والاندفاع والطيش والحماقة والسفه، مما جلب على المرحلة الجاهلية كل صور التدهور بين خمر وعربدة وعبث السكارى وضجيج المخمورين مع ندرة العقلاء والباحثين عن الحق والحرية وصحة المعتقد.

الرابعة: قيمة المساواة والأخوة الإنسانية التى جاءت أصلاً رفيعًا فى الإسلام طبقًا لصراحة النص القرآنى : ﴿**إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم**﴾ [الحجرات ١٠] إلى دعوة الإسلام إلى التعارف والتقارب بين البشر ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات ١٣]، وهو ذات القانون الذى حدده الرسول عليه السلام فى حجة الوداع «**أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، ليس لعربى فضل على أعجمى إلا بالتقوى**»، وهو ما طبقه الرسول ﷺ سلوكًا حين اعتبر سلمان الفارسى واحدًا من آل البيت، وأخذ برأيه فى غزوة الخندق، وحين قرب إليه صهيبًا الرومى، وبلالاً الحبشى فكان التطبيق الإنسانى الرائع للمساواة حقيقة على أرض الواقع.

ومع هذا ظل التمييز قائمًا بمعيار التقوى، ومثله جاء معيار العلم، وحسن الخلق، وحب الإنسان لأخيه الإنسان، وحبه لله ورسوله، وإنفاقه فى سبيله، انطلاقًا من احترام العقيدة واحترام الذات.

الخامسة: احترام الملكة الإنسانية التى وهب الله الإنسان إياها، بدءًا من ملكة العقل بما يدعو إليه من التأمل والتفكر، وهو ما دعا إلى تحريم الخمر باعتبارها معطلة للملكة بما يفقد الإنسان قدرة التفكير؛ الأمر الذى انعكس فى تحريمها على ثلاث مراحل باعتبارها جزءًا من قضية الفترة ومشكلات المرحلة التى يتنافس فيها وحولها الأغنياء والفقراء على السواء.

وتكتمل المنظومة الإنسانية فى احترام حقوق الإنسان بدءًا من حقه فى الحياة ذاتها بتحريم قتل النفس بغير نفس أو فساد فى الأرض، إلى القصاص الذى هو ضامن لحياة البشر، إلى الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالحسنى، إلى مواجهة السيئة بالحسنى، إلى حماية حق الجار والمستغيث، إلى منح الطريق حقه، إلى توصيف حقوق

الوالدين، وحقوق المرأة، والطفل وحق الأعمى والأعرج، وحق الحاكم والمحكوم، وغيرها من صيغ الحياة الإنسانية فى أرقى تجلياتها وأرفع صورها.

وهى ذاتها القيم الممتدة إلى تعزيز حق الإنسان فى الإبداع، باعتبار الكلمة قيمة؛ منها السالب ومنها الموجب بصرف النظر عن توظيفها الشعرى، أو الإبداعى بوجه عام، ومن ثم كان عدم تحريم الشعر فى الإسلام مدخلاً إلى الاعتراف بقيمة الإبداع موزعًا بين ملكة العقل والوجدان، بعيدًا عن الشطط والانحدار الأخلاقى أو التدهور القيمى.

﴿**قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينًا قيمًا**﴾ [الأنعام ١٦١]. إن هذا الدين القيِّم، ﴿**وذلك دين القيمة**﴾ [البينة ٥]، دين الكتب القَيِّمَة، دين الصراط المستقيم، دين القوامين لله، القوامين بالقسط، إن هذا الدين ـ بهذه العلامات ـ هو الذى يضفى على الإنسان والكون والحياة القيمة والقيم اللائقة، إقامةً واستقامةً وقوامةً وتقويمًا.

لقد قامت الحضارة الإسلامية مشبعة بالقيمة، فى أصولها وفروعها، بل إن هذه الأمة الوسط الخيرة، لم تكن كذلك إلا بقيامها بواجب القوامة لله على الناس، الذى هو واجب الشهادة والشهود الحضارى قال تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة ١٤٣]، وقال تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط**﴾ [المائدة ٨]، وقال تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**﴾ [آل عمران ١١٠].

إن المنظور الحضارى القائم على أصول فقه كلية، يجد منظومة القيم جديرة بتقديم رؤية معرفية ومنهاج بحث ونظر، وأدوات تعامل وتناول، وضوابط سعى وسلوك، كركن أساس فى بناء هذا المنظور.

فعقيدة الإسلام (العقيدة الدافعة) التى تدفع باتجاه الكون والحياة إكبارًا وإعمارًا، والتى ترى الإنسان سيدًا فى الكون لا سيدًا عليه، وكذلك شرعة الإسلام الرافعة له عن الانحطاط دون المرتبة الإنسانية، الميسرة له سبل السلام، المخرجة للعقل من الضيق إلى السعة، الواضعة عن الناس الآصار والأغلال، هذه الشريعة وتلك العقيدة تنتظمان شجرة قيم كبرى، أصلها ثابت وفرعها فى السماء.

تتأسس هذه القيم فى مثلث "التوحيد والتزكية والعمران" الجامع لسائر القيم المتعلقة بالإله تعالى، والكون والحياة والإنسان، والمرتبطة بمنظومة السنن الحاكمة

والمتحكمة فى الحركة الحضارية، والتى يسهم التعرف عليها والوثوق بها فى توجيه هذه الحركة وتقويمها.

قيمة "التوحيد"، البادئة بوحدانية الله تعالى، إلى أمة واحدة، وصراط مستقيم واحد، هى التى توحد البشرية ـ التى جاءت من نفس واحدة ـ تحت رايتها إرادة واختيارًا، فى (أمة جامعة). هذه القيمة التى تؤسس للحضارة ومنظورها، تتوجه نحو الإنسان (المستخلف فى الأرض) بدور وقيمة "التزكية": تزكية نفسه وأهله ومجتمعه وأمته قال تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى﴾ [الأعلى ١٤]، وقال تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها﴾ [الشمس ٩].

وكذلك نحو الكون والحياة والبيئة التى يتحرك فيها هذا الإنسان، فتؤسس معاملته وتسخيره لها وفق قيمة "الإعمار والعمران" التى تنفى نوازع التخريب والإفساد قال تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ [هود ٦١]، وتحكم ذلك منظومة من المقاصد العليا التى توجه الحركة بما يحفظ على الإنسان دينه ونفسه وكرامته ونسله وعقله وماله.

تتسع منظومة القيم ـ فى المنظور الحضارى ـ لتكوينات أخرى من القيم المكملة والمتولدة عن الأصل، تتعلق كل تكوينة منها بمجال من مجالات الحياة البشرية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والعلمية... إلخ.

وفى هذا الإطار أعلى الفكر الإسلامى ـ منذ بواكيره وفى أصوله الحضارية الأساسية ـ من قيم تعد بمثابة الهيكل الحاكم للفكر والحركة فى المجال السياسى.

فقيمة "العدل" قاعدة كبيرة استند إليها هذا الفكر فى تنظيره واستنباطه، وفى رصده لحركة الواقع وتشخيصه، وفى تقويم هذا الواقع وإصلاحه وتجديده. فالمدينة الفاضلة، فى الفلسفة السياسية الإسلامية من لدن الفارابى والغزالى وابن تيمية وابن خلدون وغيرهم، ترتكز على العدل الذى به قامت السماوات والأرض قال تعالى: ﴿وتمت كلمة ربك صدقًا وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ [الأنعام ١١٥].

لقد استقر فى الفكر الإسلامى أن القيم العليا وعلى رأسها التوحيد ـ إذ تعتمل فى المجال السياسى ـ لا تنتظم بغير هذه القيمة (العدل)، حتى استقر أن : دولة العدل تدوم وإن كانت كافرة ودولة الظلم تزول وإن كانت مؤمنة. لكن التوحيد الذى تنهض عليه الدولة والأمة فى المنظور الحضارى لا يكتمل حتى يثمر عدلاً وعدالة، فالشرك ظلم عظيم،

والظلم ظلمات يفت فى حقيقة التوحيد وأنواره.

إن هذا التوحيد الذى يجعل المقام الأعلى متوحدًا فى الله تعالى يفضى تلقاء إلى "المساواة" بين البشر من حيث أصل خلقهم، فلا فضل لجنس ولا لنسب ولا لعرق ولا لون ولا لطبقة ولا لنوع (ذكر أو أنثى) على غيره إلا بمقدار ما يحقق من القيمة العليا (التوحيد) ولوازمها ومقتضياتها التى سماها القرآن أبلغ تسمية: "التقوى". هذه المساواة الإنسانية هى التى ميزت الأمة الجامعة سواء فى حركتها الداخلية، أو فى حركتها عبر المجال الحضارى والدولى، فلم تتحرف فى مفاوتتها بين البشر عن التحاكم إلى معايير القيمة والتقوى والعدل.

هذا العقد الفريد الذى انتظم فى واسطته التوحيد والعدل والمساواة، وشدد على الكرامة الأصلية للإنسان وبراءة ذمته، وعلى حرمة الإنسان فى ذاته: نفسه أو دمه، وفى خصائصه من العقل والحرية والكرامة والتكريم قال تعالى: ﴿ ولقد كرمنا بنى آدم ﴾ [الإسراء ٧٠]، وفى ممتلكاته وما يخصه من مال ومعرفة ومتاع.

فالقيم فى المنظور الحضارى مؤسسة وحاكمة ومقومة ومصلحة وحافظة ونامية ومنمية، تتضافر مع العقيدة الدافعة والشرعة الرافعة والأمة الجامعة (المجال الحضارى)، والسنن الحاكمة، والحضارة الفاعلة، والمقاصد الراعية، فى بناء منظور متكامل للنظر فى الأمة ودولها، والنظم السياسية وحركتها وأسسها، وكذلك تقدم مدخلاً منهجيًا وإطارًا مرجعيًا لدراسة أحوال الأمم وتفاعلاتها فى الساحة الدولية والحضارية.

أ.د. عبد الله التطاوى

مراجع للاستزادة :

١ - د. عبد الله التطاوى : حركة الشعر فى ظلال المؤثرات الإسلامية.

٢ - د. سيف الدين عبد الفتاح : مدخل القيم: إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية فى الإسلام.

٣ - العلاقات الدولية فى الإسلام، الجزء الثانى، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩).

المســـــاواة

المساواة تعنى أن يتساوى الناس جميعًا فى الحقوق والواجبات، دون تفرقة أو تمييز بسبب جنس أو طبقة أو مذهب أو عصبية أو حسب أو نسب أو مال... أو غيره.

إن وجود مبدأ المساواة فى الأنظمة المعاصرة وإقراره كركيزة للمجتمع ، هو تعبير عن تطور عميق فى بنية المجتمع الإنسانى ، مرَّ فيه هذا المبدأ بسلسلة من النضال عبر تاريخ طويل، حالت دون تحقيقه قوى فكرية، وأخرى سلطوية حماية لمصالح خاصة، وتكريسًا للاستعباد والظلم.

فالمتتبع لنشأة مبدأ المساواة خلال المراحل المتعاقبة التى مرت بها الإنسانية منذ بداياتها الأولى فى العصور السحيقة، وحتى عهد قريب، يجد أن الظلم والاستعباد والاستعلاء هو السمة السائدة فى مسيرة الجماعة الإنسانية، وما قصة المظالم والمآسى التى سجلها التاريخ الطويل إلا شاهد على هذه الحقيقة.

ولقد كان لأرسطو مقولة تشير إلى أن تقسيم المجتمع إلى طبقة سادة وطبقة عبيد، هى قسمة أصّلتها الطبيعة البشرية التي تجعل الناس غير متساوين، وأن مصلحة الجماعة تقتضى ذلك، ومن ثم فإن العبودية أمر حتمى لا فكاك منه ولا مهرب!.

ولم يكن هذا رأى أرسطو وحده، بل شاركه فى ذلك مفكرون آخرون فى عصور متتابعة، مثل : منتسكيو ولونج الذى وصف الزنوج بقوله : «يمكننا التأكيد بأنهم غير خليقين أساسًا بالحضارة، فهم أقل من جميع الأجناس البشرية المكتشفة حتى يومنا هذا قدرة على التفكير والتصرف»!.

وهذا المنحى الفكرى لهذه النخبة من رواد الحضارة الحديثة ، ينم عن اتجاه خطير لأنه يقوض مبدأ المساواة، ويهدر الكرامة الإنسانية.

أما الإسلام فقد اعتبر المساواة إحدى قيم التشريع الرفيعة التى تنطلق من حقيقة هى أن جوهر مادة الخلق للبشر واحدة. ومن ثمّ فإن الأصل الإنسانى واحد، وهو الأصل الذى يجبّ كل خلاف ويضبط كل تنظيم للعلاقات بين طبقات المجتمع، وتعد بذلك قيمة دينية وحضارية حيث يجسد الإسلام الفطرة الإنسانية والكرامة البشرية.

هذا التكامل بين الإسلام والإنسانية حول معنى المساواة يعبر عنه القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ **فأقم وجهك للدين حنيفًا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم** ﴾ [الروم ٣٠] كما ضمن الإسلام للإنسان - باعتبار إنسانيته التى يتساوى بها مع غيره من سائر الخلق - حاجاته الأساسية بغض النظر عن الاختلافات والفروق التى توجد فى دنيا الناس، وكان من الطبيعى فى ظل المساواة الإسلامية أن يكون الرباط الجامع بين أفراد المجتمع الإسلامى هو الأخوة الإنسانية، وأنهم ينتمون إلى أب واحد وأم واحدة : ﴿ **إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم** ﴾ [الحجرات ١٣] وها هو الرسول ﷺ فى بيانه الذى ألقاه فى حجة الوداع يقول : «**أيها الناس ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربى على عجمى، ولا لعجمى على عربى، ولا أحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم**».

وتبلغ المساواة قمتها عندما نسمع قولاً للرسول الكريم فى موقف يتعرض فيه لحد من حدود الله؛ بقوله ﷺ عندما أتى أسامةُ ابنُ زيد رضي الله عنه يشفع فى امرأة شريفة من قريش سرقت .. فقال عليه الصلاة والسلام فى غضب: «**أتشفع فى حد من حدود الله يا أسامة**»؟ ثم قام فخطب الناس، فقال «**أيها الناس. إنما أهلك من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق الشريف فيهم تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد. وايم الله: لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها**» وتظل النصوص الإسلامية تواصل خطابها إلى البشرية على أساس من هذه الأخوة الإنسانية التى تجمع ولا تفرق، تصلح ولا تفسد، تتعاون ولا تتعزل، وهو الخطاب الذى جاء به الرسول ﷺ فى قوله: «**اللهم أشهد أنك أنت الله، لا إله إلا أنت، وأن العباد كلهم إخوة**» (رواه أحمد فى مسنده).

إن من يتصفح الإسلام عقيدة وشريعة يجد المصداقية التى تؤصل قناعته فى هذا الصدد : فأصل العقيدة الإسلامية هو التوحيد، ووحدانية الله تعالى هى القطب الذى ينبنى عليه أصول الإيمان الأخرى، فهى جوهر الإيمان بالله وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر قال تعالى : ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾ [آل عمران ١٨]، وهنا يتبين التلازم بين وحدانية الله تعالى التى شهد بها الحق لذاته وكذلك

الملائكة والعلماء، وبين العدل الذى يحمل لواءه الله تعالى.

فأحرى بخلقه أن يقروا له بالوحدانية، وأن يتناصفوا فيما بينهم، وركيزة التناصف المساواة.

والعبادات بأنواعها، من صلاة وزكاة وصيام وحج، تعتمد على التسوية بين المكلفين، فالمصلون يمتثلون لنداء الله، ويصطفُّون جميعا فى صف واحد بين يدى الله تعالى، فتتوحد نفوسهم وتتحاذى مناكبهم، لا فرق بين غنى وفقير، وقوى وضعيف، وحاكم ومحكوم. وهى اجتماع يومى، يتوحد فيه الصف الإسلامى.

والزكاة تزكية للمال، وإحساس بحرمان الفقير والمسكين، ووسيلة عملية لإذابة الفوارق بين الطبقات.

وفى الحج، نجد الإحرام تجسيداً حيًا لعبودية الخالق، والمساواة فيما بين الخلق، فإن كل إنسان يخلع لباسه الذى يميزه عن غيره، ففى ذلك توحيد للمظهر بين الجميع؛ العالم والجاهل، والحاكم والسوقة، وصاروا يتزاحمون فيما بينهم بالمناكب.

وفى الجانب الجنائى: والذى يتعلق بتحقيق المساواة فى الواقع، حيث أثمن ما يحرص عليه الشرع والناس، وهو حفظ الحياة. فقد ألزم الشارع القصاص على القاتل والجانى، حماية لحق الحياة، وردعًا لمن تسول له نفسه ارتكاب الجريمة. كذلك فالقصاص يتمثل فى: أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن.

والمساواة فى القصاص تجرى بين الشريف والوضيع، والحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة، والكبير والصغير، والمسلم والذمى قال تعالى : **﴿ كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم * ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب ﴾** [البقرة ١٧٨ - ١٧٩].

وفيما يتعلق بالدية، فإن المبلغ أو المال الواجب فيها واحد، فدية الشريف كدية الوضيع، ولاعبرة بمراكزهم الاجتماعية.

كما أن المساواة تجب أيضًا فى القضاء، قال تعالى : **﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾** [النساء ٥٨]، فالعدل - إذن - هو شريعة الحكم بين الناس ، وسيفه مسلط على رقاب المعتدين المغتصبين للحقوق. لا فرق فى ذلك بين أن يكون حق الله تعالى أو الفرد أو الجماعة فالكل مشمول بالحماية والرعاية فى ظل الإسلام.

أ. د. على مدكور

مراجع للاستزادة:

١ ـ قصة الحضارة، ول ديورانت ٣ / ١١٢، ١١٣.

٢ ـ فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، دار الشروق.

٣ ـ الأحكام السلطانية ، الماوردى ، مكتبة الحلبى.

٤ ـ قيم وتقاليد السلطة القضائية، د. أحمد رفعت خفاجى، ص ٧٠، ٧١.

٥ ـ من قيم التشريع الإسلامى د. محمد الشحات الجندى ، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

٦ ـ شرح صحيح مسلم، النووى جـ ١١.

مناهـج التربيـة

الفلسـفـة هى مـجـمـوعـة الأفكار المتـرابطة فى صورة مذاهـب فكرية تتسق فى بحثها عن الحـقـيـقـة الكونيـة وظواهـرها الطبـيـعـيـة والبـشـرية، فـهى تبـحث عـن أصـول الأشـيـاء ومعانيها وقيمها وعلل وجودها، والفلسفة قد تعنى الحكمـة، والحكمـة هى إدراك الأشـيـاء على مـا هى عليه إدراكًا يقـينيًـا، وقـد تعنى العلم الذى يراد منه الوصـول إلى أكمل حـيـاة ممكنة وقـد تعنى العلم الذى ينشـد تنظيم حـقول المعـرفـة كوسيلة لتفـهم كليـة الوجـود وتأويله.

وقـد نظر البـعض إلى الفلسـفـة على أنها محـاولة البعض منا لأن يجد معنى لهـذا العالم الغريب الذى يجـد فـيه نفسـه ويكتشف ـ إذا أمكنـه ـ الغـرض من الحـيـاة الإنسـانيـة ولماذا وجدت الحياة وكيف السبيل أن يعيش لها.

لقـد قـام بعض المفكرين المسلمين بتقـديم فلسـفـة تنبع من شـمـولية الإسـلام الجـامعـة المحيطة بكل عـوالم الكون الغـائبـة والمشـاهـدة وبكل أمم المخلوقـات – الإنسية وغير الإنسية

– وهـذه الفلسفة تعين المسلم على الانتماء إلى هذا الكون كخليفة عن خالقه وزميل لمخلوقاته وتحـقق له السـعـادة بالموقف الوسط المتـوازن أمـام المتنـاقـضـات، إنها فلسـفـة يتـحـقق فـيـها وبها الجـمع بين العقل والنقل، فـعـقلها مـدرك لنطاقـه وآفـاقـه ونقلهـا مـعـقـول، وهـى تؤمن بالسمعيات مصدرًا للمعارف فيما لا تستطيع الحواس ـ ومنها العقل ـ إدراكه، وتمثل الدليل الذى يفـسـر للإنسـان ويجـيبـه على عـلامـات الاستفهام المتعلقة بالبدء والمصير والحكمة والغاية.

ولقـد قـام البـعض بتـرجـمـة هذه الفلسـفـة العـامة وربطها بفلسـفـة التـربيـة وحـدد عـدداً من المبـادئ لتـقـديم نظـرة الإسـلام للكون والإنسـان والمجتمع والمعرفة والأخـلاق، فـقـدم الكون على اعـتـبـاره كل شـىء مـا عـدا الله تعـالى، وهو يشـتـمل على جـمـيـع الأشـيـاء المخلوقـة من روح ومـادة وزمـان ومكان، ويتـشكل أيضًـا على جـمـيع النظم التى تسيـر عليـها الطبـيعـة، وهذا الكون بجـمـيع مظاهـره وعناصـره متـغيـر وفى حـركة مسـتـمرة دائمة

حسب السنن والغايات المرسومة له من خالقه ومبدعه، وأن هناك علاقة ثابتة راسخة بين الأسباب ومسبباتها يمكن ملاحظتها فى أحداث الكون وظواهره، وهذا الكون ليس عدوًا للإنسان وإنما هو خير صديق له وخير أداة لتقدمه ونفعه، ذلك إذا استطعنا أن نستخدمه بدون إسراف ولا اعتداء ولا تكبر ولا طغيان، وأن لهذا الكون موجدًا وخالقًا عظيمًا هو الله سبحانه وتعالى.

أما الإنسان فهو أفضل ما فى الكون من عناصر وموجودات ومخلوقات، ميزه الله على غيره بكثير من الخصائص والميزات التى استحق بها تفضيله على سائر المخلوقات، هذا التمييز لا يرجع إلى جنس الإنسان أو جماله أو شكله أو ماله أو نوع عمله، إنما يرجع إلى إيمانه بالله وتقواه وإلى ما خصه الله به من عقل وقدرة على ضبط غرائزه ودوافعه وكبح جماح شهواته ونزواته، والإنسان هو المخلوق الناطق القادر على الكلام واستعمال اللغة كأداة للتفكير والاتصال، والقادر على التفكير الإرادى، وعلى التعلم واكتساب المعارف والمهارات والاتجاهات المتجددة باستمرار، وعلى الإيمان بالغيب، والإنسان فى طبيعته يتكون من جسم وعقل وروح ويجب إحداث توافق وانسجام بين هذه المكونات الثلاثة، وهذا الإنسان هو نتاج الوراثة والبيئة من قبل ميلاده حتى الموت، وإن طبيعة الإنسان التباين عن باقى البشر.

وبالنسبة للمجتمع، فإن للمجتمع الإسلامى هويته المتميزة فهو المجتمع الذى يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وخلقًا وسلوكًا وشريعة ونظامًا.

وبالنسبة للمعرفة فهى عبارة عن المعلومات والأفكار والمفاهيم والتفسيرات اليقينية والأحكام والمدركات والتصورات التى نكونها عن شىء ما نتيجة لاستعمال حواسنا وعقولنا أو هما معا، أو نتيجة لما جاء به الوحى، وهذه المعرفة تتفاوت فى فضلها وقيمتها حسب موضوعها وغايتها ووسيلتها، ولهذه المعرفة مصادرها الكثيرة والمتنوعة وهى مستقلة عن العقل الذى يدركها.

وبالنسبة للأخلاق فهى عادة أو اتجاه راسخ فى النفس تصدر عنه الأفعال بسهولة ويسر، وهى مكتسبة تتأثر بعوامل الزمان والمكان وهى من أهم معانى الحياة، وتأتى مرتبتها بعد الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقضاء الله وقدره، وهى ثمرة هذا الإيمان، هذه الأخلاق تتمشى مع

الفطرة والعقول السليمة، وتلبى حاجات الفرد المستقيم الصالح وحاجات المجتمع الفاضل فى كل زمان ومكان، وتنظم كافة علاقات الإنسان بغيره.

انطلاقًا من هذه المبادئ التى تمثل فلسفة الإسلام، نظر بعض المفكرين إلى المنهج على أنه عملية إعداد للفرد المسلم إعدادًا كاملاً من جميع النواحى وفى جميع مراحل نموه فى الحياة الدنيا والآخرة فى ضوء المبادئ والقيم وفى ضوء أساليب وطرق التربية التى جاء بها الإسلام. هذا المنهج الإسلامى يحتاج إلى مجموعة من الأهداف يسعى إلى تحقيقها، حيث تمثل الأهداف الصياغة الإجرائية والتحديد الدقيق لفلسفة التربية تمكننا من صياغتها فى شكل محتوى، والأهداف التربوية تنقسم إلى «الأهداف والأغراض»، و «الأهداف والوسائل»، فالأهداف والأغراض تشتمل على المقاصد النهائية التى يراد من التربية إنجازها على المستوى الفردى والاجتماعى والعالمى، أما «الأهداف والوسائل» فهى تشتمل على الوسائل والأدوات الفعالة لتحقيق الأهداف والأغراض. بمعنى آخر فإن «الهدف والغرض» لابد من صياغتهما فى مجموعة من الأهداف الوسائل التى يمكن تحقيقها مرحليًا للوصول فى النهاية إلى تحقيق «الهدف والغرض».

ولقد ذكر أحد مفكرى التربية الإسلامية «هدفًا وغرضًا» واعتبره الهدف الشامل لمنهج التربية فى التصور الإسلامى، وهذا «الهدف والغرض» هو إيصال المسلم إلى درجة كماله التى هيأه الله لها حتى يكون قادرًا على القيام بحق الخلافة فى الأرض عن طريق الإسهام بإيجابية وفاعلية فى عمارتها وترقية الحياة على ظهرها وفق منهج الله.

وقد أمكن صياغة عدد من «الأهداف والوسائل» التى تمكن من تحقيق هذا «الهدف والغرض»، وهى فى الوقت ذاته أهداف أغراض تحتاج إلى تفصيلات لتحقيقها، أهم هذه «الأهداف والوسائل» ما يلى:

- إدراك مفهوم الدين ومفهوم العبادة، والعمل بمقتضاهما.
- ترسيخ عقيدة الإيمان والفهم لحقيقة الألوهية.
- تحقيق الإيمان والأخوة فى الله.
- إدراك حقيقة الكون غيبه وشهوده.
- فهم حقيقة الحياة الدنيا والآخرة.
- تحقيق وسطية الأمة وشهادتها على الناس.
- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

- استعادة تميز الأمة.

- العمل على تحقيق وحدة الأمة.

- إعانة الطالب على تحقيق ذاته.

- إدراك أهمية العلم وقيمته فى إعمار الحياة.

- تعميق شعور الإيمان بالعدالة كقيمة لا تعمر الحياة بدونها.

- تأكيد شعور الطلاب بأن الحرية فطرة إنسانية.

- إدراك مفهوم الشورى وتطبيقاته.

- أن يتأكد لدى الطالب المفهوم الصحيح للعمل.

- إدراك مفهوم التغير الاجتماعى.

إن تحقيق هذه الأهداف يحتاج إلى محتوى، وهذا المحتوى يتمثل فى المعرفة التى يحصل عليها الإنسان عن طريق توظيف العقل لإدراك وحدانية الله وإعجازه فى الخلق، ومصدر هذه المعرفة هو قوانين الله سبحانه وتعالى فى الكون والإنسان والحياة، والسبيل إلى ذلك هو توظيف العقل، لأنه أداة التفكير والتدبير فى مخلوقاته، من أجل ذلك فإن التربية الإسلامية تحض على التربية الفكرية والاستفادة منها فى الوصول إلى ما نستطيع أن نعرفه عن الكون والإنسان والحياة بما يمكن من التكيف معها والقيام بوظيفة الاستخلاف، وهذا ما أكده القرآن الكريم والسنة المطهرة. هذا المحتوى يجب أن يشتمل على أربعة مجالات وهى:

- مجال علوم العقيدة والشريعة، وهو شقان، الشق الأول يجب أن يتعلمه الجميع وهو المتعلق بالعقيدة والأصول والأخلاق والقيم والمعايير الثابتة، والشق الثانى يجب أن يتعلمه فئة من المجتمع تكفى للقيام بتوظيف هذا الشق ويتضمن الموضوعات المتعلقة بالتشريعات والتنظيمات التشريعية.

- مجال العلوم الحربية والعسكرية، ويجب أن يتعلمها الجميع لارتباطها بالجهاد، وهى تتنوع حسب مهارات العصر وأدواته ووسائله.

- مجال العلوم الكونية والعقلية مثل الرياضيات والطب والفلك والعلوم الحيوية والفيزيائية والكيمياء والعلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، ويجب أن يتعلمها فئة تكفى لسد حاجات المجتمع فى كل تخصص.

- مجال المهن والصناعات المختلفة والمتنوعة ويجب أن يتعلمها فئة من المجتمع.

أ.د. علاء الدين كفافى

مراجع للاستزادة :

١ - منير المرسى سرحان : فى اجتماعيات التربية، بيروت، دار النهضة العربية، ط ٣ ، ١٩٨١م ، ص ٣.

٢ - جودة: فصول فى الفلسفة ومذاهبها، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٣م، ص ٢٩.

٣ - محمد عمارة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (ضمن بحوث ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة (المنعقدة فى الفترة من ٧/١٣ حتى ١٩٨٩/٨/٢م) المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ٥١٣.

٤ - عمر محمد التومى الشيبانى : أسس التربية الإسلامية، ليبيا، / طرابلس، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، ط ٢، ١٩٢م ، ص ٣٧ - ٤٩.

٥ - عبد الرحمن النقيب: منهجية البحث فى التربية الإسلامية «رؤية مغايرة»، جامعة المنصورة، الإدارة العامة للدراسات والبحوث والعلاقات الثقافية، إدارة البحوث، ١٩٩٦م، ص٦٨.

٦ - ماجد عرسان الكيلانى: أهداف التربية الإسلامية فى تربية الفرد وإخراج الأمة وتنمية الأخوة الإنسانية، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، سلسلة إسلامية المعرفة (٢٠) ط ٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ص ٢٥ - ٢٧.

٧ - على أحمد مدكور: مناهج التربية وأسسها وتطبيقاتها، القاهرة، دار الفكر العربى ، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص ١٣٥- ١٥٨.

٨ - يعقوب حسين نشوان: المنهج التربوى من منظور إسلامى، عمان، دار الفرقان للنشر، ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م، ص ٢٠٩.

نشر العلم

نشر العلم فريضة كطلب العلم؛ لأن النشر هو وسيلة التعلم والتعليم وتحقيق الطلب، فإذا لم يكن نشر العلم فرضًا فكيف يتحقق طلب العلم وهو فرض كما جاء فى الحديث «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**».

ونشر العلم هو سبيل الحفاظ عليه واستمراره، وإلا مات العلم وانتهى بموت العالم والعلماء، ونحن نعلم أن الموت حق على كل كائن حى، وأن هذا العالم أو ذاك له أجل محدد، وقد يفاجئه فى أى لحظة، فإذا لم يكن قد نقل علمه إلى غيره ونشره بين الناس مات هذا العلم بموته وهكذا، كما جاء فى الحديث الصحيح عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالمًا اتخذ الناس رءوسًا جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا**».

قال ابن حجر: قوله (لا يقبض العلم انتزاعًا) أى محوًا من الصدور، وكان تحديث النبى ﷺ بذلك فى حجة الوداع كما رواه أحمد والطبرانى من حديث أبى أمامة قال: لما كان فى حجة الوداع قال النبى ﷺ: «**خذوا العلم قبل أن يقبض أو يرفع**»، فقال أعرابى: كيف يرفع؟ فقال: «**ألا إن ذهاب العلم ذهاب حملته**» ثلاث مرات.. ثم قال: وفى هذا الحديث الحث على حفظ العلم والتحذير من ترئيس الجهلة، وفيه أن الفتوى هى الرياسة الحقيقية وذم من يقدم عليها بغير علم، واستدل به الجمهور على القول بخلوِّ الزمان عن مجتهد، ولله الأمر يفعل ما يشاء.

وقد تواترت الأحاديث النبوية الصحيحة فى الأمر بنشر العلم والحث عليه مما أكد وجوبه وفرضيته، ودل على أن الإسلام وتشريعه احتفى بالعلم ونشره أكثر من غيره، وأن حضارته الزاهرة قامت عليه، وامتد أثرها وانتشرت ثمارها فى جميع الآفاق، وكان رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة والقدوة الطيبة فى ذلك قولاً وفعلاً، فمن ذلك:

١- أنه ﷺ تخلف عن أصحابه فى سفره

ثم أدركهم وهم يتوضأون على استعجال فنادى بأعلى صوته «**ويل للأعقاب من النار**» وماذاك إلا ليعلمهم الحكم الشرعى وضرورة إتقانه وكان ذلك بأعلى صوته حتى يسمعه الجميع، قال ابن حجر: واستدل المصنف به على جواز رفع الصوت بالعلم، ويلحق بذلك ما إذا كان فى موعظة، كما ثبت فى حديث جابر: (كان النبى ﷺ إذا خطب وذكر الساعة اشتد غضبه وعلا صوته حتى لو أن رجلا بالسوق لسمعه)، واستدل به أيضًا على مشروعية إعادة الحديث ليفهم.

٢- كان رسول الله ﷺ يطرح السؤال على أصحابه ليختبر ما عندهم من العلم فمن ذلك: عن ابن عمر عن النبى ﷺ قال: «**إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، حدثونى ما هى**»؟ قال: فوقع الناس فى شجر البوادى، قال عبدالله: فوقع فى نفسى أنها النخلة ثم قالوا: حدثنا ما هى يا رسول الله. قال: «**هى النخلة**».

قال ابن حجر: وفيه ضرب الأمثال والأشباه لزيادة الإفهام وتصوير المعانى لترسخ فى الذهن، ولتحديد الفكر فى النظر فى حكم الحادثة، وفيه إشارة إلى أن تشبيه الشىء بالشىء لا يلزم أن يكون نظيره من جميع الوجوه.

٣- وكان رسول الله ﷺ يحث من يحضر مجلسه أن يبلغ ما سمعه لمن لم يحضر، فعن عبدالرحمن بن أبى بكرة عن أبيه أنه ذكر النبى ﷺ قعد على بعيره وأمسك إنسان بخطافه أو زمامه - قال: «**أى يوم هذا**»؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه سوى اسمه، قال: «**أليس يوم النحر**»؟ قلنا: بلى، قال: «**فأى شهر هذا**»؟ فسكتنا حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، فقال: «**أليس بذى الحجة**»؟ قلنا: بلى، قال: «**فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا، فى شهركم هذا، فى بلدكم هذا ليبلغ الشاهد الغائب، فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه**».

قال ابن حجر: قال القرطبى: سؤاله ﷺ عن الثلاثة وسكوته بعد كل سؤال منها كان لاستحضار فهومهم وليقبلوا عليه بكليتهم، وليستشعروا عظمة ما يخبرهم عنه، وفيه إشارة إلى تفويض الأمور الكلية إلى الشارع، ويستفاد منه الحجة لمثبتى الحقائق الشرعية... والمراد إما تبليغ القول المذكور أو تبليغ جميع الأحكام.. وفى هذا الحديث من الفوائد غير ما تقدم: الحث على تبليغ العلم، وجواز التحمل قبل كمال الأهلية، وأن الفهم ليس شرطًا فى الأداء، وأنه قد يأتى فى الآخر من يكون أفهم ممن تقدمه لكن بقلة،

وفيه الخطبة على موضع عال ليكون أبلغ فى إسماعه للناس ورؤيتهم إياه».

٤- أنه جعل العلم ميراث العلماء، قال البخارى تحت عنوان: باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾ [محمد ١٩] فبدأ بالعلم وأن العلماء هم ورثة الأنبياء، ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقًا يطلب به علمًا سهل الله له طريقًا إلى الجنة، وقال جل ذكره: ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾ [فاطر ٢٨] وقال ﴿ **وما يعقلها إلا العالمون** ﴾ [العنكبوت ٤٣] وقال: ﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير** ﴾ [الملك ٩] وقال: ﴿ **هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾ [الزمر ٩] وقال النبى ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقهه فى الدين**» وإنما العلم بالتعلم، وقال أبو ذر لو وضعتم الصمصاق على هذه ـ وأشار إلى قفاه - ثم ظننت أنى أنفذ كلمة سمعتها من النبى ﷺ قبل أن تجيزوا علىّ لأنفذنها، وقال ابن عباس: كونوا ربانيين حكماء فقهاء، ويقال: الربانى الذى يربى الناس بصغار العلم قبل كباره وقال ابن حجر: وفيه بشارة بتسهيل العلم على طالبه، لأن طلبه من الطرق الموصلة إلى الجنة...

والمراد بقول أبى ذر أن يبلغ ما تحمله فى كل حال، ولا ينتهى عن ذلك ولو أشرف على القتل.. وفيه الحث على تعليم العلم واحتمال المشقة فيه، والصبر على الأذى طلبًا للثواب... والمراد بصغار العلم ما وضح من مسائله، وبكباره ما دق منها، وقيل: يعلمهم جزئياته قبل كلياته، أو فروعه قبل أصوله، أو مقدماته قبل مقاصده، وقال ابن الأعرابى: لا يقال للعالم ربانى حتى يكون عالمًا معلمًا عاملاً.

٥- وترجم البخارى بابًا بعنوان: ما كان النبى ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كى لا ينفروا، عن ابن مسعود قال: كان النبى ﷺ يتخولنا بالموعظة فى الأيام كراهة السآمة علينا قال ابن حجر: ويستفاد من الحديث استحباب ترك المداومة فى الجد فى العمل الصالح خشية الملال، وإن كانت المواظبة مطلوبة لكنها على قسمين: إما كل يوم مع عدم التكلف، وإما يومًا بعد يوم فيكون يوم الترك لأجل الراحة ليقبل على الثانى بنشاط، وإما يومًا فى الجمعة، ويختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، والضابط الحاجة مع مراعاة وجود النشاط.

٦- وقد سار الصحابة على ذلك فى نشر العلم وتعليمه فعن أبى وائل قال: كان عبدالله يذكر الناس فى كل خميس، فقال له رجل: يا أبا عبدالرحمن لوددت أنك ذكرتنا كل يوم، قال: أما إنه يمنعنى من ذلك أنى أكره أن

أملكم، وإنى أتخولكم بالموعظة كما كان النبى ﷺ يتخولنا بها مخافة السآمة علينا.

والأحاديث فى ذلك كثيرة وكلها تؤكد على وجوب نشر العلم وتعليمه وتبليغه، مما يؤكد ما سبق أن بيناه من احتفاء الإسلام بالعلم وأهله وطلبه ونشره، وأن حضارته الزاهرة قامت على ذلك ثم امتد نورها وآثارها إلى سائر الآفاق.

أ.د. محمد نبيل غنايم

مراجع للاستزادة :

١ - صحيح البخارى، كتاب العلم، باب من جعل لأهل العلم أيامًا معلومة.

٢ - فتح البارى ١٤٣/١ - ١٦٣.

٣ - جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله للإمام ابن عبد البر القرطبى.

٤ - التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح.

٥ - مقدمة ابن خلدون.

٦ - إحياء علوم الدين لأبى حامد الغزالى.

الــــورع

يمر المسلم فى حياته الإسلامية بمراحل حتى يصل فى النهاية إلى أسمى درجات الإيمان كما علّمنا رسول الله ﷺ حينما سأله جبريل عليه السلام عن المرحلة الأولى وهى الإسلام فقال ﷺ: «**الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان، وتحج إلى بيت الله إن استطعت إليه سبيلاً**»، ثم سأله عن المرحلة الثانية وهى الإيمان قال: «**أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومرّه**»، ثم سأله عن المرحلة الثالثة وهى الإحسان قال: «**أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»، فالإحسان هو أعلى درجات الإيمان، قال تعالى: ﴿**ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور**﴾ [لقمان ٢٢]، فالإحسان كما فى الآية هو العروة الوثقى، لكن الإحسان درجات فأول درجاته الزهد، وهو أن يزهد الزاهد وهو غنى يملك الثراء والعمل فى سبيله بصفة مستمرة فالزهد لايتأتى عند من لايملك، وإذا ملك رضى بالقليل وأنفق الكثير فى سبيل الله، لكن الذى يعكر صفو الزهد هو أن الزاهد يقصد بأنه يفعل ذلك زهداً ويجاهد نفسه بالشعور بالزهد فى كل حين، أما الدرجة التى هى أسمى من الزهد فى الإحسان فهى درجة الورع، قال تعالى: ﴿ **زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب * قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد**﴾ [آل عمران ١٤ - ١٥] ومعنى الآية أن التقى الورع قد يملك هذه الأموال والمقتنيات، لكنه يتقى الله فيها فيكتفى بالقليل وينفق فى سبيل الله الكثير ابتغاء مرضاته، روى حذيفة ابن اليمان - رضى الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: «**فضل العلم خير من فضل العبادة وخير دينكم الورع**»، وعن جابر رضي الله عنه قال: ذكر رجل عند النبى ﷺ بعبادة واجتهاد، وذكر عنده آخر برِعَةٍ فقال النبى ﷺ:

«لاتَعْدِل بالرِّعَةِ»، قيل فى تعريف الورع: ترك مايريبك، ونفى مايعيبك، والأخذ بالأوثق، وحمل النفس على الأشق، أو النظر فى المطعم واللباس، وترك مابه بأس، وتجنب الشبهات، ومراقبة الخطرات»، قال الراغب: الورع عبارة عن ترك التسرع إلى تناول أغراض الدنيا. وقال ابن القيم: ترك مايخشى ضرره فى الآخرة. وقال ابن تيميّة: تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما فى الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية» وبهذا يتبين أن الواجبات والمستحبات لايصلح فيها زهد ولا ورع، وأما المحرمات والمكروهات فيصلح فيها الزهد والورع.

وللورع درجات ومراتب ثلاث هى :

١ - واجب، وهو الإحجام عن المحارم وذلك للناس كافة.

٢ - مندوب، وهو الوقوف عن الشبهات وذلك للأواسط.

٣ - فضيلة، وهو الكف عن كثير من المباحات والاقتصار على أقل الضرورات وذلك للنبيين والشهداء والصالحين. وقال الشيخ أبو إسماعيل الهروى: الورع على ثلاث درجات: الدرجة الأولى: تجنب القبائح لصدق النفس وتوفير الحسنات وصيانة الإيمان، والدرجة الثانية: حفظ الحدود عند ما لابأس به إبقاء على الصيانة والتقوى، وصعوداً عن الدناءة، وتخلصاً عن اقتحام الحدود، والدرجة الثالثة: التورع عن كل داعية تدعو إلى شتات الوقت والتعلق بالتفرق.

ومظاهر الورع كثيرة وتختلف باختلاف أعضاء الإنسان التى يستخدمها فى أغراض الدنيا والعلاقات الإنسانية التى تتعارض فيها الرغبات وتختلف المصالح لذلك انقسم الورع إلى أبواب وهى باب الورع فى النظر، وباب الورع فى السمع، وباب الورع فى الشم، وباب الورع فى اللسان، وباب الورع فى البطش، وباب الورع فى البطن، وباب الورع فى الفرج، وباب الورع فى السعى، وباب الورع فى الشراء والبيع. وعلى ذلك فالورع لاينصرف صاحبه فيه عن الحياة ليجمع بين الدنيا والآخرة فيعمل على تعمير الحياة وتقدم الأمة الإسلامية بشتى وسائل التقدم ابتغاء مرضاة الله عز وجل وفى سبيله ليؤدى مسئولية الإنسان فى خلافته للأرض، فلايعزف عن الدنيا وإنما يجمع بين مطالب الدنيا للآخرة فتكتفى نفسه بالضرورات فقط، وهو مسلك يخالف التبتل والانقطاع عن بناء أمته.

قال تعالى: ﴿ورهبانية ابتدعوها ماكتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها﴾ [الحديد ٢٧]، وقد حسم القرآن الكريم هذه المسالك الثلاث: الإقبال على الدنيا فقط، والانقطاع عن الدنيا بالتبتل، والجمع بين الدنيا والآخرة لئلا يعطل ماكرم الله به الإنسان من العقل والإرادة والعمل وأسمى درجاته هو الورع، قال تعالى: ﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا وماله فى الآخرة من خلاق * ومنهم يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ [البقرة ٢٠٠ - ٢٠١] لأن الله سخر الدنيا للإنسان ليتسابق بإرادته وسلوكه إلى أعلى درجات الفوز والسعادة فى الدنيا والآخرة، فأمره بقوله تعالى: ﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾ [الملك ١٥]، وقال تعالى: ﴿هو الذى أنزل من السماء ماءً لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ [النحل ١٠ - ١١] قال تعالى: ﴿وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحمًا طريًا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾ [النحل ١٤] وعن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أيها الناس إن الله طيب لايقبل إلا طيبًا، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال تعالى: ﴿يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحًا إنى بما تعملون عليم﴾ [المؤمنون ٥١]، وقال تعالى: ﴿ياأيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم﴾ [البقرة ١٧٢]، ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء يارب يارب ومطمعه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنَّى يستجاب له» ومفهوم هذا الحديث الشريف يحدد سلوك الوَرِع لما رواه أبو قتادة عنه أيضًا ﷺ أنه قال: «إنك لن تدع شيئًا اتقاء لله عزوجل إلا أعطاك الله خيرًا منه» وهو البر الذى أشار إليه هذا الحديث الشريف الذى ورد عن النواس بن سمعان الأنصارى رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن البر والإثم فقال: «البر حسن الخلق، والإثم ماحاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس»، وأهل الورع هم الغرباء بين الناس كما جاء فى الحديث الشريف عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ ذات يوم ونحن عنده: «طوبى للغرباء»، فقيل: من الغرباء يارسول الله؟ قال: «أناس صالحون فى أناس كثير، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم»، وقال: كنا

عند رسـول الله ﷺ يومًـا آخـر حين طلعت الشمس فقال رسول الله ﷺ: «**سيأتى أناس من أمـتى يوم القـيـامـة نورهم كـضـوء الشمس**» قلنا: من أولئك يارسول الله؟ فقال: «**فقراء المهاجرين والذين تتقى بهم المكاره، يموت أحدهم وحاجته فى صدره يحشرون من أقطار الأرض**»، وجاء فى معنى الورع عن أبى هريرة رضي الله عنه أنه قـال: قـال النبى ﷺ: «**اشـتـرى رجل من رجل عـقـارًا له فـوجـد الرجل الذى اشترى العقار فى عقاره جرة فيها ذهب، فقال له الذى اشترى العقار: خذ ذهبك منى إنما اشتريت منك الأرض ولم أبتع منك الذهب، فـقـال له الذى له الأرض: إنما بعـتـك الأرض ومـافـيـهـا، فتحاكما إلى رجل، فقال الذى تحاكما إليه: ألكما ولد؟ قال أحدهما: لى غلام، وقال الآخـر: لى جـارية، قـال: أنكحـوا الغـلام الجـارية وأنفـقـوا على أنفـسـهـمـا منه وتصدقا**» وللورع آثاره العظيمة على الشخص الورع وعلى المجتمع، فالورع من أعلى مراتب الإيمان وأفضل درجات الإحسان، يحقق للمؤمن الطمأنينة والراحة النفسية ويكفه عن الحرام وعما لاينبغى فيحبه الله تعالى ويحبه الخلق، لأنه مستجاب الدعوة وأثره كبير فى المجتمع ليكون منه أمة صالحة نظيفة قوية عزيزة.

أ.د. على على صبح

مراجع للاستزادة:

١- كشف الأستار : البزار ٨٥/١.
٢ - التوقيف على مهمات التعاريف : للمناوى : ٣٣٧.
٣ - الذريعة إلى مكارم الشريعة: للراغب الأصفهانى : ٣٢٣.
٤ - الفوائد: لابن القيم : ١١٨.
٥ - الفتاوى : ابن تيمية : ٥١١/١٠، ٥١٢.
٦ - مدارج السالكين: لابن القيم : ٢٤/٣ - ٢٦.
٧ - رسالة ابن أبى الدنيا فى الورع.
٨ - فتح البارى جـ ٦ - ٣٤٧٢.
٩ - صحيح مسلم، حديث (١٠١٦، ١٧٢١، ٢٥٥٣).
١٠ - مسند أحمد ٣٦/١٠، حديث (٦٦٥٠) بتحقيق أحمد شاكر.
١١ - مجمع الزوائد : للهيثمى ٢٩٦/١٠.
١٢ - المعجم الأوسط : للطبرانى ٥٦٩/٤.

الوسطية

من التعريفات التى تعلمناها من مبادئ فلسفة الأقدمين أن الفضيلة هى حد الوسط بين طرفين يمثل كلاهما رذيلة، والأمثلة على ذلك كثيرة، فالشجاعة فضيلة تتوسط فى موقعها بين التهور المذموم والجبن الممقوت وعلى هذا المنوال تسير معظم الفضائل إذا ما عرضناها بهذا الشكل. وحينما تعرض القرآن الكريم لوصف أمة الإسلام ينعتها بهذه الخصيصة المميزة فيقول تعالى : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً** ﴾ [البقرة ١٤٣].

فوسطية هذه الأمة الإسلامية إنما تأتى من وسطية منهجها ونظامها، فهو منهج وسط، لأمة وسط اختاره الله تعالى شعارًا مميزًا لهذه الأمة التى هى آخر الأمم الكتابية ولهذه الرسالة التى ختم بها الرسالات السماوية، وبعث بها نبيه للناس جميعا ليكون رحمة للعالمين.

ومن الأطراف المتقابلة أو المتضادة : الروحية والمادية، الفردية والجماعية، الثبات والتغير، الإسراف والتقتير، الواقعية والمثالية، وما إلى ذلك من المقابلات والنقائض . ويأتى التوازن هنا لكى يفسح المجال لكل طرف منهما بنصيبه العادل بلا إفراط ولا تفريط، فينال حظه بالقسطاس المستقيم، والإنسان بذاته عاجز عن إنشاء نظام متوازن يتمتع بهذه الوسطية وهذا الاعتدال؛ ومن ثم لا يخلو منهج أو نظام يصنعه بشر - فرد أو جماعة - من الإفراط أو التفريط. كما يدل على ذلك استقراء الواقع وقراءة التاريخ . فالقادر على ذلك وحده هو الله تعالى خالق البشر وخالق الكون كله. وانظر إلى آيات الله تعالى فى القرآن الكريم تجد أوضح الأمثلة وأعظمها فى هذا التوازن المبثوث فى كل حنايا الكون.

قال تعالى : ﴿ **والسماء رفعها ووضع الميزان * ألا تطغوا فى الميزان * وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان** ﴾ [الرحمن ٧ - ٩].

وحينما ينصح فى مجال الإنفاق يقول سبحانه : ﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك**

ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسوراً﴾ [الإسراء ٢٩].

ويقول فى معرض تزكية المعتدلين : ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾ [الفرقان ٦٧].

ويدخل فى هذا الباب أيضًا التوسط والاعتدال فى استهلاك الطعام والشراب، والقرآن الكريم ينبهنا إلى أمر بالغ الأهمية والوضوح، وهو الاعتدال وعدم التجاوز أو الإسراف فى المأكل والمشرب، على الرغم من أنهما مما أحل الله تعالى للإنسان، حيث يقول سبحانه : ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ [الأعراف ٣١].

وقد ورد فى الأثر أيضًا : «نحن قوم لا نأكل حتى نجوع وإذا أكلنا لا نشبع». وكما ورد كذلك : «صوموا تصحوا» وورد أيضًا «المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء ».

وبهذه الوسطية وهذا الاعتدال لا يترك الإنسان الدنيا لكى تستعبده ولا هو يطلقها طلاقًا بائنًا، فالله تعالى يقول : ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾ [القصص ٧٧]. وهو - سبحانه - القائل : ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾ [الكهف ٤٦] هذا من جانب أما بقية الآية فيشير إلى الجانب الآخر حيث يقول تعالى : ﴿والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً﴾ [الكهف ٤٦].

والنبى ﷺ وقد كانت حياته وأقواله وأعماله ترجمة حرفية للقرآن الكريم، يقول فى معرض التوسط والاعتدال، حتى فى العبادة : «.. إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق» ويقول أيضًا : «إن المنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى». وينسب للإمام على - كرم الله وجهه - قوله : «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لأخراك كأنك تموت غدًا». وقد أورث كل ذلك وسطية غير معهودة فى غير الإسلام : وسطية محمودة بين الروحية والمادية على الإجمال، تتفق وفطرة الله التى فطر الناس عليها، بحيث يجد المرء نفسه مدفوعًا لعمارة أرض الله، ثم هو أيضًا يتجه بأشواقه العليا إلى موعودات الله له فى الآخرة، ولا غرو أنه مخلوق من عناصر هذه الأرض، إلا أن الله تعالى قد شرفه بأن نفخ فيه من روحه، فهو إذن مركب من مادة وروح، وقد كفل لنا القرآن الكريم ما يشبع حاجات كل منهما، ومن ثم فقد أباح الله له شهوة الطعام، وشهوة الجنس، وشهوة الاستمتاع بطيبات الحياة، أباحها للإنسان بوضوح لا لبس فيه، بل دعاهم دعوة صريحة إلى هذا الاستمتاع بها فى حدود ما أحل الله تعالى :

﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ [الأعراف ٣٢].

﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ﴾ [البقرة ١٧٢].

﴿ ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ [القصص ٧٧].

وهذا الإشباع الغريزى فى نطاق ما أحل الله، على جانب كبير من الأهمية؛ إذ أن كبت هذه الحاجات الفطرية كما قرر علماء النفس، لا يتمثل فقط فى الامتناع عن إتيان العمل الغريزى الذى تدفع إليه الطاقة الشهوية فى الإنسان، وإنما ينشأ الكبت من استقذار العمل الغريزى، وعدم اعتراف الإنسان فى داخل نفسه بأنه لايحق له أن يفكر فى إتيان هذا العمل، وإنكاره للرغبة فى إتيانه إطاعة للذات العليا التى تمثل سلطة الوالد أو الإله .. أى إطاعة لقوة جبرية تحرم الفرد هذا الإحساس. ومن هذا الصراع بين الرغبة الطبيعية، فى الإشباع الفطرى الحلال وبين الحرمان أو العيب من مجرد الحوار، فى مثل هذه الموضوعات ينشأ الكبت الذى هو أصل لكل الاضطرابات النفسية والعصبية المعروفة. وعلى سبيل المثال، فإنه عندما يحس الفتى المراهق بالرغبة فى الجنس الآخر لا يحتاج - فى الإسلام - أن يستعيذ بالله من مجرد هذا الإحساس؛ لأن الإسلام يقرر له فى صراحة تامة، أن هذا أمر طبيعى لا خلاف عليه ولا نكران له؛ وعلى ذلك لا ينبغى له أن يكبت هذا الشعور بهذه الرغبة لكى يبدو طاهرًا فى نظر الناس ، ونظر نفسه، ونظر الله. ولا يحتاج كذلك أن يشعر بالإثم من مجرد إحساسه بالرغبة الجنسية، ومن ثم تنتفى كل الاضطرابات النفسية والعصبية التى تنشأ من الشعور بالإثم، والتى قد تؤدى إلى الجريمة فى حالات الشذوذ.

وعلى الجانب الآخر، ينبغى التنويه إلى أن الإسلام لم يبح للفرد أن يطيع هذا الهاتف كيفما اتفق، وعلى أى وجه من الوجوه. وإنما قد وضع لذلك الحدود الشرعية التى يكون مباحًا فى إطارها محرمًا ومجرمًا فيما وراءها. وعلى ذلك فإن الإلزام الخلقى يستبعد الخضوع المطلق مثلما يستبعد الحرية الفوضوية ويضع الإنسان فى موضعه الحقيقى بين المادة الصرف والروح الصرف.

فالمسألة الجنسية تتأرجح بين الضرورة والضرر .. فهى ضرورة تؤدى بقدرها، وضرر ينبغى التحرز من المغالاة فيه، وقد نظمها الله تعالى فى عالم الحيوان حيث تنتظم هذه الغريزة الفطرية وترتبط بمواسم معينة للنشاط الجنسى، حتى إذا تمت المهمة وحملت الإناث بذور الأجيال القادمة، صام كل من الذكر والأنثى صيامًا ينشأ من عدم توافر الرغبة فى تلك الأثناء، لا من ضبطها

وتقييدها بإرادة الحيوان. أما الآلية التى تفسر ذلك من الناحية الحيوية فتتمثل فى تغيرات فسيولوجية وكيميوحيوية على إثر الحمل هى التى تؤدى إلى النفور من إتيان هذه العملية تحت هذه الظروف بقدرة الله تعالى.

أما فى حالة الإنسان فقد ترك الله له الاختيار، فى ضوء من هداية الكتاب والسنة، وضوء العقل الذى منحه الله تعالى لكل إنسان وهو به مكلف ومسئول، ولذلك نرى النبى ﷺ حينما سُئل عن ممارستها بين الإقلال والإكثار كان جوابه ﷺ : **«إنه مخ ساقيك ونور عينيك، فأقلل منه أو أكثر».**

أما العلم الحديث فيقرر أن هذه العملية ضرورية وهامة، ليس فقط من كونها السبب المباشر فى تعاقب الأجيال، ولكن ممارستها فى حدود التوسط والاعتدال، الذى يعتمد على عوامل كثيرة كالحالة الصحية والنفسية والغذائية وغيرها، هذه الممارسة المتوازنة هامة جدًا لصحة الجسم والنفس بل والعقل أيضًا. ومن ثم فإن الإنسان، الذى تحرر من القيود التى خضع لها الحيوان، وصارت الأيام كلها موسمًا صالحًا لهذا النشاط تقع عليه مسئولية الاختيار، وهذه سنة الحياة. وهذه التبعة تقتضى أن يقوم الإنسان بتنظيم مشاعره الجنسية، وضبطها بحيث تحقق أهدافها المرجوة، ولا تعود عليه بالضرر، فردًا أو جماعة.

فالسعيد السعيد من وعى ذلك وواءم بين مطالب المادة وأشواق الروح، على ما أوضحه القرآن الكريم فى آياته المباركات من قيم حضارية باقية بقاء الإنسان. ويهدف ذلك كله إلى سعادة البشرية، تحقيقًا لآية الله فى جمال الكون المطرد ولجعل الإنسان بحق خليفته على الأرض.

أ. د. محمد فتحى فرج بيومى

مراجع للاستزادة:

١ - أ. د. محمد رجب البيومى : البيان النبوى. دار الوفاء بالمنصورة. مصر.

٢ - محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام. الطبعة التاسعة. دار الشروق بالقاهرة (١٩٨٨م).

٣ - د. يوسف القرضاوى : الخصائص العامة للإسلام. مكتبة وهبة بالقاهرة (١٩٨٩م).

٤ - لجنة التعريف بالإسلام : الفكر الإسلامى المتوازن. سلسلة قضايا إسلامية. الجزء الأول. العدد رقم ١١٤. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (٢٠٠٤م).

الوفـــاء

الوفـاء خلق يرضى الله تعالى، ويغرس المحبة فى نفوس الناس ويقوى الألفة بينهم، ويضاعف الثقة عندهم، قال الجاحظ: الوفاء هو الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه وما يرهنه لسانه. وقال الجرجانى: الوفاء هو ملازمة طريق المواساة ومحافظة عهود الخلطاء. وقال الراغب الأصفهانى: الوفاء بالعهد إتمامه، وعدم نقض حفظه. وقال أيضًا: الوفاء صدق اللسان والفعل معًا. وقال أيضًا: والوفاء يختص بالإنسان فمن فقد فيه فقد انسلخ من الإنسانية، وقد جعل الله تعالى العهد من الإيمان وصيره قوامًا لأمور الناس؛ فالناس مضطرون إلى التعاون، ولا يتم تعاونهم إلا بمراعاة العهد والوفاء به، ولذلك عظم الله تعالى أمره فقال سبحانه: ﴿ **وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون** ﴾ [البقرة ٤٠]، وقد عظّم العرب حال السموأل فيما التزم به من الوفاء بدروع امرئ القيس، مما يدل على أن الوفاء قيمة عظيمة قدّرها أهل الجاهلية وقد أقرهم الإسلام على ذلك، ولا يستطيع ذلك إلا القليلون، ولقلة وجود ذلك فى الناس، قال تعالى: ﴿ **وما وجدنا لأكثرهم من عهد** ﴾ [الأعراف ١٠٢].

وللوفاء أنواع :

١ - الوفاء بالعهد: وهو إتمامه وعدم نقض حفظه، ويتطابق بصدق القول والعمل جميعًا، وعن ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ: «العهود ما أحل الله وما حرم وما فرض وما حدّ فى القرآن كله».

٢ - الوفاء بالعقد: فالمراد به إما العهد ويتطابق مع الأول، وقيل العقود هى أوكد العهود، وقيل: هى عهود الإيمان والقرآن، وقيل هى: ما يتعاقده الناس فيما بينهم.

٣ - الوفاء بالوعد: والمراد به أن يصبر الإنسان على أداء ما يعد به الغير، ويبذله من تلقاء نفسه، ويرهنه به لسانه، حتى وإن أضر به ذلك.

وحث القرآن الكريم والسنة الشريفة على النوع الأول وهو الوفاء بالعهد فى مواطن كثيرة نذكر منها على سبيل الإيجاز قوله تعالى: ﴿ **قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئًا وبالوالدين إحسانًا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم** ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وإذا قلتم

فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون﴾ [الأنعام ١٥١ - ١٥٢] فبعد ذكر الأوامر والمحرمات، وهى عدم الشرك بالله تعالى والإحسان إلى الوالدين، وتحريم قتل الأولاد خشية الفقر، وتحريم الفواحش، وتحريم قتل النفس إلا بالحق، وتحريم أكل مال اليتيم، والأمر بتوفية الكيل والميزان بالقسط، والأمر بالعدل، فهذه الأوامر وتلك المحرمات هى عهد الله تعالى لعباده يجب الوفاء به، وهذا الوفاء هو ما يوصى به الله - عز وجل - عباده أن يتذكروه ويتعظوا به، وفى الحديث الشريف عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن امرأة من جهينة جاءت إلى النبى ﷺ فقالت: إن أمى نذرت أن تحج، فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: «**نعم حجى عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ فدين الله، أحق بالوفاء**»، وبعد الأوامر والنواهى يحثهم على الوفاء بعهد الله تعالى فقال عز وجل: **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون * وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون﴾** [النحل ٩٠ - ٩١]، وفى الحديث الشريف عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، وكان شهد بدرًا، وهو أحد النقباء ليلة العقبة أن رسول الله ﷺ وحوله عصابة من أصحابه قال: «**بايعونى على ألا تشركو بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا فى معروف، فمن وفَى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب فى الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك**»، وقال تعالى: **﴿ولا تشتروا بعهد الله ثمنًا قليلاً إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون * ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾** [النحل ٩٥-٩٦].

وأما الوفاء بالعقود فى قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد﴾** [المائدة ١]. وفى الحديث الشريف عن كعب ابن مالك رضي الله عنه أنه تقاضى ابن أبى حدرد دينًا كان له عليه فى المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله ﷺ وهو فى بيته فخرج إليهما حتى كشف سجف حجرته، فنادى: «**يا كعب**»، قال: لبيك يارسول

الله، قال: «ضع من دينك هذا»، وأومأ إليه «أى الشطر» قال: لقد فعلت يارسول الله، قال: «فقم فاقضه».

وأما الوفاء بالوعود: قال تعالى: ﴿ **واذكر فى الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبيًا** ﴾ [مريم ٥٢]، وقال تعالى: ﴿ **فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيًا * إلا من تاب وآمن وعمل صالحًا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئًا * جنات عدن التى وعد الرحمن عباده بالغيب إنه كان وعده مأتيا** ﴾ [مريم ٥٩ - ٦١] وعن عبد الله بن عامر رضي الله عنه أنه قال: دعتنى أمى يومًا ورسول الله ﷺ قاعد فى بيتنا فقالت: تعال أعطك، فقال لها رسول الله ﷺ: «**وما أردت أن تعطيه؟**» قالت: أعطيه تمرًا. فقال لها رسول الله ﷺ: «**أما إنك لو لم تعطه شيئًا كتبت عليك كذبة**».

وأثر الوفاء فى الإنسان والمجتمع أثر عظيم وقيمة إنسانية وأخلاقية عظمى لأنه يغرس الثقة بين الناس، ويقوى أواصر التعاون بين أفراد المجتمع، والناس مضطرون إلى التعاون، ولا يتحقق ذلك إلا بالوفاء بالعهود والوعود، ولولا ذلك لشاعت البغضاء، وتنافرت القلوب، لأن الوفاء هو أخو الصدق والعدل، والغدر أخو الكذب والجور، والوفاء بالوعد من أعمدة إصلاح الأمم والأفراد، فلا ثقة فى مجتمع أخلف وعده ونقض عهده، ولا ثقة فى فرد اتصف بالغدر والخيانة، بل جعلت الشريعة مخلف الوعد منافقًا، قال النبى ﷺ: «**ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صام وصلى وزعم بأنه مسلم: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان**»، فمن ترك القيام به واتصف بالغدر فهو آثم تارك لما أمر الله تعالى به، لا ينجو من عقابه، وعن أبى بكر الصديق رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صلى الصبح، فهو فى ذمة الله، فلا تخفروا الله فى عهده، فمن قتله، طلبه الله حتى يكبه فى النار على وجهه**» أما من أوفى بعهد الله ابتغاء مرضاته أوفى الله له بعهده بتوفيقه إلى الطاعات، وحقق له ما وعده من الجنة، وقد أثنى الله على أهل الوفاء كثيرًا فى كتابه الكريم، وليس بعد ذلك من ثناء وتقدير وثواب عظيم، لأن الوفاء صفة أساسية فى بناء المجتمع الإسلامى بناءً صالحًا وقويًا، فهو يشمل كل المعاملات والعلاقات الاجتماعية والوعود والعهود والعقود والمواثيق، فتزداد الثقة وينتشر الأمن والطمأنينة بين الأمة.

ومن الوفاء بالعهود والعقود، الوفاء فى

البيع والشراء والدَّين والنذر وكل ما يتعلق بالمعاملات المالية والاجتماعية، فالوفى المتمسك بوفائه فى حياته يشعر بالسعادة تملأ قلبه ويعتز بنفسه وتسمو مكانته بين أفراد مجتمعه.

أ.د. على على صبح

مراجع للاستزادة :

١- تهذيب الأخلاق: لابن مسكويه، ٢٤، ٢٥.

٢ - التعريفات: للجرجانى، ٢٧٤.

٣ - الذريعة إلى مكارم الشريعة: للراغب الأصفهانى، ٢٩٢ - ٢٩٣.

٤ - فتح البارى ١/١٨، ٦/٢٩٤١.

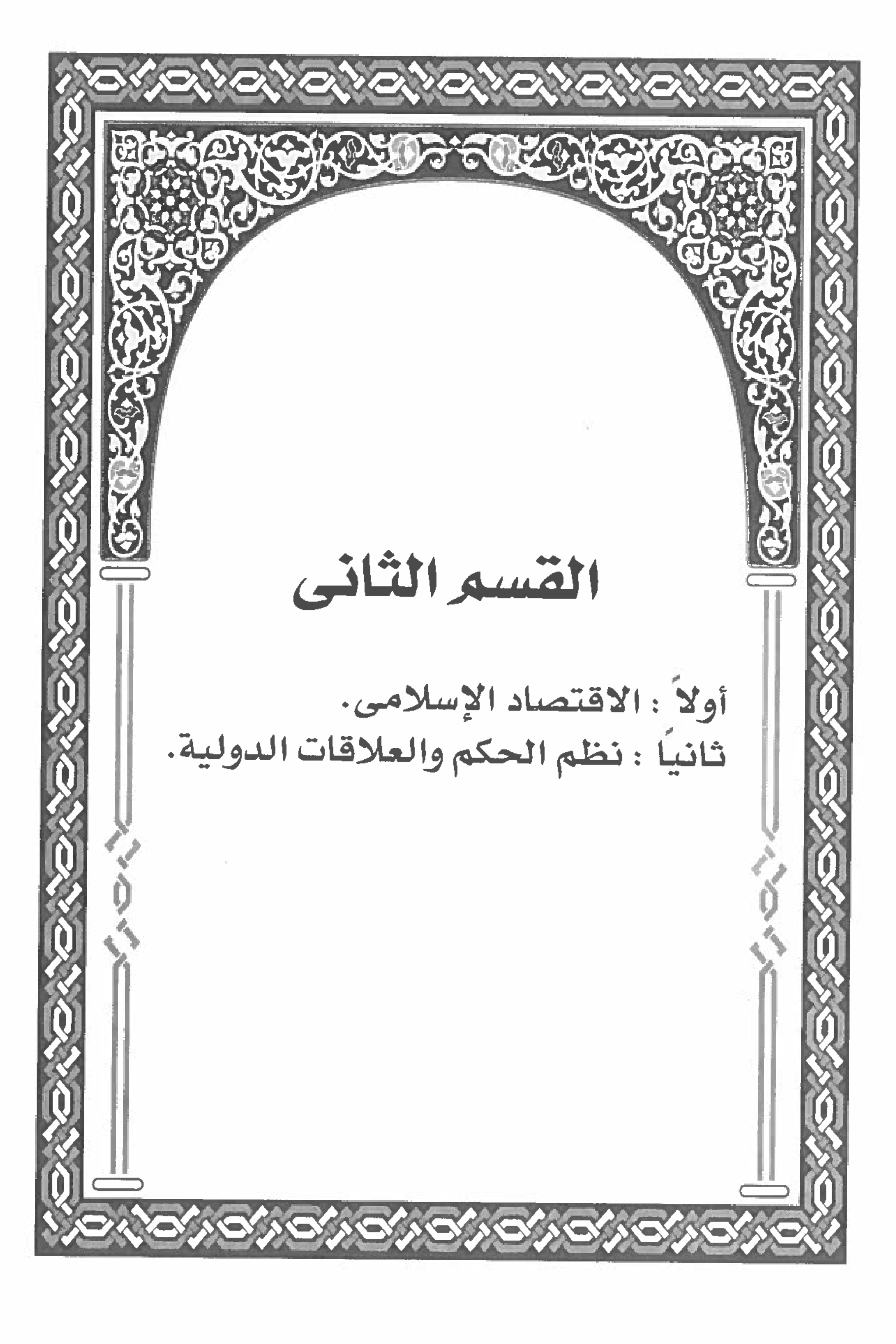
٥ - مسند أحمد ٣/٤٤٧.

٦ - تفسير البغوى ٢/٦.

٧ - سنن أبى داود، حديث (٤٩٩١).

٨ - سنن أبى الترمذى، حديث (٢١٦٤).

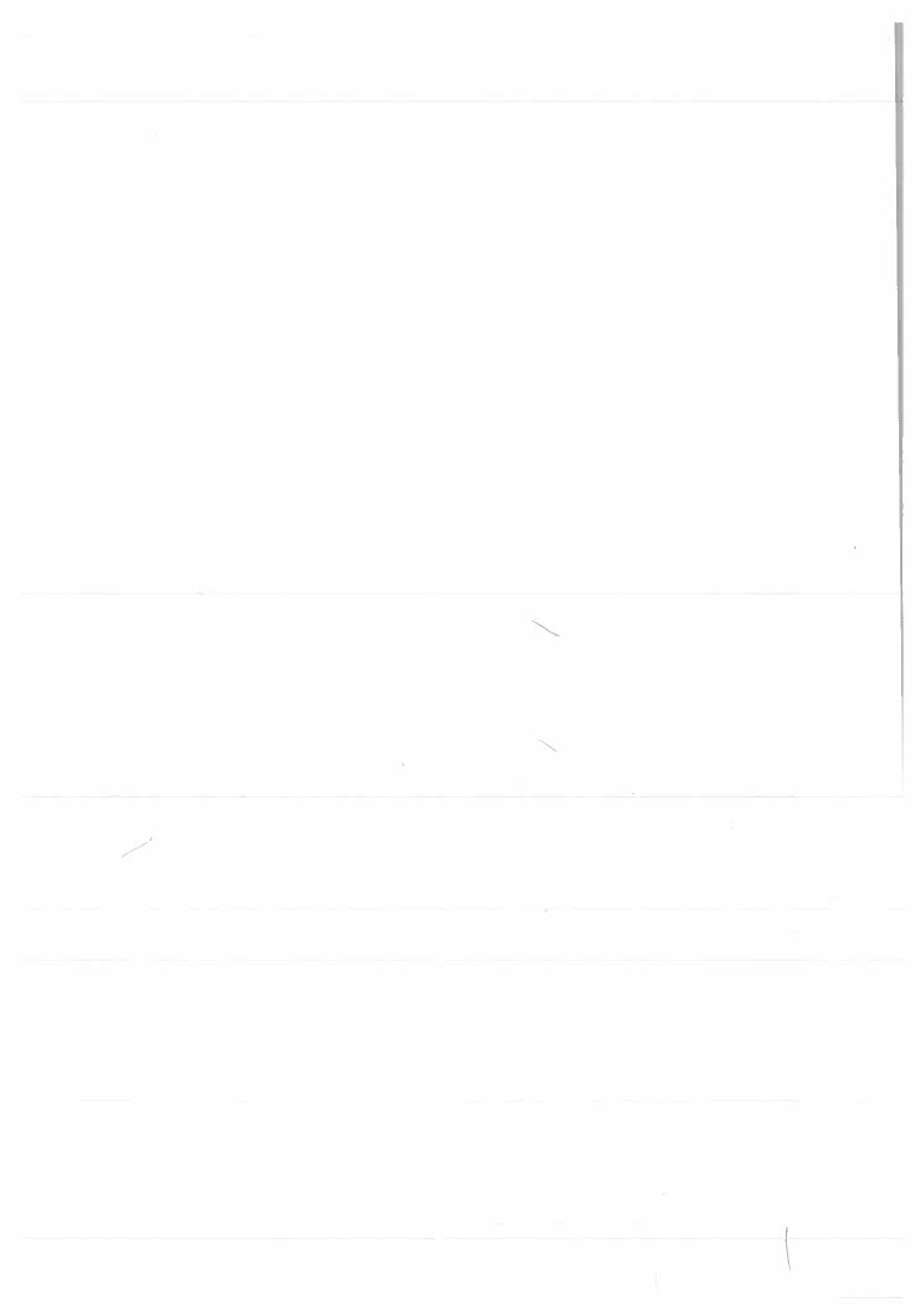
٩ - سنن ابن ماجه، حديث (٣٩٤٥).

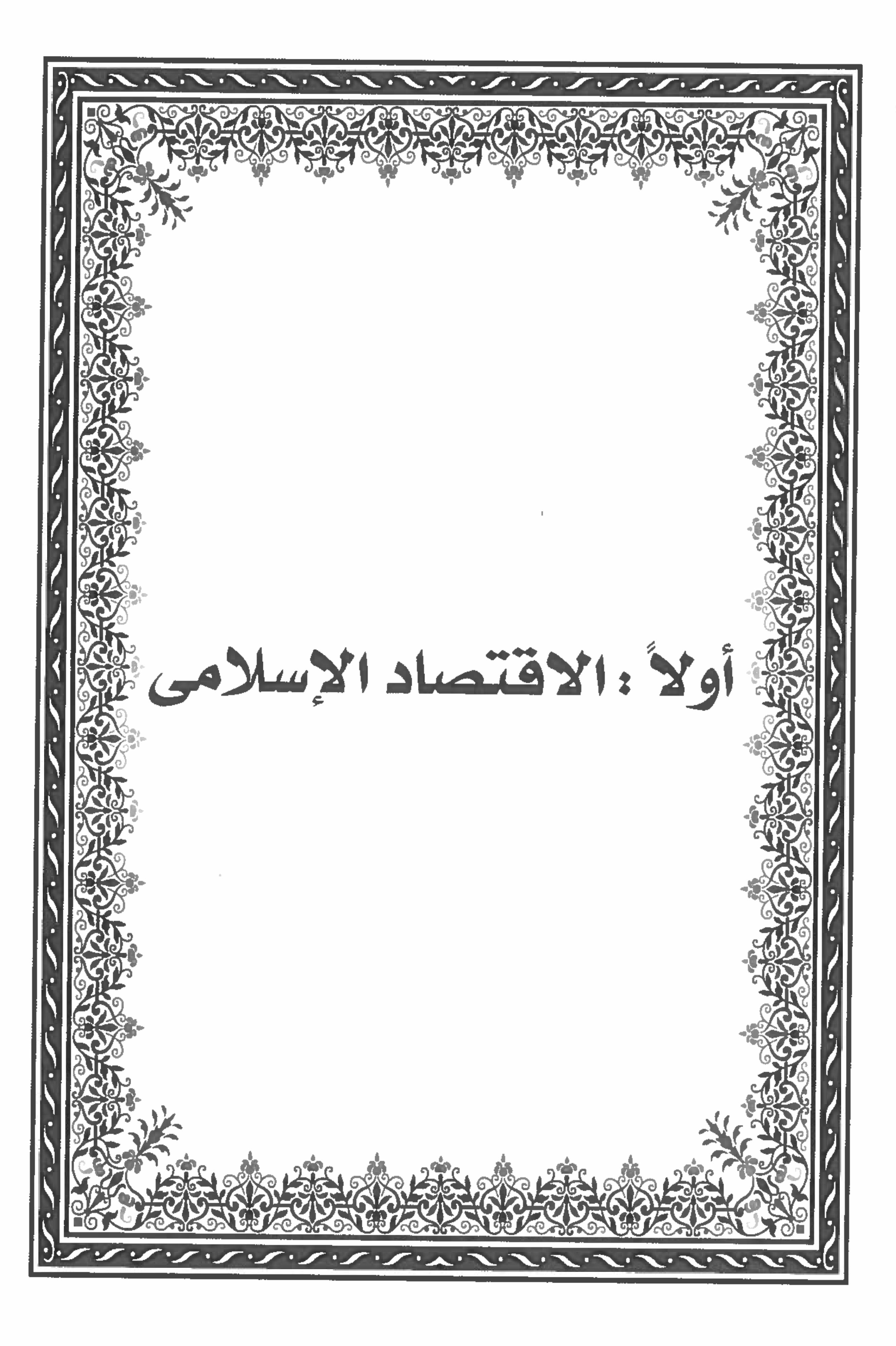


القسم الثانى

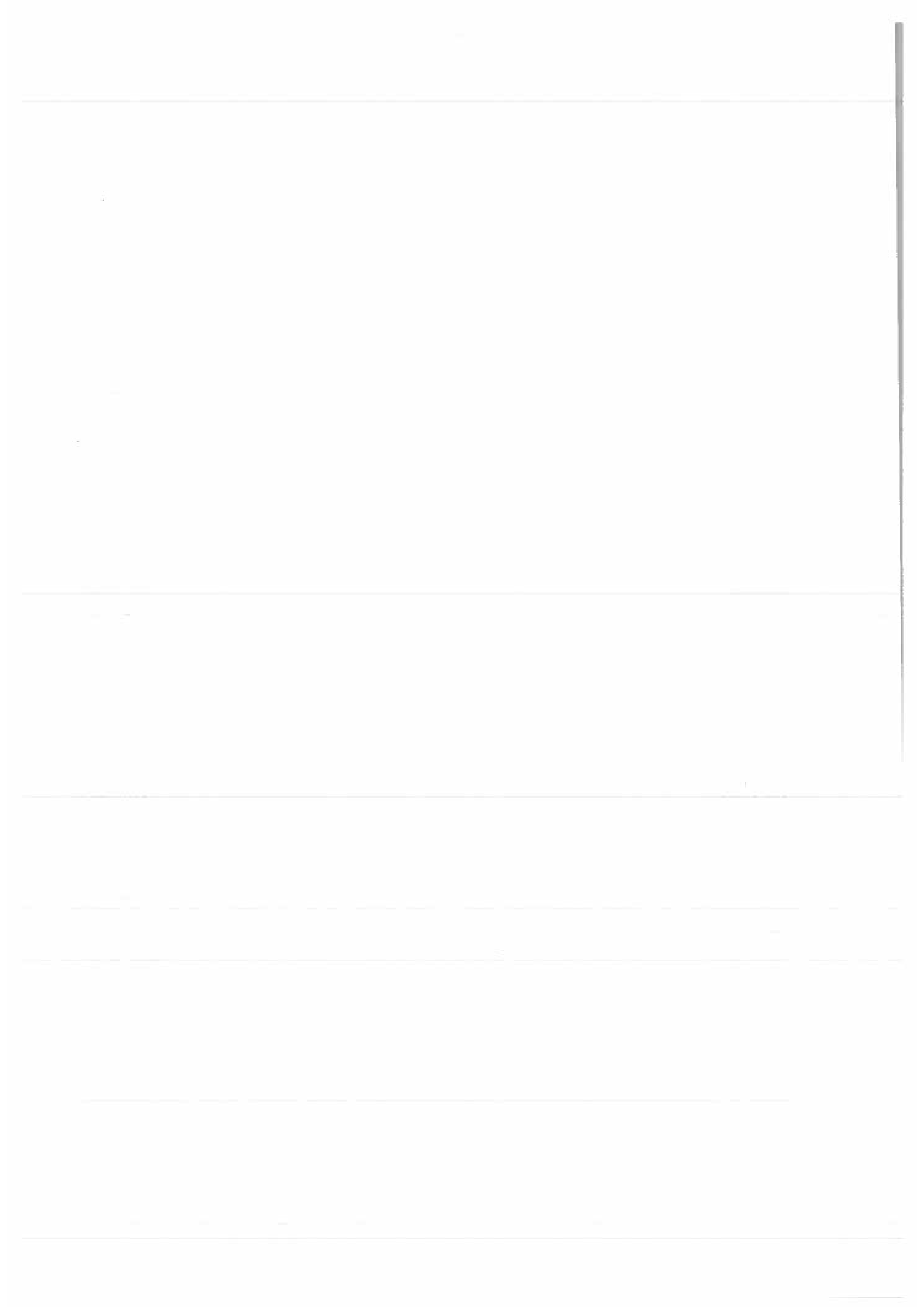
أولاً : الاقتصاد الإسلامى.

ثانياً : نظم الحكم والعلاقات الدولية.





أولاً : الاقتصاد الإسلامى



تمهيـــد

فى العهد الإسلامى الأول كان النشاط الاقتصادى محدودًا ويتركز أساسًا على الرعى والتجارة، فلم يعن علماء المسلمين القدامى بالكشف عن أصول الإسلام الاقتصادية، وإنما تركزت اجتهاداتهم فى محاولة بيان حكم الإسلام فى المعاملات الجارية وقتئذ أو استظهار الحلول الإسلامية فيما يعرض لهم من مسائل أو مشكلات اقتصادية.

ومنذ بدأ يتسع النشاط الاقتصادى وتتعدد صوره ظهرت كتب الفقه الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى، وهى مليئة بالأحكام التفصيلية فى تنظيم أوجه هذا النشاط وغنية بالأفكار الاقتصادية المختلفة لاسيما ما تعلق منها بتحريم الربا أو الاحتكار، أو تحديد الأسعار، أو عدم إجراء ذلك، وحكم شركات الأموال، وتنظيم السوق، وما إلى ذلك من المسائل الاقتصادية التى عرضت للمسلمين وقتئذ، وحاول فقهاؤهم بحثها على ضوء تعاليم الإسلام متمثلة فى نصوص القرآن والسنة. ولكن ظلت هذه الأفكار والتطبيقات الاقتصادية متناثرة بين فصول كتب الفقه وغيرها من الكتب التى تبحث فى الأحكام دون أن تدرس كموضوع مستقل قوامه «الاقتصاد الإسلامى».

ولا شك أنه حين نستخلص الأحكام الاقتصادية من بين ثنايا هذه الكتب الفقهية وتدون فى أبحاث مستقلة يتوافر لدينا ما نسميه بالاقتصاد الإسلامى. وهو اقتصاد يتضمن دراسات عميقة سواء فى مجال الكشف عن المبادئ الاقتصادية التى جاء بها الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا، وهو ما نعبر عنه باصطلاح (المذهب الاقتصادى الإسلامى). أو فى مجال بيان حلول وتطبيقات أئمة الإسلام «حكامًا وعلماء» لمشكلات عصورهم الاقتصادية وكيفية إعمالهم لأصول ومبادئ الإسلام الاقتصادية، وهو ما نعبر عنه على المستوى الفكرى باصطلاح (النظرية أو النظريات الاقتصادية الإسلامية).

ولقد عالج ابن حزم فى كتابه «المحلى» تطبيقات المبدأ الاقتصادى الإسلامى الذى انفرد به الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا، والخاص بالتزام الدولة بضمان «حد الكفاية

لا حد الكفاف» لكل فرد، وتجاوز ابن حزم فى تحليله لهذا الأصل الاقتصادى الإسلامى كل فكر اقتصادى متقدم. ولقد عرضت المذاهب الفقهية المختلفة، وبعبارة أدق الاجتهادات أو التطبيقات الإسلامية لمبدأ الحرية الاقتصادية وحدوده، ولمدى تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتحديد نطاق الملكية الخاصة أو العامة.. إلخ.

ولقد اختلفت بينها الحلول باختلاف ظروف الزمان والمكان، مؤكدة بذلك مرونة الاقتصاد الإسلامى. وأنه فى حدود القواعد الكلية أو المبادئ العامة والأصول الاقتصادية التى تقررت فى الكتاب والسنة مجال واسع للاجتهاد، يترخص فيه المسلمون وفقًا لمصالحهم المتغيرة. بل لقد رأينا للإمام الشافعى حين قدم إلى مصر ووجد مجتمعًا مغايرًا، يفتى بتطبيق أو اجتهاد يختلف عما سبق أن أفتى به فى العراق.

على أنه رغم تناثر أغلب الدراسات الاقتصادية الإسلامية بين ثنايا كتب الفقه وداخل الهوامش والمتون، فقد وجدت بعض المؤلفات الاقتصادية المستقلة. بل إن أولى الدراسات الاقتصادية العلمية فى العالم، ظهرت فى ظل الإسلام وعلى يد الكتاب العرب منذ أواخر القرن الثانى الهجرى أى أواخر القرن السابع الميلادى.

١ - فهذا كتاب الخراج لأبى يوسف، المتوفى سنة ١٨٢هـ = ٧٦٢م، وكان قاضى قضاة الخليفة هارون الرشيد، وطلب منه أن يضع كتابًا جامعًا يعمل به فى جباية الخراج والعشور والزكاة والجزية وغير ذلك مما يجب العمل به. فوضع أبو يوسف كتاب الخراج والذى قال فى مقدمته مخاطبًا أمير المؤمنين هارون الرشيد: (وقد كتبت لك ما أمرت به وشرحته لك وبينته، فتفقهه وتدبره وردد قراءته حتى تحفظه، فإنى قد اجتهدت لك فى ذلك ولم آلك والمسلمين نصحًا ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه، وإنى لأرجو إن عملت بما فيه من البيان أن يوفر الله لك خراجك من غير ظلم مسلم ولا معاهد ويصلح لك رعيتك).

٢ - وهذا كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى، المتوفى سنة ٢٠٣هـ = ٧٧٤م، وأول من نشر هذا الكتاب هو المستشرق ت.م جونيبول فى سنة ١٨٩٦م بمدينة ليون بفرنسا نقلاً عن النسخة المخطوطة الوحيدة التى يملكها شارل شيفر عضو المجمع العلمى، ومدير مدرسة اللغات الشرقية بباريس. وقد حققه ووضع فهارسه الأستاذ أحمد محمد شاكر وطبع بالمطبعة السلفية سنة ١٣٧٤هـ بالقاهرة.

٣ - وهذا كتاب الأموال لأبى عبيد بن

سلام، المتوفى سنة ٢٢٤هـ = ٨٠٥م، ويعتبر أوسع كتاب وأجمعه لكل ما يتعلق بالأموال فى الدولة الإسلامية. وقد حققه وعلق على هوامشه الأستاذ محمد حامد الفقى من علماء الأزهر.

٤ - وهذا كتاب الاكتساب فى الرزق المستطاب للإمام محمد بن الحسن الشيبانى، المتوفى سنة ٢٣٤هـ = ١٨١٥م.

٥ - ويقرر الدكتور زكى محمود شبانة أحد علماء الأزهر أن (مقدمة ابن خلدون التى ظهرت فى القرن الثامن الهجرى، أى فيما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى، هى صورة مماثلة لكتاب «ثورة الأمم» الذى كتبه أبو الاقتصاد الحديث آدم سميث سنة ١٧٧٦م.

ويضيف الدكتور شبانة أنه رغم أن ابن خلدون سبق آدم سميث بخمسة قرون فقد بحث فى مقدمته مقومات الحضارة وإنتاج الثروة وصور النشاط الاقتصادى ونظرية القيمة وتوزيع السكان، وأنه لايختلف الكتابان إلا اختلافًا بيئيًا.

أ. د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

- الأموال لأبى عبيد، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، سنة ١٩٦٨م.
- الخراج لأبى يوسف، المطبعة السلفية بالقاهرة، سنة ١٣٤٦هـ.
- المدخل إلى الاقتصاد الإسلامى، د/ محمد شوقى الفنجرى، دار النهضة العربية بالقاهرة، سنة ١٩٧٢م.

إحيـاء المـوات

إحـيـاء النفس يعنى بعث الحـيـاة فـيـهـا، والموات مشتق من الموت وهو ما لا حياة فيه، وهو : الأرض لم تزرع ولم تعـمـر ولا جـرى عليها ملك أحد.

وإحـيـاء الموات ،هو أن يعـمـد شـخص إلى أرض لم يتقـدم مُلك عليهـا لأحد، فيحـيـيهـا بالسقى، أو الزرع، أو الغرس، فـتـصـيـر بذلك ملكه.

وقـد اخـتلف الفـقـهـاء فى تحـديد مـاهـيـة الأرض التـى يتـوجـه إليـهـا الإحـيـاء، فـقـال بعضهم: إنها الأرض الخراب الدارسة.

وقـــال آخـــرون: (إنهـــا مـــا سلم عن الاختصاص بعمارة ولو اندرست).

وقـيـل: (إنهـا كل مـا لم يكن عـامـرًا، ولا حريمًا لعامر، قَرُب من العامر أو بَعُد).

لأن لكل نوع من أنواع العـمـران حـريمًا، كـالقـرية والأرض المزروعـة والدار والبـئـر والبستان، والشجرة، والنخلة، وقد منع تعمير الحـريم سـدًا للذرائع والتـخـاصم الذى يوقع العداوة بين المسلمين.

والإحـيـاء مسـتـحب وقيل جـائز وذلك لأنه وسيلة من وسـائل الملكية وسبب من أسبابها التى حثت عليها الشريعة الإسلامية، كما أن فى الإحـيــاء تنمـيــة لثـروة الأمـة وغناها الاقتصادى ورفاهيتها.

وقـد وردت أحـاديث كـثـيـرة تحث على الإحياء للموات بتعميرها ومن تلك الأحاديث: عن جابر بن عبد الله أن النبى ﷺ قال: «**من أحيا أرضًا ميتة فهى له**». (رواه أحمد فى مسنده من حديث جابر).

وعن أسمر بن مضرس قال: أتيت رسول الله ﷺ، فـبـايـعـتـه فـقـال: «**من سـبـق إلـى مـا لم يسبق إليه مسلم فهو له**» قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون. (رواه أبو داود فى سننه).

كما يتخذ الإحياء للموات صورًا متعددة، تختلف حسب الباعث للإحياء ويُرجع فى ذلك إلى العـرف؛ لأن النبى ﷺ أطلق الإحـيـاء ولم يقـيـده، فـحـمل على المتـعـارف، ويمكن إرجـاع هذه الصور بوجه عام إلى الصور الآتية:

١ - البنيـان: ويشـمـل بنـاء السكن، وبناء الإحاطة والتسوير.

٢ - الغـرس والزرع فللغـارس إن كـان يريد

غرس شجرة أو شجرتين فعل وملكها وملك حريمها، وإن كان يريد بستانًا زرع العديد من الأشجار وسوّر عليها ويرجع فى ذلك كله إلى العرف.

٣ - إزالة العوائق مثل إزالة الأحجار أو الرمال، أو الماء الذى يغمرها أو قطع الأشجار والأعشاب التى تمنع الانتفاع بها.

أ. د. عبد الرحمن النقيب

مراجع للاستزادة :

١ -كشاف القناع عن متن الإقناع : للبهوتى، ط دار الفكر، بيروت د. ت (١٨٦/٤).
٢ - بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع: للكاسانى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م (٣٨٤٨/٨).
٣ - الخراج: لأبى يوسف، تحقيق د/ محمد البنا، ط الاعتصام ص ١٣٨.
٤ - المبسوط: للسرخسى، دار الكتب العلمية، بيروت ط أولى ١٩٩٣م.
٥ - المغنى: لابن قدامة، ط دار هجر للطباعة، القاهرة ط أولى ١٩٨٩م (٥٦٢/٥).
٦ - بحوث فى المعاملات فى فقه الكتاب والسنة: د/ أحمد يوسف، ط دار الثقافة العربية، القاهرة ١٩٨٩م ص ٢٢٨.
٧ - مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج: شرح محمد الشربينى، ط البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٨م (٣٦٧/٢).
٨ - ملكية الأرض فى الشريعة الإسلامية: د/ محمد عبد السميع، ط أولى - القاهرة ١٩٨٣م ص ١٢٨.

أخلاقيات الاقتصاد الإسلامى

إن الأخــلاق، وحــسن السلوك، والمعــاملة الحسنة، هى أساس الحيـاة كلها، حتى قيل : «الدين المعـاملة» وحين أثنى الله تعـالى على رسـوله ﷺ وصفـه بالخلق العظيم فى قـوله تعــالى : ﴿ وإنك لعلى خلق عظيم ﴾ [القلم ٤]، وحين أراد الرسول عليه الصلاة والسلام أن يلخص رسالته الخـاتمة والعالمية لخصها بقـوله: «**إنما بعـثت لأتمم مكارم الأخـلاق**»؛ فهو لم يبعث لنشر الأخلاق الكريمة فحسب، وإنما بعث ليـتمم مكارمـهـا سـواءً بقـوله أو سلوكـه، وعلى رأسـهـا مـراقبـة الله وإسـلام الوجـه له، فـهـمـا جـوهـر الدين والذروة من مكارم الأخـلاق، وصدق الله العظيم ﴿ **قل إن صـلاتى ونسكى ومـحـيـاى ومماتى لله رب العالمين * لاشريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين** ﴾ [الأنعام ١٦٢-١٦٣].

وفى حـديثنا عن الأخـلاق والاقـتـصـاد نتناول النقاط التالية :

أولاً : مــصطلح (الأخــلاق) ومــصـطلح (الاقتصاد):

من حيث مصطلح (الأخلاق) نجد البعض يعرف الإنسـان بأنه (كائن أخـلاقى) أى أن له قيمًا يلتزم أو يلزم نفسه بها، ويعرفه البعض بأنه (كـائن اجـتـمـاعى) أى أنه لايستطيع أن يعـيش منفـردًا وإنما مع آخـرين يتـأثر بهم ويؤثر فيهم، بينما يعرفه البعض بأنه (كائن متدين) لأنه لايوجد على ظهر الأرض كائن له خاصية التدين سوى الإنسان، وباعتبـار أيضًا أن قوام الأخلاق الحسنة هو التدين من خلال الإحـسـاس العـمـيق بالله تعـالى وخـشـيـتـه ومراقبته فى كل حركة أو معاملة.

وتعرف الأخلاق بأنها المعاييرُ والقيم التى يلتزم بها الإنسان، وهذه المعايير والقيم تصوغ عقل الإنسان وتكيف نفسيته، وبالتالى تحدد سلوكه، ومن هنا كان الاهتمام بالمناخ أو القيم التى تسود أى مجتمع، لأنها هى التى تصوغ فكر أفراده وتحدد سلوكهم، وإنه كلما ارتفعت واستقرت هذه القيم فى عقول ونفوس أفراد كل مـجتمع، كلما ارتفع وتقدم هذا المجـتمع وساده السلام والسعادة، والعكس صحيح كلما غابت أو هبطت هذه القيم كلما ساد الفساد والتـخلف فى المجـتـمع وحكم على نفـسـه بالانهيار والضياع.

ومن هنا كانت رسالات السماء، وجهود المفكرين العظماء على مدى التاريخ، فى إزالة العقبات وتصويب المسارات والتوعية الرشيدة بالقيم الرفيعة، وصولاً إلى أمن الإنسان وراحته.

أما مصطلح (الاقتصاد) فيختلف باختلاف كل مجتمع، فهناك الاقتصاد الرأسمالى الذى يوجه النشاط الاقتصادى وفقًا لأصوله، من حيث: سيادة الحرية الاقتصادية، وحماية الملكية الخاصة والسوق الحر، وما يستتبع ذلك من استئثار أقلية بخيرات المجتمع، والتفاوت الشديد فى توزيع الثروات، وغيره من المفاسد، وهناك الاقتصاد الاشتراكى الذى يوجه النشاط الاقتصادى وفقًا لأصوله، من حيث: غلبة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، وسيادة الملكية العامة والتعقيدات الحكومية، وما يستتبع ذلك من تأميم وقمع للحرية، وغيره من المفاسد.

أما الاقتصاد الإسلامى فهو الذى يوجه النشاط الاقتصادى وفقًا لأصوله، من حيث: ضمان حد الكفاية لكل فرد، وعدالة التوزيع، وحفظ التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع ودول العالم، متجنبًا عيوب ومساوئ كل من الاقتصاديين الرأسمالى والاشتراكى.

ثانيًا: بيان العلاقة بين (الاقتصاد) و(الأخلاق):

يتضح من الحديث عن (الأخلاق) و (الاقتصاد)، أن كلاً منهما يتأثر ويؤثر فى الآخر.

فإنه إذا كانت الأخلاق الطيبة تؤدى إلى معاملات اقتصادية سليمة، فإن الاقتصاد السليم يؤدى إلى أخلاق طيبة.

ويكفى أن نتساءل ماذا ننتظر من مجتمع هابط أو شخص عديم الأخلاق، إلا الانتهازية والعدوان، وبالتالى إفساد المجتمع، وبالمثل ماذا تنتظر من اقتصاد متخلف أو شخص جائع مضيع، إلا الحقد أو العنف وبالتالى إفساد المجتمع.

وخلاصة القول: إن (الأخلاق) لا تستغنى عن (الاقتصاد)، كما أن (الاقتصاد) لايستغنى عن (الأخلاق) فكلاهما يكمل الآخر.

وعليه، فإذا صح أنه لا أخلاق بدون اقتصاد سليم يقوم على كفاية الإنتاج، وتكافؤ التبادل، وعدالة التوزيع، وترشيد الاستهلاك.. فإنه أيضًا لا اقتصاد ولا تنمية بدون صحة الأخلاق وصدق المعاملة.

لقد تواترت الأحداث، وكشفت العصور الماضية، عن عجز مختلف المذاهب والنظم الوضعية فى أن تحقق للمجتمعات البشرية

أمنها وسعادتها، ولقد عاصرنا اضطراب دول وشعوب عالمنا المعاصر، بين المذهب الفردى ممثلاً فى الرأسمالية بمختلف درجاتها، وبين المذهب الجماعى ممثلاً فى الاشتراكية بمختلف أنواعها، وتوزعت بينهما فى العديد من النظم الاقتصادية التى تبين عجزها عن أن تحمل مسئولية التوجيه والعطاء.

ولقد ثبت أن السبب الرئيسى لفشل مختلف النظم الوضعية، هو إغفالها العنصر الأخلاقى، أو بعبارة أخرى الجانب الروحى فى الإنسان، متصورة أن الإنسان مادة فحسب، فقامت مختلف النظم الوضعية على أساس البعد الواحد، وهو بعد المادة والإشباع الاستهلاكى، ناسية أو متناسية البعد الأخلاقى أو الروحى، مما أفقد الإنسان توازنه وسكينته.

ولقد عبر عن ذلك بعضهم بقوله: (إن الرجل الأبيض - يعنى الأوروبى والأمريكى - قد انتهى، لا لأنه فرغ من العلم والتقدم المادى، ولكنه انتهى لأنه فرغ من الإيمان والمثل) كما كان البعض الآخر أكثر صراحة وتحديدًا بقوله: (إن حضارة الغرب قد رفعت الإنسان إلى القمر، بينما هى غائصة إلى ركبتيها فى الأوحال)، ويضيف البعض أن البشرية اليوم فى أشد الحاجة إلى الأخلاق والإحساس بالله تعالى وخشيته للخروج من أزمتها، وصدق الله العظيم ﴿ **ولاتكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم** ﴾ [الحشر ١٩] وقوله تعالى: ﴿ **فمن اتبع هداى فلا يضل ولايشقى** ﴾ [طه ١٢٣] وصدق الله العظيم ﴿ **يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد** ﴾ [فاطر ١٥].

ثالثًا: الأصول الاقتصادية التى انفرد بها الإسلام لضمان حسن الأخلاق:

حين طالب الإسلام الناس بالعبادة وذكر الله، علله فى القرآن بقوله تعالى: ﴿ **فليعبدوا رب هذا البيت * الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف** ﴾ [قريش ٣-٤]، فأساس العبادة فى الإسلام والسبيل إليها، هو تأمين الناس فى حياتهم المعيشية.

ومن هنا يأتى تأكيدنا بأنه لا قيمة لحضارة متقدمة أو تقنية متفوقة بدون أخلاق ومُثُل وارتباط بالله وخشيته تعالى، وإلا فإن هذه الحضارة وتلك التكنولوجيا، ستصبح بدون صمام أمان، وبالتالى لابد أن تطغى وتنتهى إلى أن تكون عنصر فساد وتدمير، كذلك لا غنى لمثل طيبة وتطلعات روحية أو تعبدية، عن الاقتصاد وتعمير الكون، وإلا فإن هذه الأخلاقيات ستصبح بدون عناصر بقائها واستمرارها، وبالتالى لابد أن تضعف وتضمر.

١ - ولعل من أهم هذه الأصول والتى

ينفرد بها الإسلام، هو مفهوم أن الإنسان هو خليفة الله فى أرضه بقوله تعالى: ﴿**إنى جاعل فى الأرض خليفة**﴾ [البقرة ٣٠] وقوله تعالى: ﴿**وهو الذى جعلكم خلائف الأرض، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم**﴾ [الأنعام ١٦٥]، وإنه بحكم هذه الخلافة كلف الإنسان بإعمار الأرض بالخير المادى والمعنوى من أجل خير البشرية جمعاء، بقوله تعالى: ﴿**هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها**﴾ [هود ٦١] أى كلفكم بعمارتها، ويلخص الرسول ﷺ حقيقة الدنيا ورسالة الإنسان فيها بقوله «**إن الدنيا حلوة خضرة، وإن الله استخلفكم فيها، فناظر كيف تعملون**»، وقوله عليه السلام: «**ما عبد الله بمثل عمل صالح**» وفى رواية أخرى «**ما عبد الله بشىء أفضل من فقه فى دين**».

ولعل الإسلام باعتباره خاتم الأديان، هو الوحيد بين كافة الأديان والمذاهب ومختلف النظم الوضعية، الذى يجيب بكل وضوح وإقناع على ذلك السؤال الأزلى الذى تاهت فيه الأفهام وتعددت فيه المذاهب، وضلت فيه المسالك، وهو لماذا خلقنا أو إلى أين؟

٢ - هذا ومن أهم الأصول الاقتصادية، والتى ينفرد بها الإسلام أيضًا، مفهوم أن المال مال الله والبشر مستخلفون فيه، بمعنى أن كل ما بيد البشر من مال هو ملك لله أصلاً بقوله تعالى: ﴿**ولله ما فى السموات وما فى الأرض**﴾ [النجم ٣١]، فهو تعالى المالك الحقيقى للمال باعتباره تعالى خالقه وهو واهبه ورازقه، وأن البشر مستخلفون فيه بقوله تعالى: ﴿**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**﴾ [الحديد ٧] وقوله تعالى: ﴿**أنفقوا مما رزقناكم**﴾ [البقرة ٢٥٤] وإنه بالتالى لايجوز للبعض دون الآخر أن يستأثر بهذا المال لقوله تعالى: ﴿**وآتوهم من مال الله الذى آتاكم**﴾ [النور ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿**يبخلون بما آتاهم الله من فضله**﴾ [آل عمران ١٨٠].

وعليه، فإن اختصاص البعض بالمال، هو فى الإسلام ليس امتلاكًا كما تصور خطأ البعض، وإنما هو أمانة ومسئولية يلتزم فيها بتعاليم الإسلام لقوله تعالى: ﴿**والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون**﴾ [المؤمنون ٨] وهى مسئولية يحاسب عليها بقوله تعالى: ﴿**ثم لتسألن يومئذ عن النعيم**﴾ [التكاثر ٨] وفى تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه**﴾ [الحديد ٧] يقول الإمام الزمخشرى: (يعنى أن الأموال التى فى أيديكم، إنما هى أموال الله بخلقه وإنشائه وإنما مولّكم إياها وخولّكم الاستمتاع بها، وجعلكم خلفاء فى التصرف فيها، فليست هى أموالكم فى الحقيقة، وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء، فأنفقوا منها فى سبيل الله.. وليهن

عليكم الإنفاق منها، كما يهون على الرجل النفقة من مال غيره).

ويروى المؤرخ الخطيب البغدادى فى كتابه تاريخ بغداد: (أن أبا حنيفة كان يجمع ربح التجارة عنده من سنة، ثم يشترى بها حوائج الشيوخ والمحتاجين من الكسوة والقوت وغيره، ثم يدفع إليهم باقى الدنانير من الأرباح) ويقول: (أنفقوا فى حوائجكم، واحمدوا الله تعالى، فإنى ما أعطيكم من مالى شيئًا، ولكنه من فضل الله تعالى).

٣ - كذلك يتميز الإسلام عن سائر المذاهب والنظم الوضعية، فى نظرته وموقفه للملكية الفردية، فهو لاينكرها شأن النظم الاشتراكية، كما أنه لايطلقها شأن النظم الرأسمالية، وإنما هو يقيدها بعدة قيود، ليس فحسب كالعادة والمعروف من حيث اكتسابها ومجالاتها، وإنما أساسًا من حيث استعمالها، مما لانجد له مثيلاً فى أى من التشريعات الوضعية، وبحيث يحيلها الإسلام فعلاً وفقًا لرؤياه، إلى أمانة ومسئولية ومجرد وظيفة شرعية، ومن قبيل ذلك:

(أ) أنه لايجوز للمسلم أن يكنز ماله أو يحبسه عن التداول والإنتاج، وإلا حق عليه عذاب أليم بقوله تعالى: ﴿ **والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله، فبشرهم بعذاب أليم** ﴾ [التوبة ٣٤].

(ب) وهو لايملك أن يصرف ماله على غير مقتضى العقل، وإلا اعتبر بنص القرآن سفيهًا وحق الحجر عليه، بقوله تعالى: ﴿ **ولاتؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قيامًا** ﴾ [النساء ٥].

(جـ) وهو لايستطيع أن يعيش عيشة مترفة، وإلا اعتبر بنص القرآن مجرمًا، بقوله تعالى: ﴿ **واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين** ﴾ [هود ١١٦].

(د) وهو مطالب دائمًا بأن ينفق كل ما زاد عن حاجته فى سبيل الله، سواءً فى صورة إنفاق مباشر على المحتاجين أو فى صورة استثمارات تعود بالنفع على المجتمع، بقوله تعالى: ﴿ **وأنفقوا فى سبيل الله ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة** ﴾ [البقرة ١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿ **لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون** ﴾ [آل عمران ٩٢].

٤ - كذلك انفرد الإسلام دون سائر المذاهب والنظم الوضعية، بأنه لايسمح بالثروة والغنى إلا بعد القضاء على الفقر والحاجة من خلال ضمان (حد الكفاية) لا مجرد (حد الكفاف) لكل فرد، أى ضمان المستوى اللائق للمعيشة بحسب ظروف الزمان والمكان، والواجب توافره لكل مواطن

يعيش فى مجتمع إسلامى أيًا كانت ديانته وأيًا كانت جنسيته، أى بوصفه إنسانًا، وباعتبار أن ذلك حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق، وهو يوفره لنفسه بجهده وعمله، فإذا عجز عن ذلك لسبب خارج عن إرادته كمرض أو شيخوخة، انتقلت مسئولية ذلك إلى بيت مال المسلمين، أى خزانة الدولة، وذلك إعمالاً لقوله تعالى: ﴿**وفى أموالهم حق للسائل والمحروم**﴾ [الذاريات ١٩] وقول الرسول ﷺ «**من ترك مالاً فلأهله، ومن ترك دينًا أو ضياعًا فإلىَّ وعلىَّ**».

وقد روى أبو يوسف فى كتابه (الخراج)، وكذا أبو عبيد فى كتابه (الأموال)، كيف أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه دهش حين رأى شيخًا يتكفف الناس فسأله: من أى أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودى، فسأله: وما ألجأك إلى هذا؟ قال: الجزية والحاجة والسن، فأمر عمر بطرح جزيته وأن يعان من الزكاة باعتباره مسكينًا، وأرسل إلى خازن بيت المال بقوله: (انظر إلى هذا وأضرابه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم)، كما يروى البلاذرى فى كتابه «فتوح البلدان»، كيف مر الخليفة عمر بن الخطاب وهو بأرض الشام على قوم مرضى مجزومين لا حول ولا قوة لهم، فأمر أن يعطوا من الزكاة وأن يجرى عليهم الطعام بانتظام أيًا كانت ديانتهم، فضمان (حد الكفاية) لكل فرد، هو فى الإسلام أمر مقدس، باعتباره حق لله تعالى يعلو فوق كل الحقوق، وإن فى إنكاره أو إغفاله تكذيب للدين بقوله تعالى: ﴿**أرأيت الذى يكذب بالدين * فذلك الذى يدع اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين**﴾ [الماعون ١ - ٣].

ولذلك لم يكتف الإسلام بتأكيد حق كل إنسان فى مستوى لائق للمعيشة، وهو ما نعبر عنه بضمان حد الكفاية لا مجرد حد الكفاف، وإنما أنشأ لذلك ولأول مرة فى التاريخ الإنسانى مؤسسة مستقلة بأموالها وعمالها والمستحقين فيها، ألا وهى مؤسسة الزكاة التى إذا لم تكف أموال الزكاة بمقاديرها المحددة، أى نسبة ٢,٥٪ من رأس المال بالنسبة للأموال المنقولة كعروض التجارة، وما بين ٥ و١٠٪ من الدخل بالنسبة للأموال الثابتة كالأراضى الزراعية والعمارات المستغلة وكسب العمل، ونسبة ٢٠٪ من الركائز كالبترول، فإن للحاكم أن يوظف على أموال الأغنياء بقدر ما يكفى الفقراء والمحتاجين، وفى هذا المعنى يقول الخليفة الرابع سيدنا على بن أبى طالب رضي الله عنه: (**إن الله فرض على الأغنياء فى أموالهم بقدر ما يكفى فقراءهم**)، ويقول الإمام الماوردى: (فيُدفع إلى الفقير والمسكين من الزكاة ما

يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى) كما يقول: (تقدير العطاء معتبر بالكفاية)، ويقول الإمام السرخسى: (وعلى الإمام أن يتقى الله فى صرف الأموال فى المصارف، فلا يدع فقيرًا إلا أعطاه من الصدقات - أى الزكاة - حتى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين وليس فى بيت المال من الصدقات شىء أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت المال).

ومن هنا جرى المثل العربى (صيانة النفس فى كفايتها) كما أوضح الفقهاء القدامى وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية سبب اهتمام الإسلام بضمان حد الكفاية لكل فرد فى المجتمع من خلال مؤسسة الزكاة بأنه لا يمكن أن تستقيم العقيدة وتنمو الأخلاق إذا لم يطمئن الفرد فى حياته ويشعر أن المجتمع الإسلامى يقف معه ويؤمنه عند العجز أو الحاجة، حتى إن الإمام ابن حزم يقرر أن للجائع عند الضرورة أن يقاتل من يمنعه حقه فى الطعام الزائد عن غيره (فإن قتل الجائع فعلى قاتله القصاص، وإن قتل المانع فإلى لعنة الله ولا دية له لأنه منع حقًا وهو طائفة باغية)، وكلنا يذكر مقولة الخليفة الأول أبو بكر الصديق: (والله لأقاتلن من يفرق بين الصلاة والزكاة)، وللإمام الشافعى عبارة فقهية دقيقة مشهورة عنه بقوله: (إن للفقراء أحقية استحقاق فى مال الغنى، حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير)، وذهب الفقيه أحمد بن على الدلجى أبعد من ذلك بقوله: (إن من حق المحروم أن يرى النعم التى بأيدى الناس مغصوبة، والمالك المستحق يطالب باسترداد ماله من أيدى الغاصبين).

٥ - كذلك انفرد الإسلام دون سائر المذاهب والنظم الوضعية، بتحقيق التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع ودول العالم، وذلك إعمالاً لقوله تعالى: ﴿ **كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ [الحشر ٧]. بمعنى أنه لايجوز أن يكون المال متداولاً بين فئة قليلة من الناس، بل يجب أن يعم الخير الجميع.

وإذا كان الناس يتفاوتون فى مقدار ما يحصلونه من دخل ويكونونه من ثروة، فالتفاوت فى الدخول والثروات، هو مما يقره الإسلام، باعتباره أمرًا طبيعيًا تبعًا لاختلاف المواهب والقدرات، وباعتباره أيضًا حافزًا على الجد والعمل، إذ لو حصل كل الأفراد على دخول متساوية أو متقاربة لما عنى أحدهم بإتقان عمله أو زيادة جهده، كما أن التفاوت والتنوع فى الدخول والثروات على المستوى الإقليمى أو العالمى، هو أمر ضرورى للتعارف والتعاون، وصدق الله العظيم ﴿ **يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى**

وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ [الحجرات ١٣].

إلا أن التفاوت فى الثروات والدخول، الذى يسمح به الإسلام، هو التفاوت المنضبط أو المتوازن بالقدر الذى على المستوى الفردى يحفز على العمل والإتقان، وعلى المستوى الإقليمى أو العالمى يحقق التكامل لا التناقض، والتعاون لا الصراع، وبعبارة أخرى بالقدر الذى لايكون فيه التفاوت فاحشًا بما يخل بالتوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع ودول العالم ويمحق تماسكها، وإلا تعين شرعًا على الحاكم أو ولى الأمر التدخل لإعادة هذا التوازن عند افتقاده، والسبيل إلى ذلك هو إعمال الحديث النبوى «**تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**» والأمثلة على ذلك عديدة ومعروفة سواءً فى عهد الرسول ﷺ أو فى عهد الخلفاء الراشدين.

والواقع أن مشكلة الاقتصاد الوطنى فى المرتبة الأولى هى فى اختلال التوازن فى توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع، كما أن مشكلة الاقتصاد العالمى اليوم هى فى الفجوة المتزايدة بين الدول الفقيرة النامية والدول المتقدمة، ولا يستهدف حاليًا أى تغيير أو إصلاح أو أى نظام اقتصادى جديد سوى فى المرتبة الأولى تحقيق التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع على المستوى المحلى، وتحقيق التوازن الاقتصادى بين دول العالم على المستوى العالمى، الأمر الذى نبه إليه الإسلام منذ خمسة عشر قرنًا بقوله تعالى: ﴿كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر ٧] بمعنى ألا يكون المال متداولاً بين فئة قليلة تستأثر به دون غيرها، سواءً كان ذلك على مستوى أفراد المجتمع أو على مستوى دول العالم، الأمر الذى يؤدى إلى تهميش الأغلبية، أو إلى اغترابها وإثارة حقدها وثورتها وكافة المساوئ.

كل ما تقدم هو بعض الأصول الاقتصادية التى انفرد بها الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا، وذلك لضمان وتحقيق حسن السلوك ومكارم الأخلاق، باعتبار ذلك هو غاية الغايات والمستهدف من كافة صور العبادة ومختلف أركان العقيدة الإسلامية، ذلك أن الله تعالى غنى عن عباده، والمراد من مختلف أحكام الإسلام سواءً كانت عبادات أو معاملات، هو نفع الخلق أنفسهم لتستقيم بهم الحياة الدنيا، فلا يعانون فيها، باعتبارها فى حقيقتها وكما كشف عنها الإسلام (دار اختبار وابتلاء)، وصدق الله العظيم ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد﴾ [فاطر ١٥]، وقوله تعالى: ﴿لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء

مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً ﴾ [النساء ١١٤] وقوله تعالى: ﴿ لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم ﴾ [الحج ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ [الحجرات ١٣].

والتقوى فى الإسلام هى جماع الأخلاق الإسلامية، ذلك أنها بنصوص القرآن تشمل كافة القيم الرفيعة من إيمان وعمل وعدل، وخدمة الناس، وابتغاء وجه الله تعالى ومراعاته وخشيته والتوكل عليه فى كل ما تقوم به من عمل أو تباشره من نشاط، بل ينفرد الاقتصاد الإسلامى دون سائر المذاهب والنظم الاقتصادية باعتبار (التقوى) أحد عناصر الإنتاج، بل أهمها، وإن عائدها هو البركة بقوله تعالى: ﴿ ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون ﴾ [الأعراف ٩٦]، وصدق الله العظيم ﴿ إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ [الرعد ١١].

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ – فتوح البلدان: للبلاذرى ص ١٢٥.

٢ – الأحكام السلطانية: للماوردى ص ١٢٢.

٣ – المحلى: لابن حزم الجزء السادس مسألة رقم ٧٢٥.

٤ – الكشاف: للزمخشرى ٢/٤٣٤.

٥ – الخراج: لأبى يوسف ص ١٥.

٦ – الأموال: لأبى عبيد ص ٤٦.

٧ – المبسوط: للسرخسى ٣/١٨٧.

٨ – الفلاكة والمفلوكون ص ١٦.

إسلامية الاقتصاد

فى كافة النظم الاقتصادية الوضعية، فردية كانت أو جماعية، يقتصر النشاط الاقتصادى على تحقيق المصالح المادية سواء كانت هذه المصالح المادية هى تحقيق أكبر قدرٍ من الربح كما هو الشأن فى الاقتصاد الرأسمالى، أو إشباع الحاجات العامة وتحقيق الرخاء المادى كما هو الشأن فى الاقتصاد الاشتراكى. فالنشاط الاقتصادى ذو صبغة مادية بحتة، وإن اختلفت صورته باختلاف النظام المطبق رأسماليًا كان هذا النظام أو اشتراكيًا.

أما فى الاقتصاد الإسلامى، فإن النشاط الاقتصادى وإن كان ماديًا بطبيعته إلا أنه مطبوع بطابع دينى أو روحى. هذا الطابع قوامه الإحساس بالله تعالى وخشيته وابتغاء مرضاته، وأساس ذلك أنه بحسب الإسلام لا يتعامل الناس بعضهم مع بعض فحسب، وإنما يتعاملون أساسًا مع الله تعالى، فإذا كانت الاقتصاديات الوضعية تقوم على أساس المادة وهى وحدها التى تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض، فإن الأساس فى الاقتصاد الإسلامى هو الله سبحانه وتعالى وإن خشيته وابتغاء مرضاته، والتزام تعاليمه هى التى تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض.

ويترتب على هذه الخاصية الثالثة للسياسة الاقتصادية الإسلامية، والتى تقوم على أساس الإحساس بالله تعالى ومراقبته فى كل نشاط اقتصادى، عدة آثار ينفرد بها الاقتصاد الإسلامى نجملها فيما يلى:

أولاً: الطابع الإيمانى والروحى للنشاط الاقتصادى:

فى ظل النظم الاقتصادية الوضعية، رأسمالية كانت أو اشتراكية، لا يتجاوز النشاط الاقتصادى حدود المادة. وخطأ هذه النظم أنها تصورت الإنسان مادة فحسب، وأن حقيقة العالم تنحصر فى ماديته، وأن الكسب المادى أو الكفاية المادية هى كل حياة البشر، ومن ثم كان هذا الفراغ الروحى أو ذاك الإفلاس النفسى الذى تعانيه المجتمعات التى تدين بهذه النظم.

وفى ظل الاقتصاد الإسلامى، فإنه إلى جانب إيمانه بالعامل المادى، وأن النشاط

الاقتصادى لا يمكن إلا أن يكون ماديًا، غير أنه لا يُغفل الجانب الروحى فى الكيان البشرى. وكل ما يفعله الإسلام بهذا الخصوص، هو أن يتجه المرء بنشاطه الاقتصادى إلى الله تعالى ابتغاء مرضاته وخشيته. إذ يقول الله تعالى: ﴿ **ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم** ﴾ [الحشر ١٩]، ويقول الرسول ﷺ: «**إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصًا وابتُغى به وجهه**»، إذ الأمر كما يقول الحديث النبوى: «**إنما الأعمال بالنيات**»، وهو ما عبر عنه الأصوليون بقولهم: (الأمور بمقاصدها).

ومؤدى ذلك أنَّ ثمة عاملاً مميزًا فى الاقتصاد الإسلامى، هو الاتجاه بالنشاط الاقتصادى إلى الله سبحانه وتعالى، مما يضفى على ذلك النشاط الطابع الإيمانى والروحى، وشعور الرضا والاطمئنان. وهنا تبرز نقطة هامة كثيرًا ما تدق على الكثيرين ومنهم المتخصصين، وهى أن الإسلام لا يعرف الفصل بين ما هو مادى وما هو روحى، ولا يفرق بين ما هو دنيوى وما هو أخروى، فكل نشاط مادىٍّ أو دنيوىٍّ يباشره الإنسان هو فى نظرة الإسلام «عبادة» طالما كان مشروعًا وكان يتجه به إلى الله تعالى. ويروى أن بعض الصحابة رأى شابًا قويًا يسرع إلى عمله، فقال بعضهم: (لو كان هذا فى سبيل الله) فرد النبى ﷺ: «**لا تقولوا هذا، فإنه إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً فهو فى سبيل الله، وإن خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو فى سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو فى سبيل الله، وإن كان خرج رياءً ومفاخرةً فهو فى سبيل الشيطان**».

ثانيًا: ازدواج الرقابة وشمولها:

فى ظل النظم الاقتصادية الوضعية، الرقابة فى مباشرة النشاط الاقتصادى هى أساسًا رقابة خارجية مناطها القانون.

وفى ظل الاقتصاد الإسلامى، فإنه إلى جانب رقابة القانون أو الشريعة، يحرص فى نفس الوقت على إقامة رقابة أخرى ذاتية أساسها عقيدة الإيمان بالله وحساب اليوم الآخر. ولا شك أنَّ فى ذلك ضمانًا قويًا لسلامة السلوك الاجتماعى وشرعية النشاط الاقتصادى، لشعور المؤمن بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة ومساءلة القانون أو الشريعة، فإنه لن يستطيع أن يفلت من رقابة ومساءلة الله تعالى. ومن هنا كان أساس المسئولية فى الإسلام (**أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك**). وكان تأكيد الرسول ﷺ بأنه: «**لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن**».

ومـؤدى ذلك أن ثمـة عـامـلاً مميـزًا فى الاقـتـصـاد الإسـلامـى، هو اعـتـداده بـالوازع الدينى فـى توجـيـه النشـاط الاقـتـصـادى باسـتـشـعـار المسلم رقـابة الله تعـالى فى كل تصرف من تصرفاته ومسئوليته عنه، بحيث يلـتـزم المسلم تعـاليم الإسـلام الاقـتـصـادية تلقائيًا بباعث العقيدة والإيمان أى عن رغبة واخـتـيـار بغـيـر حـاجـة إلى سلطان الدولة لإنقـاذه. وهذا بعكس ما هو سـائد فى النظم الاقتصادية الوضعـيـة حيث لا تهتم بل ينكر بعـضـهـا الوازع الدينى فى توجـيـه النشـاط الاقـتـصـادى. ويبـدو أثر ذلك فى مـحـاولة الكثـيـرين فى ظل هذه النظم التـهـرب من التزاماتهم أو الانحراف بنشاطهم الاقتصادى كلما غفلت عين الدولة أو عجـزت أجهـزتها عن رقابتهم ومساءلتهم.

ثالثًا: تسامى هدف النشاط الاقتصادى:

فى كـافـة النظم الاقـتـصـادية الوضـعـيـة المصالح المادية ـ سواء كانت فى صورة تحقيق أكـبـر قـدرٍ من الربح (كـالنظم الفـردية) أو تحـقـيـق الكفـاية والرخـاء المادى (كـالنظم الجماعية) ـ هى مقصودة لذاتها، وقد أدى ذلك إلى هذا الصـراع المادى المسـعـور الذى تعانى منه المجتمعات الرأسمالية، وإلى اتجاه التحكم والسيطرة الذى هو طابع المجتمعات الاشـتـراكـيـة المادية. وأنه رغم ما حـقـقـه الاقتصاد المادى السائد فى العالم ـ رأسماليًا كان أو اشتراكيًا ـ من مكاسب ورخاء مادى، إلا أن هذه المكاسب وذلك الرخـاء أصبح هو فى ذاته مـهـددًا بالضـياع بحكم هذا الصـراع العـنـيـف الـدائـر بـين ذات هـذه الـنـظـم الاقـتـصـادية، طالما أن المادة فيـهـا مـقـصـودة لذاتها.

وفى الاقـتـصـاد الإسـلامـى، المصـالح المادية وإن كانت مستهدفة ومقصودة إلا أنها ليست مقصودة لذاتها، وإنما كوسيلة لتحقيق الفلاح والسعادة الإنسانية. ذلك أنه بحسب التصور الإسـلامـى: الدنيـا هـى مـزرعـة الآخـرة، والإنسـان هو خليـفـة الله فى أرضــه، وأنه مطالب دائمًا بأن يرتفع إلى مستوى الخلافة بتعمير الدنيا وإحيائها وتسخير طاقاتها لخـدمـة الإنسـانيـة. وصـدق الله العظيم: ﴿ **وابتغوا من فضل الله** .... ﴾ [الجمعة ١٠]، وقوله: ﴿ **وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة** ﴾ [القصص ٧٧]، وقوله: ﴿ **إنى جاعل فى الأرض خليفة** ... ﴾ [البقرة ٣٠]، وقول الرسول ﷺ: «**نعم العون على تقوى الله المال**» وقوله: «**تعس عبد الدينار وعبد الدرهم**» وقوله: «**إنّ الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها فناظرٌ كيف تعملون**».

ومـؤدى ذلك أنَّ ثمـة عـامـلاً مميَّـزًا فى الاقـتـصـاد الإسـلامـى، هو أن المادة وإن كـانت

مطلوبة، إلا أنها ليست مقصودةً لذاتها. كما أن الهدف من النشاط الاقتصادى هو تعمير الدنيا وإحياؤها وأن ينعم الجميع بخيراتها، وليس هو التحكم أو السيطرة الاقتصادية أو الاستئثار بخيرات الدنيا كما هو الشأن فى كافة النظم الاقتصادية الوضعية.

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - الخراج لأبى يوسف.

٢ - الأموال لأبى عبيد.

٣ - فتوح البلدان للبلاذرى.

٤ - المحلى لابن حزم.

بنـــاء الأســـواق

تنوعت المنشآت التجارية بالمدن الإسلامية ومنها الأسواق، والقياسر، وهى منشأة ضمت عددًا من الحوانيت، وهى مشابهة للسوق، وكانت كل قيسارية مستقلة بذاتها، تصطف الحوانيت بداخلها، وكان لها أبواب خارجية تبلغ أحيانًا سبعة أبواب، وكان يقوم على حراستها حراس، وتشبه القياسر اليوم فكرة المراكز التجارية، والوكالات، وهى مكان معد لاستقبال التجار، الذين يقومون بأعمال الوكالة عن التجار ومن ثم نشأ اسم الوكالة، وكانت الوكالات تتكون من فناء تحيط به أروقة وغرف لتخزين البضائع تعلوها غرف إقامة التجار، وكان يلحق بالوكالة مسجد.

ونالت الأسواق وآدابها اهتمام الفقهاء المسلمين، لما يحدث فيها بصفة دورية من احتكاك بين مختلف طوائف المجتمع، وانعكس هذا الاهتمام بصفة خاصة فى كتب الحسبة، والتى نستطيع من خلالها أن نتعرف على التركيب العام لأسواق المدن الإسلامية، وعلى توزيعها داخل المدينة طبقًا لما تحتويه هذه المؤلفات من معلومات ثرية تعكس مدى خبرة المسلمين فى هذا المجال، وقد طبق فيها العديد من القواعد الفقهية كقاعدة «**لاضرر ولا ضرار**» وغيرها من القواعد الفقهية المتعلقة بحركية العمران بالمدن الإسلامية.

وبناء الأسواق عند فقهاء المسلمين مندوب، وعللوا ذلك بأن الناس يحتاج بعضهم إلى ما فى يد البعض الآخر، وهذا لايتم إلا بالبيع غالبًا، وحتى لا يتكلف الناس مشقة البحث عن تلك الحوائج ومعرفة أصحابها، اقتضت الحكمة أن يكون لهم مكان عام معروف يقصده الناس من البائعين والمشترين بمختلف أنواع السلع، فيسر ذلك على الناس أمورهم ومعاشهم، فندب بناؤه ليملكه من سبق إليه قبل أن يخصصها ولى الأمر لأشخاص معينين أو لمصالح أخرى، وتحفظ به السلع، ويحتمى ببنائه من الحر والبرد والمطر، ومن سطوة السراق. ومن هنا نستطيع أن نفهم من خلال التحليل الفقهى السابق، التوزيع المكانى للأسواق داخل المدن الاسلامية، فقد خصصت أماكن بعينها لتكون أسواقًا دون غيرها.

وهناك اعتبارات عديدة حكمت توزيع

الأسواق على مختلف مناطق المدن، ابتداءً من مركز المدينة حتى أطرافها، كما تحكم نوعية المنشآت التجارية التى يمكن أن توجد بجوار بعضها البعض، وأهم هذه الاعتبارات:

- حاجات السكان المتكررة، والضرورية، لبعض السلع التى تتطلب وجود أسواق معينة فى جميع قطاعات المدينة دون استثناء مع مركز لها فى الشارع الرئيسى.

ولتلبية احتياج الأحياء من السلع كان يلحق بكل حى سوق يلبى متطلباته، ومن هذه الأسواق حارة برجوان الشهيرة بالقاهرة، أى أن هناك تحديدًا مكانيًا للسوق الذى يرتاده أهل الحارة الساكنون فيها.

وهذا يعنى أن السوق يقع فى مكان عام من الحارة، وهناك خصوصية لمساكن الحارة تم احترامها عند تحديد مكان السوق.

- كانت بعض الحرف تقتضى أن تكون أماكن وجودها خارج المدينة أو على أطرافها الحدودية. وهكذا كانت أسواق المنتجات الواردة من الأرياف تقع بالقرب من الأبواب الخاصة بالمدن، وكانت أسواق الخراف والمذابح تقع أيضًا بالقرب من حدود القاهرة ومن أشهرها مذبح الحسينية بالقاهرة. وأقيمت أنشطة أخرى ملوثة للبيئة بعيدًا عن المدينة كالمدابغ وأفران الفخار والجبسات، ومصانع النشادر والرصاص. وكان المحتسب يشترط فيها شروطًا عديدة حفاظًا على سلامة هواء المدينة، بل حينما يصل العمران إلى هذه المناطق، كان القاضى يصدر أمرًا بنقل هذه الأنشطة الى مكان أبعد.

وقد صنفت التجارات فى أسواق المدن الإسلامية تصنيفًا تجاريًا يعتمد على التخصيص، وبينت كتب الحسبة ذلك، حيث يخصص لأصحاب كل حرفة جانبًا من السوق، سواء على امتداد الشارع الأعظم أو الشوارع الجانبية المتفرعة على هيئة حوانيت متراصة تضم أصحاب كل حرفة أو تجارة، يعرضون صناعاتهم فيها، فإن ذلك لتضادهم أوفق، ولصناعتهم أنفق، وذلك مما يدفع إلى التنافس فى المعروض من التجارات، كما يسهل وصول المشترى إلى حاجته بيسر وسهولة.. وعرفت مدينة القاهرة الأسواق المتخصصة فنجد فيها قديمًا سوق المرحلين الذى يباع فيه رحالات الجمال، وسوق الشماعين وسوق الدجاجين وسوق المهامزيين وكذلك فى أسواق رشيد التى عرفت الأسواق المتخصصة على شارعها الأعظم والشوارع المتفرعة منه. ومنها سوق القفاصين وهم صناع الأقفاص، وسوق الصاغة، والحدادين والخواصين وهم صناع السلال.

وفى ضوء التخصص الذى قامت عليه الأسواق واختصاص كل سوق بسلعة معنية، ظهر مفهوم التجاور فى السلع المتشابهة، أو

السلع التى يكمل بعضها بعضًا، وقام هذا المفهوم على المجانسة بين السلع، وفى هذا يذكر الشيزرى فى كتابه الشهير (نهاية الرتبة فى طلب الحسبة) حيث يقول: «ومن كانت صناعته تحتاج إلى وقود نار، كالخباز والطباخ والحداد، فالمستحب أن يبعد حوانيتهم عن العطارين والبزازين، لعدم المجانسة بينهم وحصول الضرار، ومن هنا أصبح من الطبيعى أن تتجاور أسواق المطعومات فى محيط عمرانى واحد، أو متقارب، وهذا ما وجد على سبيل المثال فى سوق باب الفتوح فى القاهرة، فهو سوق كان معمور الجانبين بحوانيت اللحامين، والخضريين، والشرايحية، وغيرهم.

ويذكر المقريزى فى كتابه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) أنه من أجلّ أسواق القاهرة وأعمرها، يقصده الناس من أقطار البلاد لشراء أنواع اللحوم الضأن والبقر والمعز، ولشراء أصناف الخضروات، ومن الملاحظ قرب هذا السوق من مذبح الحسينية، وهو مايعنى سهولة نقل اللحم من المذبح الى هذا السوق، دون الحاجة إلى الولوج إلى داخل المدينة، وهو ما قد يسبب ضررًا للمارة.

ونرى هنا تسهيلاً على المترددين على السوق لتوافر كافة المطعومات فيه. وفى رشيد نجد وضعًا مماثلاً فى سوق الخضار، والذى يتفرع من الشارع الأعظم بالمدينة، فقد انتشرت به حوانيت بيع الخضروات والفواكه، ومازال هذا السوق فى مكانه إلى اليوم. ونجد قاعدة التجاور هذه مثلاً فى أسواق الملبوسات فى القاهرة، ففى سويقة أمير الجيوش عدة حوانيت فيها الرفاؤون، والحباكون، وعدة حوانيت للرسامين والخياطين، والخلعيين، ويباع فى هذا السوق أيضًا سائر الثياب والمخيطة والأمتعة من الفرش، وكان يباع فيه أيضًا المغازل والكتان، وفى السوق المجاور له، وهو سوق الجملون الصغير كان يوجد البزازون، وهم كما يذكر المقريزى عدة من الخياطين وعدة من البابية المعدين لغسل الثياب وصقالها.

ونجد وضعًا مماثلاً فى رشيد، ولكنه أكثر وضوحًا حيث يتجاور فى شارع قنديل سوق بائعى الأكفان وتجار الثياب والكتان والطرح وأصناف ثياب القطن والجوخ وتجار الثياب القديمة إلى جانب الخياطين والحريريين.

ويرتبط بالتنظيم العمرانى للأسواق الاهتمام الشديد بالآداب العامة، كمنع الباعة من ممازحة النساء فى الحوانيت، وإلزام الرجال بشراء حاجتهن فى بعض الأحيان، وإلزام الباعة بالأمانة عند عرض بضائعهم، والتزامهم بالسعر المعقول.

د. خالد عزب

تأسيس علم الاقتصاد

الوحدات الأكاديمية التى تدرس علم الاقتصاد توجد بها مسلمة هى أن علم الاقتصاد تأسس فى أوربا، ويشار بصفة خاصة إلى آدم سميث حيث يعطى له لقب أبو علم الاقتصاد. هذه المسلمة بدأت مراجعتها فى السنوات الأخيرة وذلك فى ضوء ما كشفت عنه البحوث فى الاقتصاد الإسلامى، وخاصة ما يتعلق بابن خلدون؛ حيث أصبح هناك رأى يقول: إن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد. وهو ما نحاول إثباته فى هذه الصفحات.

حيث يرتكز علم الاقتصاد - على النحو الذى يعرف به فى أوربا - على ثلاثة أبعاد هى: البعد المعرفى، والبعد التحليلى، والبعد الاقتصادى.

١ - البعد المعرفى : طورت أوربا نظرية للمعرفة وجعلتها حاكمة لكل العلوم بما فى ذلك علم الاقتصاد، وتتأسس هذه النظرية على أن الإنسان هو مصدر المعرفة، ويحصل على هذه المعرفة بالطرق الموصلة إليها، بالعقل عند العقليين، وبالحس عند التجريبيين، وبالحدس عن الحدسيين، وبالعقل البرجماتى عند البرجماتيين، وبالتجربة الوجودية عند الوجوديين.

٢ - البعد التحليلى : يعرف الفكر البشرى نوعين من التحليل :

النوع الأول : التحليل المعيارى؛ وهو الذى يتأسس فيه التحليل على قواعد أو أوامر، أو تعليمات أخلاقية، ويرتبط بالغيبيات.

النوع الثانى : التحليل الموضوعى؛ وهو الذى لا يرتبط فيه التحليل إلا بالشىء اليقينى الثابت بالتجربة.

وعلم الاقتصاد الذى نشأ بأوربا يتأسس على النوع الثانى وهو التحليل الموضوعى.

٣ - البعد الاقتصادى: يقوم على قوانين ذات علاقة ثابتة بتحول «المعرفة العامة» فى أى تخصص من التخصصات إلى علم، وقد حدد الكلاسيك موضوع علم الاقتصاد فى اكتشاف القوانين التى تحكم المتغيرات الاقتصادية.

هذه هى الأبعاد الثلاثة المكونة لعلم الاقتصاد على النحو الذى يقول به الأوربيون.

وبالبحث عن مساهمة ابن خلدون فى تأسيس علم الاقتصاد فإنه يكون أمامنا أسلوبان احتماليان، هما:

الأول : أن يكون ابن خلدون قد كتب صراحة أن علم الاقتصاد فى منهجه يتأسس على أبعاد معينة.

الثانى : أن نحلل مقدمة ابن خلدون وذلك بهدف اكتشاف الأبعاد التى أسس عليها فكره الاقتصادى.

والأول غير ممكن لأن ابن خلدون لم يكتب صراحة عن الأبعاد التى أسس عليها فكره الاقتصادى.

أما الثانى فهو الممكن الوحيد. حيث يقبل علميًا الأبعاد الثلاثة، وهى البعد المعرفى، والبعد التحليلى، وبعد القانون الاقتصادى. بما يؤكد مبدئيًا مساهمة ابن خلدون فى تأسيس علم الإقتصاد.

أولاً: البعد المعرفى الاقتصادى عند ابن خلدون:

نستهدف فى بحث البعد المعرفى أن نتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة فى الموضوع الاقتصادى كما يراها ابن خلدون.

ولقد استخدمنا مصطلح البعد المعرفى، للتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة فى الموضوع الاقتصادى كما يراها ابن خلدون؛ وذلك بأن نحلل نصوصًا من كتاب المقدمة، ومنها:

النص الأول : «وجب أن نرجع (فى الاجتماع) إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها. والمقصود هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ﴿ **صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض** ﴾ [الشورى ٥٣]. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى، فأجرته على منهاج الدين.

لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم.» (المقدمة ص ١٩٠ - ١٩١).

النص الثانى : «إذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر فى تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادًا وعلمًا، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه

إلى الشارع ونعزل العقل عنه» (المقدمة ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦).

النص الثالث: «العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع فى محال» (المقدمة ص ٤٥٩ - ٤٦٠).

هذه مجموعة نصوص من مقدمة ابن خلدون نحاول تحليلها لتحديد الطرق الموصلة إلى المعرفة فى الموضوع الاقتصادى.

أولاً: الطرق الموصلة إلى المعرفة كما تدل عليها النصوص المذكورة، هى : الشرع والعقل والتجربة.

ثانيًا: يقطع ابن خلدون بعبارات صريحة أن هذه الطرق تعمل على ما يتعلق بالدنيا وما يتعلق بالآخرة، مايتعلق بالعبادات ومايتعلق بالمعاملات؛ ويدخل فى ذلك المعرفة المتعلقة بالاقتصاد.

ثالثًا: تحليل النصوص المذكورة يعطى النتيجة التالية: الشرع هو الطريق الأول الموصل إلى المعرفة. ويقطع ابن خلدون بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، وأن مقصود الشارع صلاح آخرتهم.

رابعًا: العقل هو الطريق الثانى الموصل إلى المعرفة، ويتبين من تحليل هذه النصوص أن ابن خلدون يرى أن العقل يصبح طريقًا للمعرفة فيما ليس فيه شرع، ويقطع ابن خلدون بأن العقل غير قادر أن يصحح ماجاء به الشرع، وذلك لأن فى الشرع أمورًا لا يقوى العقل على إدراكها.

خامسًا: باعتماد الشرع والعقل طرقًا موصلة إلى المعرفة يكون ابن خلدون قد اعتبر كلاً من النقل والعقل، وقد جعل النقل حاكمًا على العقل، ولم يجعل العقل حاكمًا على النقل، وانتقد من يسند الموجودات كلها إلى العقل.

ثانيًا: البعد التحليلى عند ابن خلدون :
التحليل المقصود هنا ليس النوع المعروف فى التحليل الاقتصادى، وإنما هو نوع آخر يعمل على مستوى معرفى سابق على هذه المرحلة، فقد خضع الاقتصاد لمنهجين فى التحليل:

الأول: المنهج المعيارى، وفيه يتأسس التحليل على ما يجب أن يكون، وله ارتباطاته بالقيم وبالغيبيات.

الثانى: المنهج الموضوعى، ويتأسس التحليل فيه على ما هو كائن، ولا يرتبط إلا بالشىء اليقينى الثابت بالتجربة.

وتتحدد هوية أو طبيعة منهج التحليل فى الاقتصاد الخلدونى باستقراء نصوص من

المقدمة، والنصوص السابقة التى درست فى البعد المعرفى صالحة للبحث فيها عن البعد التحليلى، والسبب فى ذلك هو الارتباط العضوى القائم بين البعد المعرفى والبعد التحليلى؛ فإن كلاً منهما يعمل على الضبط المعرفى للذهنية التى تتعامل مع الموضوع الاقتصادى.

ومن مجموعة النصوص المذكورة يتحدد المنهج التحليلى فى الاقتصاد عند ابن خلدون ويتبين هذا من المناقشة التالية:

١ - يعتمد ابن خلدون التجربة وسيلة للمعرفة. يعنى ذلك أنه يعتمد المنهج الذى يتأسس على تحليل ما هو قائم.

٢ - النص الأول الذى ذكر عند مناقشة البعد المعرفى يدل على أن ابن خلدون يعتبر الشرع (أى النقل) طريقًا (أو هو الطريق الأول) للمعرفة، ومن المعروف أن المعرفة النقلية معرفة معيارية.

٣ - النتيجة التى ننتهى إليها بناء على هذه المناقشة أن ابن خلدون أعمل كلاً من منهج التحليل المعيارى ومنهج التحليل الموضوعى، وقد أعمل كلاً من المنهجين بطريقة لا تنفى عن مساهمته صفة العلمية.

ثالثًا: بُعد القانون الاقتصادى عند ابن خلدون: إذا كان العلم - على نحو عام يستهدف استخلاص القوانين التى تفسر الظواهر والمتغيرات الداخلة فى نطاقه، ويصل إلى ذلك بعملية استقراء، وهو الحكم على كل بما حكم به على جزئيات تندرج تحت ذلك الكل، والعملية العلمية تتأسس على ملاحظة، والملاحظة تنتقل إلى فرض، ويختبر الفرض فإذا ثبتت صحته أصبح قانونًا؛ فإنه فى الفقرات التالية نحاول تتبع موضوع القانون فى الفكر الاقتصادى، لأن ثبوت ذلك لابن خلدون يعتبر خطوة حاسمة فى إقامة الدليل على أن ابن خلدون قد أسس علم الاقتصاد.

أولاً: كتب ابن خلدون تحت عنوان (الفصل الرابع والثلاثون) فى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها:

«والسبب فى ذلك أنهم معتادون النظر الفكرى، والغوص على المعانى، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها فى الذهن أمورًا كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، ولايخص مادة ولاشخص ولاجيل ولا أمة ولاصنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلى على الخارجيات، وأيضًا يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهى، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها فى الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى

المطابقة، وإنما يتفرع ما فى الخارج عما فى الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما فى المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما فى الخارج لها، عكس الأنظار فى العلوم العقلية التى تطلب فى صحتها مطابقتها لما فى الخارج، فهم معتادون فى سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لايعرفون سواها». (المقدمة ص ٥٤٢).

ثانيًا: كتب ابن خلدون الفصل الرابع عشر تحت عنوان: فى أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.

فهذا عمر الدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجرى على ألسنة الناس فى المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه. فاعتبر واتخذ منه قانونًا. (المقدمة ص ١٧١).

وتحليل هذه النصوص يكشف عن رأى ابن خلدون بالنسبة لموضوع هذه الفقرة وهو القانون الاقتصادى على النحو الذى تظهره المناقشة التالية:

١ - فى النص الثانى يذكر ابن خلدون صراحة أن العمران البشرى يخضع لقانون.

٢ - علم العمران الذى استهدفه ابن خلدون بالكتابة يشمل ما يتعلق بالسياسة وما يتعلق بالاقتصاد وغير ذلك من العلوم. يترتب على ذلك نتيجة هى: أن علم الاقتصاد عند ابن خلدون يتأسس على قوانين.

٣ - بصدد الحديث عن القانون عند ابن خلدون نشير إلى أنه استخدم ثلاثة مصطلحات: السنة الإلهية، والقانون، والقاعدة، وكل واحد من الثلاثة له مجاله الذى يعمل فيه.

٤ - يحدد النص الأول خصائص القانون عند ابن خلدون، إن خاصيته الأساسية التعميم.

٥ - اكتشف ابن خلدون قوانين اقتصادية متعددة. ومن تحليلنا للقوانين الاقتصادية التى اكتشفها يتبين أنه يمكن أن تصنف فى مجموعتين رئيستين:

١ - تتضمن قوانين تعمل على تفسير نقل المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة.

٢ - تتضمن قوانين تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة.

ومن أمثلة النوع الأول القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع، والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم. ومن أمثلة الثانى القوانين المفسرة للأثمان والمتضمنة فى نظرية القيمة عند ابن خلدون.

وتلخص نتيجة البحث أن علم الاقتصاد الذى يعرضه الفكر الأوربى علم تفسيرى، يفسر الواقع الاقتصادى بقوانين اقتصادية، اكتشفها الاقتصاديون خلال مسيرة هذا العلم، وعلم الاقتصاد بهذا المعنى يكون ابن خلدون هو المؤسس له.

فى علم الاقتصاد لا ينبغى أن نقف عند موضوع القوانين الاقتصادية التى أعلن بها مولد العلم، وإنما علم الاقتصاد الأوربى تكمن فيه وتعمل عليه نظرية معرفة، ومنهج تحليلى، الاقتصاديون يتكلمون صراحة عن القوانين الاقتصادية ولكنهم لايناقشون البعد المعرفى والبعد التحليلى.

وقد ثبت أن ابن خلدون له رأى محدد فى البعد المعرفى وله رأى محدد فى المنهج التحليلى. والآراء الاقتصادية التى قال بها ابن خلدون كانت فى الإطار المعرفى والنهج التحليلى الذى كتب عنه.

والنتيجة العامة أن ابن خلدون هو مؤسس علم الاقتصاد بأبعاده المعرفية، والمنهجية التحليلية، والقوانين الاقتصادية.

ويترتب على هذه النتيجة أن علم الاقتصاد اكتمل مولده فى تراث المسلمين العلمى فى الاقتصاد، وذلك بفارق زمنى مقداره أربعة قرون سابقة على التاريخ الذى يقول به الأوربيون من أنه ولد مع آدم سميث فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر.

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ - د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة، ص ١١٧.

2- Ricardo, D., The principles of political Economy and taxation, the words and corresondence of Davi Ricardo, edited by Piero Sraffa, Cambridge University Press, vol. 1, pp. 5-7.

التخطيط الاقتصادى

تتعدد الآراء بشأن التخطيط فى الاقتصاد الإسلامى، ومن أسبابه أنه لم يتم الاتفاق على طبيعة دور الدولة الاقتصادى.

ومن خلال البحث نرجح الرأى بأن أسلوب إدارة الاقتصاد الإسلامى فيه نوع من التخطيط.

وهذا التخطيط مؤسس على مايلى:

(أ) الأصل فى الاقتصاد الإسلامى أنه مؤسس على تكليفات شرعية.

(ب) القواعد الفقهية تمثل ترجيحات لسياسات التخطيط الاقتصادى.

(ج) وظائف الدولة الاقتصادية التى شرعها الإسلام أداتها التخطيط الاقتصادى.

(د) تطبيقات الاقتصاد الإسلامى التاريخية ظهرت فيها أنواع من التخطيط الاقتصادى.

(هـ) القواعد الفقهية من الموضوعات التى أعطى لها اهتمامًا. وجاءت دراستهم لها على وجه الخصوص فى كتاب (الأشباه والنظائر).

ومن هذه القواعد التى توظف لخدمة علاج الفقر مايلى:

١ - تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة:

هذه القاعدة تلزم المسئول بأن تكون إدارة الاقتصاد مربوطة إلى تحقيق المصلحة، وإذا كان المجتمع يعانى من مشكلة الفقر فإنه يجب أن يدار الاقتصاد بحيث يكون القضاء على الفقر أحد الأهداف التى تتحقق من هذه الإدارة، وهذا يعنى أنه توجد خطة.

٢ - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام:

هذه القاعدة تدل على وجود مصلحتين، المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وهى تدل على أنه ليس من الضرورى أن تتطابق المصلحتان. وتلزم القاعدة باعتبار المصلحة العامة إذا تعارضت مع المصلحة الخاصة. اعتبار المصلحة العامة هو الوعاء الملائم لمواجهة مشكلة الفقر وعلاجها. هذه القاعدة أيضًا تعنى وجود خطة ومن عناصرها علاج الفقر.

٣ - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف:

تشرع هذه القاعدة لحالة ما إذا وجد

ضرران، وأحد الضررين أخف من الآخر، المقابلة بين الضررين من حيث الأخف والأشد مبنية على كل مايتعلق بها من حيث استخدام الموارد الاقتصادية ومن حيث النتائج، وهكذا. المشروع فى هذه الحالة أن يتحمل الضرر الأخف ويزال الضرر الأشد. إن هذا يستلزم أيضًا وجود خطة ومن عناصرها القضاء على الفقر.

يمكن أن تربط هذه القاعدة بمواجهة الفقر وعلاجه بالآتى: إذا كان النفع الذى يحصل عليه فريق من الناس (الأغنياء) أكبر من الضرر الذى يعانية فريق آخر (الفقراء) فإن إدارة الاقتصاد تتم بحيث يعمل على رفع الضرر عن الفقراء، وتوضع بعض السياسات الاقتصادية وتوجه لهذا الهدف.

الأولويات الاقتصادية :

١ - تعنى الأولويات الاقتصادية أن يدار الاقتصاد وفق خطة تحكم تخصيص الموارد الاقتصادية، أى توزيعها على الأنشطة الاقتصادية، وبالتالى تتحدد (سلة) إنتاج هذه الخطة مؤسسة على احتياجات المجتمع وفق سلم متدرج.

موضوع الأولويات فيه فقه واسع وتغطى مقاصد الشريعة على وجه الخصوص الأساسيات الكبرى لمنهج أولويات الاقتصاد الإسلامى، ونحيل إلى كتاب (الموافقات) للشاطبى ففيه منهج الأولويات فى الإسلام، على النحو الذى تبينه مقاصد الشريعة يمثل أسلوبًا من الأساليب التى يواجه بها الإسلام الفقر لعلاجه.

٢ - مقاصد الشريعة الإسلامية على ثلاثة أقسام:

(أ) **المقاصد الضرورية**: وهى التى لابد فيها من قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وموت حياة، وفى الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين. ومجموع الضروريات خمس: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

(ب) **المقاصد الحاجية** : هى الأمور التى يكون مفتقرًا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج اللاحق بفوات المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة.

(جـ) **المقاصد التحسينية**: هى الأمور التى يكون الأخذ بها بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التى تأنفها العقول الراجحة. وهذا النوع من المقاصد يجمع فى مكارم الأخلاق.

ويمكن القول إن الضروريات فى مقاصد

الشريعة تعمل على ما يبقى الإنسان حيًا، أما الحاجيات فإنها تعمل على ماييسر الحياة، وأما التحسينيات فإنها تعمل على مايجمل الحياة.

إدارة الاقتصاد وفق منهج مؤسس على مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، الأمر الذى يتضمن أسلوبًا لمواجهة الفقر وعلاجه. إن التخطيط لتخصيص الموارد الاقتصادية أولاً بحيث تنتج مايشبع الضروريات يعتبر سياسة لمواجهة مشكلة الفقر وعلاجها.

وهذه النتيجة تؤكد المعرفة بالواقع الاقتصادى المعاصر، وخاصة واقع العالم الإسلامى، فقد أعطى الله سبحانه وتعالى موارد اقتصادية كافية لإشباع حاجاته، إلا أن بعض هذه الموارد إن لم يكن أكثرها خصص لإنتاج كماليات ودرجات من الرفاهية لبعض أفراد، بينما يعانى المجتمع من نقص حاد خطير فى كثير من السلع والخدمات الضرورية.

وهذه العملية بشقيها يصاحبها إسراف فى استخدام الموارد وتبديد لها.

وتطبيق المنهج الإسلامى للأولويات الاقتصادية يمنع تبديد الموارد والإسراف فيها ويوفر السلع الضرورية. الآليات المصاحبة لهذه العملية تعمل على علاج الفقر وذلك بتوفير فرص العمل، وبتوفير السلع الضرورية، وبترشيد استخدام الموارد، ويدخل فى ذلك علاج الصراع الاجتماعى

أ.د. رفعت العوضى

التشريع الاقتصادى

طبيعة التشريع فى فقه الاقتصاد الإسلامى واحد من أهم الموضوعات الأساسية فى الاقتصاد الإسلامى، وتقف وراء أهميته أسباب كثيرة :

١- إن فهم الاقتصاد الإسلامى وصحة تطبيقه هما وليدا الفهم الصحيح لطبيعة التشريع فى فقه هذا الاقتصاد، ومن الأمور التى اتفق عليها الفقهاء أن فقه المعاملات مقارنًا بفقه العبادات له طبيعته الخاصة. إن العبادات الأصل فيها التوقف على ما جاء به الشرع، والتقيد بالصور التى أمر بها، لأن الغرض منها التعبد والتقرب إلى الله، أما المعاملات فالأصل فيها تحقيق مصالح العباد فى المعاش والحياة، ورفع الحرج عنهم بعيدًا عن الباطل والحرام.

٢- إن فقه المعاملات كان واحدًا من الموضوعات التقليدية التى حاول أعداء الإسلام أن ينتقدوه من خلال هذا الفقه. جاء هذا على وجه الخصوص من المستشرقين، وإن كان غيرهم قد تبعهم، الذين أشاعوا أن جمود الفقه وعدم قدرته على مواجهة التطورات التى تستجد فى المجتمعات الإسلامية هو سبب التوتر الجوهرى الناشئ بين أحكام الفقه وما استقر عليه العرف فى موضوع المعاملات المدنية. ومثل هذا الفهم الخاطئ والخطير للفقه على وجه العموم، ولفقه المعاملات على وجه الخصوص ينبغى أن يواجه بأسلوب ناجع، وأعنى به فهم طبيعة فقه المعاملات.

٣- إنه إذا كان فقه المعاملات واحدًا من مداخل الهجوم على الإسلام من خصومه، كما جاء فى البند السابق، فإن موضوع المعاملات، أو بتعبير آخر: النظام الاقتصادى فى الإسلام، كان هو أيضًا مدخلاً من مداخل الهجوم على الإسلام، وقد ظهر هذا فى القول بأن الإسلام ليس به نظام اقتصادى. وهذا الذى جاء فى البند الثالث هو على النقيض من الذى جاء فى البند الثانى، فما جاء فى البند الثانى هو أن فى الإسلام فقه معاملات لكنه جمد أو جامد، أما ما جاء فى البند الثالث فهو أن الإسلام ليس به نظام اقتصادى أى ليس به فقه معاملات، وبالرغم من هذا التناقض بين القولين إلا أن كلاً منهما

قاله الأوربيون ضد الإسلام، وهم بهذا جعلوا فى الإسلام الشىء ونقيضه، من هنا وبسبب هذا يكون من الأهمية فهم طبيعة التشريع فى فقه الاقتصاد الإسلامى.

٤- المعنى الذى جاء فى البند الثالث قاله المستشرقون كنقض للإسلام. لكن هذا الشىء أو هذا المعنى نفسه قاله مسلمون بقصد الدفاع عن الإسلام. إننا نسمع من المسلمين من يقول: الإسلام ورأيه فى الاقتصاد، ويعنى هذا القول: أن الإسلام ليس له نظام اقتصادى كامل ومتناسق يقود به الحياة الاقتصادية، وإنما يكون النظام الاقتصادى ثم يكون للإسلام رأى فيه. وكأن الشىء نفسه قيل على سبيل نقض الإسلام (البند الثالث)، وقيل على سبيل الدفاع عن الإسلام (البند الرابع). وهذا يؤكد مرة أخرى أهمية فهم طبيعة التشريع فى فقه الاقتصاد الإسلامى.

إن كل هذا الذى سبق يؤكد على أهمية أن نفهم طبيعة التشريع فى فقه الاقتصاد الإسلامى، وما أعتقده أنه لا يمكن الكتابة عن الاقتصاد الإسلامى قبل أن يُسبق ذلك ببحث أو فهم هذا الموضوع، وسوف أحاول أن أعرض هنا بعض العناصر التى أراها تعمل على فهم وتحديد طبيعة التشريع فى الفقه الاقتصادى.

العنصر الأول.. الأصل فى المعاملات العفو (الإباحة):

تقسم الأفعال والأقوال إلى قسمين: القسم الأول يشمل العبادات، والقسم الثانى يشمل العادات، ويدخل فيها المعاملات. الفقه الذى ينظم العبادات له طبيعته وهذه الطبيعة هى: أن الأصل فى العبادات التوقف على ما جاء به الشرع، والتقيد بالصور التى أمر بها؛ لأن الغرض منها التعبد والتقرب إلى الله. والفقه الذى ينظم المعاملات التى هى من العادات له طبيعته، وهذه الطبيعة هى أن الأصل فى المعاملات الإباحة، إلا ما جاء فيه حكم بالحظر؛ لأن المقصود بها تحقيق مصالح العباد فى المعاش والحياة ورفع الحرج عنهم بعيدًا عن الباطل والحرام.

يقول الإمام ابن تيمية عن ذلك: إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها فى دنياهم، فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى وذلك لأن الأمر والنهى هما شرع الله، والعبادة لابد أن تكون مأمورًا بها. فما لم يثبت أنه مأمور

به كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟! وما لم يثبت من العـادات أنه منهى عنه كيف يُحكم عليـه أنه محظور؟! ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون: إن الأصل فى العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى. وإلا دخلنا فى معنى قوله تعالى: ﴿ **أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله** ﴾ [الشورى ٢١].

والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله، وإلا دخلنا فى معنى قوله تعالى: ﴿ **قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً** ﴾ [يونس ٥٩].

العنصر الثانى.. طبيعة الهدف من الحل والحرمة فى فقه الاقتصاد (طبيعة الهدف من الحكم):

الأصل فى المعاملات الإباحة، هذا هو الأصل فى الإسلام، ثم جاء الإسلام بأحكام فيها حل لمعاملات وفيها حرمة لمعاملات أخرى. وبسبب الانطلاق من الإباحة، ثم مجىء حل وحرمة بعد ذلك، بسبب هذا؛ فإن الهدف من الحكم يأخذ أولوية فى التعرف عليه، ذلك أن هذه الطبيعة المشار إليها تجعل التعرف على طبيعة الهدف طريقًا من طرق الوصول إلى الحكم، وتصبح طريقًا لمعرفة الحكم، وتصبح طريقًا لفهمه، وتصبح طريقًا لكيفية تطبيقه وإعماله. وهذا الذى أقوله أجد شاهدًا عليه من الطريقة التى كتب بها ابن تيمية عن المعاملات، فإنه قبل أن يكتب عن العقود حلالها وحرامها، كتب قبل ذلك عن عناصر تدخل فيما أسميه هنا طبيعة الهدف من الحل والحرمة فى فقه المعاملات. إن الهدف من فقه المعاملات هو إيجاب ما لابد منه، وتحريم ما فيه فساد.

وهذا الإيجاب وهذا التحريم يؤدى إلى صلاح حال الدنيا وصلاح حال الآخرة، استهدافًا، والهدف بهذه الطبيعة متحقق فى أحكام المقاصد الثلاثة: الضرورية والحاجية والتحسينية.

يقول الإمام الشاطبى بعد أن ذكر أقسام المقاصد على النحو السابق: فأما **الضرورية** فمعناها أنها لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفى الآخرة فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، وهذا النوع من المقاصد جارٍ فى العادات والمعاملات، ومن هذه المقاصد الضرورية فى المعاملات انتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض. أما **الحاجية** فإنها تفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل

على المكلفين على الجملة الحرج، وهى جارية فى العبادات والمعاملات، ومن أمثلتها فى المعاملات القراض والمساقاة والسلم.

أما النوع الثالث والأخير من المقاصد فهو التحسينيات، ومعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال التى لا تليق بالعقول الراجحة، وهى تُجمع فى قسم مكارم الأخلاق، وجارية فى العبادات والمعاملات، ومن أمثلتها فى المعاملات منع بيع فضل الماء والكلأ. وهذا النوع من المقاصد، أى التحسينية، ليس فقدها مخلاً بأمر ضرورى ولا حاجى، وإنما جرت مجرى التحسين والتزيين.

فى ضوء هذا الذى سبق فإنه يتبين أن طبيعة الهدف من الحل والحرمة فى فقه الاقتصاد الإسلامى هو إقامة الحياة الاقتصادية على آداب حسنة، وهذا من خلال تحريم ما فيه فساد، وإيجاب ما لابد منه، وكراهة ما لا ينبغى، واستحباب ما فيه مصلحة راجحة. وإن فقهًا يقصد إلى هذا الهدف، لا يمكن أن يكون سببًا فى اضطراب من أى نوع: جوهرى وأساسى كما قيل أو حتى ضئيل وثانوى. وبعبارة أخرى، فإن هدف التشريع هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم، فى المجتمع الذى يلتزم به، بل إن فقهًا بهذا الهدف يصبح عامل رقى للمجتمع الذى يعيش به. وفقه بهذا الهدف يملك كفاءتين معًا: كفاءة أخلاقية، وكفاءة اقتصادية، والكفاءتان معًا مأخوذتان من كل الأحكام فى هذا الفقه، إيجاب وتحريم وكراهة واستحباب ثم عفو وإباحة.

العنصر الثالث.. طبيعة الحكم فى فقه الاقتصاد الإسلامى (أو الطبيعة الكلية للحكم):

فقه الاقتصاد الإسلامى بالهدف السابق شرع ليحكم وينظم حياة الناس منذ عهد سيدنا محمد ﷺ وإلى أن تنتهى الدنيا وتقوم الساعة، وذلك لأن الإسلام هو الرسالة الأخيرة من الله إلى الناس. ولا شك أن حياة الناس تتجدد وتتطور، والتجدد والتطور لازمان للحياة الاقتصادية، ولكنه غير وارد فى العبادات التى يُقصد بها التعبد والتقرب إلى الله تعالى. والتطور والتجدد فى الحياة الاقتصادية يظهر فى جوانب كثيرة، يجىء التجدد والتطور فى صور أنشطة اقتصادية لم تكن معروفة من قبل، ونستطيع أن نقول: إن الأنشطة الاقتصادية الثلاثة المعروفة، وهى الزراعة والصناعة والتجارة تجدّ فيها دائمًا أشياء كثيرة، ويجىء التجدد باستمرار فى صورة معاملات لم تكن معروفة، ومن

أمثلة ذلك الشركات على النحو الموجودة عليه الآن. ويجىء التجدد فى صورة أفكار ومعارف اقتصادية لم تكن معروفة، ومن أمثلة ذلك الكثير مما يتعلق بتنظير المذاهب الاقتصادية وعلم الاقتصاد. وهكذا نجد دائمًا أن التجدد والتطور لازمان للحياة الاقتصادية، سواء ما تعلق بالجوانب التطبيقية أو ما تعلق بالجوانب النظرية.

إن الله جلت قدرته وهو العليم الخبير شرع الأحكام المنظمة للحياة الاقتصادية بحيث يحكمها التشريع حكمًا كاملاً مع ما فيها من لازمة التطور. وقد جاء ذلك بجعل التعاليم الإسلامية المنظمة لهذه الحياة فى طبيعة كلية وتوجيهات عامة غير مفصلة وذلك لحكمة مقصودة، وهى: أن التعميم الذى لا ينزل إلى التفصيلات الجزئية لا يقيد الأجيال المقبلة بهذه التفصيلات والتطبيقات، بل يتركها حرة تقتبس الوضع الذى تتوافر فيه الملاءمة العملية لحاجات كل زمان ومكان، مادامت تسوده التعاليم الكلية بوجه عام وينبثق عن توجيهاتها ويترتب على هذا الاتجاه الأساسى أمران:

الأمر الأول: أن هذه التعاليم المنظمة لشئون المجتمع فى هذه المجالات ليست جامدة لا تقبل التطبيق إلا على أسلوب واحد لا فكاك منه ولا محيص عنه. بل هى وإن كانت ذات هدف واضح ثابت لا يتغير ولا يتبدل إلا أن طريق الوصول إلى هذا الهدف قابل للتبديل والتغيير فى ضوء ظروف كل مجتمع وما تقتضيه هذه الظروف فى عصر معين.

الأمر الثانى: أن هذه التوجيهات وإن جاءت فى صيغة كلية مجملة بغير بيان مفصل لتطبيقاتها التنفيذية إلا أنها ترتفع من ذلك إلى مرتبة الفرائض الإلزامية التى فَصَّل القرآن والسنة أحكامها.

العنصر الرابع.. بين الشمول والمرونة:

لا تعنى خاصية الكلية فى فقه الاقتصاد الإسلامى أن هذا الفقه ليست فيه خاصية الشمول، وإنما الفقه الاقتصادى فيه خاصية الشمول كما هى فى كل فروع الفقه، ذلك أن أية معاملة مستجدة فإن حكمها لن يخرج عن واحد من الأحكام الآتية: الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح. ومعنى هذا أن كل ما يستجد سوف يكون له حكمه فى فقه الاقتصاد الإسلامى، وهو حكم قائم على دليل شرعى.

هناك قضية دقيقة تثار فى الفقه الاقتصادى وهى القضية المعروفة باسم خاصية المرونة، يشيع الكلام عن خاصية المرونة فى الفقه الإسلامى، وما أعتقده أن

هذه الخاصية لها معنيان: معنى مرفوض أو ينبغى أن يُرفض، ومعنى يمكن قبوله، المعنى المرفوض لخاصية المرونة هو أن يعتقد أن الموضوع الواحد يمكن أن يرد عليه حكمان مختلفان تبعًا لاختلاف الظروف، فهذا المعنى مرفوض، ذلك أنه يؤدى إلى أن تصبح الشريعة محكومة بتطور الإنسان، وهذا غير مقبول بأى وجه من الوجوه وبأية صورة من الصور. أما المعنى المقبول لخاصية المرونة فهو المعنى المتمثل فى أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، بمعنى أنها صالحة وقادرة على أن تحكم تطور الإنسان على طول تاريخه، وذلك لأن أحكام الشريعة فى فقه المعاملات تتميز بالخاصية الآتية:

أنها قد اقتصرت على الأحكام التى لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، وتركت ما وراء ذلك لأولى الأمر فى الأمة يجتهدون فيه برأيهم، ويطبقون عليه ما يناسبه من القواعد المقتبسة من النصوص، ولهذا كانت مصادر الأحكام فى الشريعة ثلاثة: كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، والاجتهاد.

وأورد فى هذا الصدد ثلاث ملاحظات لها صلة توضيحية بالمعنى المقبول والمعنى المرفوض فى خاصية المرونة:

الملاحظة الأولى: أن الشريعة بهذا لا تقف ضد التطور، بل إن الإسلام يحث المسلم دائمًا على السعى والحركة والتقدم والتطور. وهو فى كل هذا لن يجد فى أحكام الشريعة قيدًا على تطوره، إذ سيكون هناك الحكم بالمنع أو الحكم بالإباحة على كل حادثة. وهكذا يكون المسلم دائمًا فى تطور، لكنه فى تطوره لا يجىء بالواقع المستجد كضغوط يغير بها حكمًا من أحكام الشريعة، وإنما يخضع التطور ويطبق عليه أحكام الشريعة، فيقر منه ما يوافق مبادئ الإسلام، ويمنع منه ما انحرف عنها.

الملاحظة الثانية: أن دراسة تطور الحياة فى أوربا يعطينا بعدًا عميقًا له صلة بخاصية المرونة وفكرة التطور. إن ما انتهى إليه العقل الأوربى أنه لم يعد لديه ما هو شريعة، أو بمعنى أصح ما هو ثابت فى الشريعة، وهكذا فإن طبيعة إعماله للتطور فى مقابل الشريعة وصلت به إلى قيام مجتمع يبيح المحرمات، وموضوع الربا أو الفائدة على رأس المال هو مثال جيد لذلك.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بخاصية المرونة فى الفقه الاقتصادى، هناك موضوع معروف فى الفقه وهو موضوع النص والمصلحة، وهو موضوع كان مثار مناقشة واسعة ومستمرة. وهناك ثراء فكرى واسع فيه، وما أقوله عنه هنا: إن فتح الباب لتقديم المصلحة على

النص على النحو الذى يبدو فى بعض الكتابات عن الاقتصاد الإسلامى هى دعوى عليها محاذير كثيرة، ومن هذه المحاذير: من الذى يقرر أن هذه مصلحة، ومصلحة معتبرة، وإذا أعملت هذه القاعدة (تقديم المصلحة على النص) إعمالاً على النحو الذى يبدو الآن، فقد ينتهى الأمر إلى أنه لم تعد هناك مصالح محكومة بنصوص، وإنما مصالح محكومة بتطور، وبهذا فإننا نسلك بالشريعة فى علاقتها بالتطور المسلك الخاطئ الذى سلكته أوربا.

إن الأحكام التكليفية خمسة هى: الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح. الأحكام الأربعة الأولى موضوعها معروف ومحدد. أما الحكم الخامس وهو المباح فهو ما لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتناب هذا المعنى الاصطلاحى للمباح ليس مقصوداً بدراستى فى هذه الفقرة، وإنما المقصود بدراستى هنا هو الإباحة وهو الأمر الذى لا حرج فيه والإباحة فى هذا المعنى يترادف معناها مع معنى العفو، وهو المعنى المقصود فى حديث الرسول ﷺ: «**وما سَكَتَ عنه فهو عفو**». وهذا إنما يعبر به فى العادة إشعاراً بأن فيه ما يعفى عنه، أو هو مظنة لذلك فيما تجرى به العادات.

والإباحة بهذا المعنى ليست من الأحكام الخمسة التكليفية، بل هى مرتبة بين الحلال والحرام، فلا يحكم بأنه واحد من الخمسة المذكورة، ومن أدلة الإباحة حديث الرسول ﷺ: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحَدَّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها**».

والإباحة التى نتكلم عنها هنا هى ما يقال عنها: الإباحة الأصلية، وتعنى أنه إذا لم يرد فى الشرع نص على حكم العقد أو التصرف أو أى فعل، ولم يقم دليل شرعى آخر على حكم فيه، كان هذا العقد أو التصرف أو الفعل مباحًا بالبراءة الأصلية؛ لأن الأصل فى الأشياء الإباحة.

يتبين إذًا أن فى الفقه الاقتصادى، أى فى الاقتصاد الإسلامى ما يدخل فى نطاق العفو. وكثير من الأمور الاقتصادية يقع فى هذا النطاق، أى فى نطاق العفو.

وأحاول أن أعطى بعض الأمثلة التى توضح ما قلته فى الإطار النظرى، أى بناء الاقتصاد نظريًا، كون دراسة الاقتصاد الإسلامى تتم فى أسلوب الوصف النظرى أو أسلوب التحليل البيانى أو الرياضى فإن هذا مما يقع فى نطاق العفو، إنما إذا كان استخدام أحدث أساليب التحليل هو ضرورى للاكتشاف

الصحيح لميكانيكية عمل هذا الاقتصاد، فإن هذا الأمر يأخذ حكمًا، ولا يكون بهذا فى نطاق العفو.

وفى إطار التطبيق الاقتصادى، أى تصور كيف يطبق الاقتصاد الإسلامى، وعلى سبيل المثال فى الشركات، فإن الشكل الملائم لأن تقوم به الشركة، بمالا يناقض حكمًا من الأحكام الفقهية، هذا الأمر هو مما يقع فى نطاق العفو.

هكذا يتبين اتساع النطاق الذى يعمل فيه العفو فى الاقتصاد الإسلامى. والتعرف الكامل والصحيح على هذا النطاق الذى يعمل فيه العفو هو من أساسيات فهم الفقه الاقتصادى.

أ.د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد العسال ود. فتحى عبد الكريم: النظام الاقتصادى فى الإسلام - مبادؤه وأهدافه، مكتبة وهبة، ٢٦٤ الطبعة الثامنة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ص ١٥٣.

٢- كولسون، ق. ج: تاريخ التشريع الإسلامى، ترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج، مراجعة د. حسن محمود الشافعى، الناشر: دار العروبة بالكويت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المجلد التاسع والعشرون ص ١٥ - ٢١.

٤- الإمام الشاطبى: الموافقات فى أصول الأحكام، الجزء الثانى، مكتبة ومطبعة محمود على صبيح ص ٤ - ٦، ٨٥ - ١٠٠.

٥- د. محمد عبدالله العربى: نظام الحكم فى الإسلام، دار الفكر ص ٣٢ - ٣٧.

٦- على حسب الله: أصول التشريع الإسلامى، دار المعارف. الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ-١٩٧١م ص ١٨٣ - ١٩٣.

تطور الاقتصاد

مرت دراسة الاقتصاد الإسلامى بثلاث مراحل: ازدهار، ثم نكسة، ثم صحوة.

المرحلة الأولى : ازدهار دراسة الاقتصاد الإسلامى فى العصور الإسلامية الأولى :

جاء الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا بمبادئ جديدة وسياسة متميزة توجه حياة البشر فى كافة نواحى نشاطهم سياسيًا كان أو اجتماعيًا أو اقتصاديًا. وفى المجال الاقتصادى كان للإسلام منذ البداية أصول اقتصادية معينة، تنطوى على سياسة اقتصادية متميزة. وكان النشاط الاقتصادى وقتئذ محدودًا، فلم يُعنَ علماء المسلمين القدامى بالكشف عن أصول الإسلام الاقتصادية، وإنما تركزت اجتهاداتهم فى محاولة بيان حكم الإسلام فى المعاملات الجارية وقتئذ أو استظهار الحلول الإسلامية فيما يعرض لهم من مسائل أو مشكلات اقتصادية.

ومنذ بدأت كتب الفقه الإسلامى تظهر فى القرن الثانى الهجرى، وهى مليئة بالأحكام التفصيلية فى تنظيم أوجه النشاط الاقتصادى، وغنية بالأفكار الاقتصادية المختلفة لاسيما ما تعلق منها بتحريم الربا والاحتكار، أو بتحديد الأسعار، أو عدم جواز ذلك، وحكم شركات الأموال وتنظيم السوق وما إلى ذلك من المسائل الاقتصادية التى عرضت للمسلمين وقتئذ، وحاول فقهاؤهم بحثها على ضوء تعاليم الإسلام متمثلة فى نصوص القرآن والسنة. ولكن ظلت هذه الأفكار والتطبيقات الاقتصادية متناثرة بين فصول كتب الفقه، وغيرها من الكتب التى تبحث فى الأحكام دون أن تدرس كموضوع مستقل قوامه الاقتصاد الإسلامى.

ولعل من أهم هذه الكتب الفقهية الإسلامية التى عرضت بعمق لكثيرٍ من المسائل الاقتصادية فى الفقه المالكى:

كتاب المدَّونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس (٩٣/١٧٩هـ)، رواية الإمام سحنون، ويقع فى اثنى عشر جزءًا، طبع القاهرة.

وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبى الوليد محمد بن رشد (الحفيد)، المتوفى عام ٥٩٥هـ، ويقع فى جزئين، طبع

القاهرة. وكتاب الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبى عبد الله القرطبى، المتوفى عام ٦٧١هـ، ويقع فى عشرين جزءًا، طبع القاهرة. وكتاب الشرح الكبير، للإمام أحمد الدردير .. المتوفى عام ١٢٠١هـ، ويقع فى أربعة أجزاء طبع القاهرة، بتحقيق الدكتور مصطفى كمال وصفى.

ومن كتب الفقه الحنفى: كتاب أحكام القرآن، للإمام الرازى الجصاص، المتوفى عام ٣٧٠هـ، ويقع فى ثلاثة أجزاء، طبع القاهرة. وكتاب المبسوط، للإمام شمس الدين السرخسى، المتوفى عام ٤٨٣هـ، ويقع فى ثلاثين جزءًا، طبع القاهرة. وقد ألفَّ السرخسى كتابه هذا شرحًا لكتاب (الكافى) للحاكم الشهيد أبى الفضل بن محمد المروزى إمام الحنفية فى عصره (المتوفى عام ٣٣٤هـ). ويعتبر المبسوط للسرخسى من أكبر ما صنف فى الفقه الحنفى وكذا فى الفقه المقارن. ونزداد إكبارًا لمؤلف هذا الكتاب لأنه قد أملى أغلبه من ذاكرته وهو سجين بفرغانة فى خراسان، وكان سبب سجنه نصحه الأمير بنصيحة غضب عليه بسببها وأمر بسجنه. وكتاب تحفة الفقهاء، للإمام علاء الدين السمرقندى، المتوفى عام ٥٤٠هـ. ويقع فى ثلاثة أجزاء، طبع دمشق، بتحقيق الدكتور محمد زكى عبد البر. وكتاب بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاسانى، المتوفى عام ٥٨٧هـ ويقع فى سبعة أجزاء طبع القاهرة. وكان الكاسانى يلقب بملك العلماء. وقد صنف كتابه هذا شرحًا لكتاب تحفة الفقهاء للسمرقندى وامتاز بحسن ترتيبه ووضوح أسلوبه، وهو فريدٌ فى تقسيماته وطريقة عرضه للمسائل.

ومن أشهر كتب الفقه الشافعى :

كتاب الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعى (١٥٠/٢٠٤هـ) ويقع فى سبعة أجزاء، طبع القاهرة. ويعتبر من أجمع وأسلس كتب الفقه. وكتاب المجموع، للإمام محيى الدين بن شرف النووى، المتوفى عام ٦٥٧هـ، ويقع فى تسعة أجزاء، طبع القاهرة.

وكتاب الأشباه والنظائر، للإمام جلال الدين السيوطى المتوفى عام ٩١١هـ. وقد طبع مرارًا فى مكة والقاهرة.

وكتاب نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للإمام شمس الدين الرملى. المتوفى عام ١٠٠٤هـ، ويقع فى مجلدٍ واحدٍ، طبع القاهرة.

ومن كتب الفقه الحنبلى :

كتاب المغنى، للإمام محمد بن قدامة، المتوفى عام ٦٢٠هـ، ويقع فى عشرة أجزاء طبع القاهرة. ويعتبر من أجمع ما صنف فى الفقه الحنبلى وكذا فى الفقه المقارن. وكتاب

مجموع الفتاوى، للإمام تقى الدين ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨هـ، ويقع فى سبعة وثلاثين جزءًا، طبع الرياض. وكتاب إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام شمس الدين بن قيم الجوزية. المتوفى عام ٧٥١هـ، ويقع فى ثلاثة أجزاء، طبع القاهرة. وكتاب الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، للإمام شمس الدين ابن قيم الجوزية، المتوفى عام ٧٥١هـ، ويقع فى مجلدٍ واحدٍ، طبع القاهرة.

أما عن كتب الفقه المقارن فمنها : كتاب المحلَّى، للإمام أبى محمد بن حزم (الظاهرى الأندلسى). المتوفى عام ٤٥٦هـ، ويقع فى إحدى عشر جزءًا، طبع القاهرة. وكتاب المبسوط، للإمام السرخسى، وقد سبق الإشارة إليه ضمن كتب الحنفية.

وكتاب المغنى، للإمام ابن قدامة، وقد سبق الإشارة اليه ضمن كتب الحنابلة. وكتاب نيل الأوطار، للإمام محمد بن على بن محمد الشوكانى (قاضى قضاة اليمن)، المتوفى عام ١٢٥٠هـ، ويقع فى ثمانية أجزاء طبع القاهرة.

ولا شكَّ أنه حين تستخلص الأحكام الاقتصادية من بين ثنايا هذه الكتب الفقهية، وتدوَّن فى أبحاثٍ مستقلة، يتوافر لدينا ما نسميه بالاقتصاد الإسلامى، وهو اقتصاد يتضمن دراسات عميقة سواء فى مجال الكشف عن المبادئ الاقتصادية التى جاء بها الإسلام (أى المذهب الاقتصادى الإسلامى)، أو فى مجال بيان حلول الإسلام لمشاكل ذلك العصر الاقتصادية وكيفية إعمال مبادئه الاقتصادية (أى النظام أو النظم الاقتصادية الإسلامية). لقد عالج ابن حزم فى كتابه المُحلَّى، التزام الدولة بضمان حد الكفاية لكل فرد، متجاوزًا بذلك كل فكر اقتصادى متقدم. ولقد عرضت المذاهب الفقهية المختلفة لمبدأ الحرية الاقتصادية وحدوده، ولمدى تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، ولنطاق الملكية الخاصة والعامة .. إلخ، ولقد اختلفت بينها الحلول باختلاف ظروف الزمان والمكان، مؤكدة بذلك مرونة الاقتصاد الإسلامى، وأنه فى حدود القواعد الكلية التى تقررت فى الكتاب والسنة مجال واسع للاجتهاد يترخص فيه المسلمون وفقًا لمصالحهم المتغيرة. بل لقد رأينا الإمام الشافعى حين قدم إلى مصر ووجد مجتمعًا مغايرًا، أخذ يفتى بتطبيقٍ مختلفٍ عما سبق أن أفتى به فى العراق.

على أنه رغم تناثر أغلب الدراسات الاقتصادية الإسلامية بين ثنايا كتب الفقه وجوانب الهوامش والمتون، فقد وجدت بعض المؤلفات الاقتصادية المستقلة. بل إنَّ أولى الدراسات الاقتصادية فى العالم ظهرت فى ظل الإسلام، وعلى يد الكتاب العرب منذ القرن السابع الميلادى.

فهذا كتاب الخراج، لأبى يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ (٧٦٢م). وكان قاضى قضاة الخليفة هارون الرشيد. وطلب منه أن يضع له كتابًا جامعًا يعمل به فى جباية الخراج والعشور والزكاة وغير ذلك مما يجب العمل به. فوضع أبو يوسف كتاب الخراج. ويقول فى مقدمته مخاطباً أمير المؤمنين هارون الرشيد: (وقد كتبت لك ما أمرت وشرحته لك وبينته. فتفقهه وتدبره وردِّد قراءته حتى تحفظه. فإنى قد اجتهدت لك فى ذلك ولم آلك والمسلمين نصحًا ابتغاء وجه الله وثوابه وخوف عقابه. وإنى لأرجو إن عملت بما فيه من البيان أن يوفر الله لك خراجك من غير ظلم مسلمٍ ولا معاهدٍ ويصلح لك رعيتك). ويقارن الدكتور صلاح الدين نامق عميد كلية التجارة بجامعة الأزهر ما جاء بكتاب الخراج لأبى يوسف فى القرن الثامن الميلادى؛ بما كتبه دالتون أستاذ المالية العامة فى الضرائب فى القرن العشرين.

وهذا كتاب الخراج، ليحيى بن آدم القرشى المتوفى سنة ٢٠٣هـ (٧٧٤م). وأول من نشر هذا الكتاب هو المستشرق ت. و. جونبيول فى ١٨٩٦م بمدينة ليون نقلاً عن النسخة المخطوطة الوحيدة التى يملكها شارل شيفر عضو المجمع العلمى ومدير مدرسة اللغات الشرقية بباريس. وقد حققه ووضع فهارسه الأستاذ أحمد محمد شاكر طبعة المطبعة السلفية ١٣٧٤هـ بالقاهرة.

وهذا كتاب الاكتساب فى الرزق المستطاب، للإمام محمد بن الحسن الشيبانى، المتوفى سنة ٨١٥م (٢٣٤هـ). ويقرّر الدكتور زكى محمود شبانه وكيل جامعة الأزهر سابقًا أن مقدمة ابن خلدون التى ظهرت سنة ٧٨٤هـ فيما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر الميلادى، هى صورة مماثلة لكتاب (ثروة الأمم) الذى كتبه أبو الاقتصاد الحديث آدم سمث سنة ١٧٧٦م، وأنه رغم أن ابن خلدون سبق آدم سمث بخمسة قرون فقد بحث فى مقدمته مقومات الحضارة ونشوءها، وإنتاج الثروة وصور النشاط الاقتصادى ونظريات القيمة وتوزيع السكان، وأنه لا يختلف الكتابان إلا اختلافًا بيئيًا. كما ينتهى المرحوم الدكتور محمد صالح عميد كلية الحقوق بالقاهرة سابقًا فى دراسة عن الفكر الاقتصادى العربى فى القرن الخامس عشر، أن كتابات ابن خلدون والمقريزى والعينى والدلجى فى أواخر القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر الميلادى، تعتبر نقطة البدء للمدرسة العلمية فى الاقتصاد الحديث.

المرحلة الثانية: نكسة دراسة الاقتصاد الإسلامى بقفل باب الاجتهاد:

منذ منتصف القرن الرابع الهجرى،

انقسمت الدولة الإسلامية إلى عدة دول يتناحر رؤساؤها وولاتها وأفرادها على السلطة، فشغل أولو الأمر والناس معهم بالفتن والنفاق وإتقاء المكائد أو تدبير وسائل القهر والغلبة، فدبَّ بذلك الانحلال العام وانتشرت الفوضى. وكما يقرر فضيلة المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة، إنه فى مثل هذا الجو تصدى لإفتاء المسلمين فئتا المغرضين والجهال، عابثين بنصوص الشريعة وبحقوق الناس، كما ظهر الفساد بين العلماء أنفسهم فكان إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبوابًا من التشهير، وحطَّ أقرانه من قدره. وبذلك لم يرتفع فى الشريعة عامة وفى الاقتصاد خاصة رؤوس، وانتهى العلماء إلى التقليد، فقفل باب الاجتهاد وعولجت الفوضى بالجمود.

وبقفل باب الاجتهاد عطلت المبادئ الإسلامية عامةً والاقتصادية خاصةً عن مواجهة حاجات المجتمع المتغيرة. إذ لم يعد العلماء فيما يعرض لهم من وقائع جديدة يرجعون إلى المصادر التشريعية الأساسية لاستنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة، وإنَّما يرجعون إلى اجتهادات الأئمة السابقين فيلزمون الناس بها دون مراعاة أنها وضعت لزمان غير زماننا، ولمشاكل غير مشاكلنا، بل ودون اعتداد بما كان يحرص على تأكيده هؤلاء الأئمة بقولهم : لا تأخذوا عنا وخذوا ممن أخذنا عنهم، بمعنى ارجعوا مثلنا إلى الأصل وهو الكتاب والسنة.

وإذ حلَّ التخلف بالمسلمين، ادَّعى خصوم الإسلام بأنه حجر عثرة ضد التطور والتقدم، بل لقد شاع الشك بين المثقفين أنفسهم، لقعود علمائهم عن الاجتهاد وقصور ما يعرضونه - نقلاً عن الأئمة السابقين - عن تلبية حاجات العصر المتطورة.

وإذ ننادى اليوم بالعودة إلى تعاليم الإسلام، وبضرورة تطبيق مبادئه الاقتصادية وإسهام الاقتصاد الإسلامى فى حل مشاكل العالم، فإنَّه يتعين علينا قبل ذلك أن نبين بوضوح هذه التعاليم، وأن نفتح باب الاجتهاد فى كيفية إعمالها وتطبيقها بما يحقق مصلحة كل مجتمع بحسب ظروف الزمان والمكان.

المرحلة الثالثة : صحوة دراسة الاقتصاد الإسلامى :

منذ قفل باب الاجتهاد فى نحو القرن الخامس الهجرى، انقطعت صلة المجتمعات الإسلامية بالتطبيقات الإسلامية الصحيحة، كما توقفت الدراسات الاقتصادية الإسلامية حتى نسى الناس بل أنكر البعض فى عصرنا

الحالى بما فيهم المثقفون أنّ هناك ما يمكن أن نسميه «الاقتصاد الإسلامى». وقد انحسر الإسلام وتطبيقاته إلى دائرة محدودة للغاية، هى دائرة العبادات والأحوال الشخصية، وبصورة ـ للأسف ـ مازالت بعيدة عن روح الإسلام.

على أنّه مهما استمر الظلام يخيم على العالم الإسلامى وطال رقاده، فإنه لابد للفجر أن يبزغ، ولابد للنائم أن يستيقظ. وقد بدأت الأصوات الآن تعلو بين كافة الدول والشعوب الإسلامية بضرورة العودة إلى تعاليم الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية فى كافة المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

على أنّ مثل هذه الدعوة، والتعصب لها أحيانًا، تغدو أمرًا عميقًا بل وخطرًا ما لم تبذل الجهود فى إبراز تعاليم الإسلام السياسية والاجتماعية والاقتصادية بروح العصر، وما لم تبين كيفية إعمالها وتطبيقها بما يحقق مصالح المجتمع المتغيرة. وحينئذٍ بدلاً من أن نحاول فرض تعاليم الإسلام بالتعصب والكلام، دون توضيح كافٍ لهذه التعاليم بأسلوب الاقتصاد الحديث وكيفية تطبيقها فى إطارات الواقع العلمى المعاصر، ستتمكن هذه التعاليم الإلهية، إذا ما فُهمت على حقيقتها، أن تسود لا العالم الإسلامى فحسب ولكن العالم أجمع.

وفى مجال الاقتصاد الإسلامى، رغم قلة الدراسات العلمية الحديثة، فإنّ ثمة محاولات جديرة بالاعتبار، وقد أخذت باكورة هذه المحاولات أحد اتجاهات ثلاثة:

١- **الاتجاه الأول** : الدراسات الاقتصادية الجزئية:

كمحاولة دراسة جانب من جوانب الاقتصاد الإسلامى والكشف عن أحد موضوعاته كبحوث الربا، والتسعير، والمصارف، وشركات التأمين، والملكية الفردية والملكية العامة، والحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى والحسبة والتكافل الاجتماعى ... إلخ.

وهذه المحاولات عديدة، وقد جاء الكثير منها على مستوى عالٍ نخص بالذكر منها تلك البحوث التى قدمت لأسبوع الفقه الإسلامى الدولى الأول المنعقد فى باريس سنة ١٩٥١، والثانى المنعقد فى دمشق فى أبريل سنة ١٩٦١، والثالث المنعقد بالقاهرة فى مايو ١٩٦٧. وكذلك البحوث الاقتصادية التى قدمت لمؤتمرات علماء المسلمين والتى انعقد منها منذ سنة ١٩٦٤، حتى الآن ثمانية مؤتمرات بالقاهرة، وقام مجمع البحوث الإسلامية بنشرها. وكذلك حلقة الدراسات الاجتماعية والاقتصادية للدول العربية والتى عقدت بدمش سنة ١٩٥٢. وكذلك ندوة

مناقشة المبادئ الاقتصادية فى الإسلام، التى عقدها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة فى يناير سنة ١٩٦٧. هذا بالإضافة إلى المؤلفات الفردية والكتب المتزايدة لمؤلفين ثقات، فضلاً عن رسائل الماجستير والدكتوراه فى مختلف موضوعات الاقتصاد الإسلامى والتى كان لنا حظ مناقشة بعضها بكليتى التجارة والشريعة بجامعة الأزهر.

٢- **الاتجاه الثانى** : الدراسات الاقتصادية الكلية:

بمحاولة دراسة الاقتصاد الإسلامى ككل، والكشف عن أصوله وسياسته الاقتصادية.

وهذه المحاولات محدودة، نذكر منها على سبيل المثال محاولة المرحوم الدكتور محمد عبد الله العربى فى كتابه (الاقتصاد الإسلامى والاقتصاد المعاصر)، والأستاذ محمد باقر الصدر فى كتابه (اقتصادنا)، والمستشرق الفرنسى جاك أوسترى فى كتابه (الإسلام والتقدم الاقتصادى)، والدكتور محمد شوقى الفنجرى فى كتابه (المدخل إلى الاقتصاد الإسلامى)، والدكتور على عبد الرسول فى كتابه (المبادئ الاقتصادية فى الإسلام)، والدكتور محمد المبارك فى كتابه (نظام الإسلام الاقتصادى)، والدكتور راشد البراوى فى كتابه (التفسير القرآنى للتاريخ)، والدكتور محمد فاروق النبهان فى رسالته للدكتوراه (الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الإسلامى)، والدكتور إبراهيم الطحاوى فى رسالته للدكتوراه (الاقتصاد الإسلامى مذهبًا ونظامًا)، والأستاذ رفعت العوضى فى رسالته للماجستير (الاقتصاد الإسلامى والفكر المعاصر - نظرية التوزيع) .. إلخ.

٣- **الاتجاه الثالث** : الدراسات الاقتصادية التاريخية:

وتعنى هذه الدراسة بتحليل النظام الاقتصادى فى فترة زمنية معينة، أو تحليل الفكر الاقتصادى لدى أحد أئمة الإسلام، والكشف عن مدى تعبير هذا النظام أو ذاك الفكر عن أصول الإسلام وسياسته الاقتصادية.

وهذه المحاولات مازالت أيضًا محدودة وأكثرها عن النظام الاقتصادى فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وعن الفكر الاقتصادى لدى الإمام ابن حزم أو لدى شيخ الإسلام ابن تيمية أو لدى المفكر الإسلامى ابن خلدون. ونذكر فى هذا الخصوص على سبيل المثال محاولة الدكتور أحمد الشافعى فى رسالته للدكتوراه (النظام الاقتصادى فى عهد عمر بن الخطاب)، والدكتور إبراهيم اللبان فى بحثه عن ابن حزم بعنوان (حق

الفقراء فى أموال الأغنياء)، والمستشرق الفرنسى هنرى لاووست فى كتابه الضخم القيم (المذاهب الاجتماعية والسياسية لدى ابن تيمية)، والدكتور محمد المبارك فى كتابه (آراء ابن تيمية فى الدولة ومدى تدخلها فى المجال الاقتصادى)، والدكتور محمد على نشأت فى رسالته للدكتوراه (الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون)، والدكتور محمد حلمى مراد فى بحثه (رائد الفكر الاقتصادى ابن خلدون)، والدكتور محمد صالح فى بحوثه عن الفكر الاقتصادى العربى فى القرن الخامس عشر الميلادى .. إلخ.

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - الدكتور صلاح الدين نامق فى تقديمه لمؤلف الدكتور على عبد الرسول: المبادئ الاقتصادية فى الإسلام والبناء الاقتصادى للدولة الإسلامية، دار الفكر العربى سنة ١٩٦٨م.

٢ - الدكتور محمد صالح: عددى مارس وأكتوبر ١٩٣٢ من مجلة القانون والاقتصاد التى يصدرها أعضاء هيئة التدريس لكلية الحقوق جامعة القاهرة.

٣- الأستاذ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامى، الطبعة الثالثة ١٩٤٧م.

التقدم الصناعى

حضارتنا العربية الإسلامية سبقت إلى تأسيس المجتمع الصناعى السليم قبل ما يسمى بالثورة الصناعية فى أوربا بعدة قرون، فقد اهتم الخلفاء وكبار رجال الدولة الإسلامية بالعمل على الاستثمار الجيد لثروات الأمة الإسلامية ودفع التقدم الصناعى، انطلاقًا من اعتبار الصناعة موردًا مهمًا من موارد «الدخل القومى» بتعبير الاقتصاديين المعاصرين، فقد أُقيم فى بغداد وسامراء عدد كبير من مصانع الزجاج والخزف، وازدهرت هذه الصناعة أيضًا فى بلاد الشام، حتى إن أهلها اتخذوا طرازًا خاصًا بهم فى زخرفة الزجاج، وكتب باحث عربى عن الفولاذ الدمشقى بأنه أكثر أنواع الفولاذ صلابة، وسرد تاريخ دراسته من جانب الأوربيين، وأشار إلى أهميته فى الصناعات الحديثة.

وفى الدولة الإسلامية، مع أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) حلت صناعة الكاغد ـ وهو نوع من الورق يصنع من الكتان ـ محل ورق البردى الذى كان يجهز للكتابة بمصر القديمة. وكانت صناعة الكاغد قد نقلت من الصين إلى البلاد الإسلامية، وأدخل عليه المسلمون كثيرًا من التحسينات، واشتهرت سمرقند بصناعته حتى قيل إن كواغيد سمرقند عطلت قراطيس مصر، حيث يؤرِّخ لبداية الوثائق المكتوبة على الكاغد بعام ٣٠٠هـ = ٩١٢م. ولنهاية ورق البردى بعام ٣٠٣هـ = ٩٢٥م. وقد انتقلت صناعة الورق من سمرقند إلى العراق، فأنشئ مصنع للورق فى بغداد فى عهد الرشيد، حيث أشاد الفضل بن يحيى بن خالد البرمكى بصناعة الكاغد، وأمر أخوه جعفر بإحلال الورق محل الرق فى دواوين الدولة، ثم أخذت هذه الصناعة فى الانتشار فى القرن الرابع الهجرى، وأُقيمت مصانع الورق فى دمشق، وطبرية بفلسطين، وطرابلس الشام، وظلت سمرقند رغم ذلك أكبر مركز لصناعته، كما اشتهرت الفسطاط بصنع نوع من الورق يعرف بالورق المنصورى، وانتشرت الوراقة بمصر فى العصر الفاطمى، فكان الوراقون يشتغلون بصنع الورق وتجارته، وبالنسخ والتجليد.

ومن الصناعات التى ازدهرت فى عصر

الحضارة الإسلامية المنسوجات على اختلاف أنواعها. وقد اشتهرت بلاد شرق فارس بثياب القطن الفاخرة، كما اشتهرت بلاد ما وراء النهر بزراعة القطن وصناعته، واشتهرت مصر بصناعة المنسوجات الموشاة بخيوط الحرير والذهب، فضلاً عما كان يُصنع بها من الأقمشة الكتانية، ونوع من القماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار يُعرف بالقصب الملون.

وقد بلغت صناعة المنسوجات الحريرية فى فارس والعراق والشام درجة عالية من الرقى، وكان يصنع بدمشق الأقمشة الحريرية المعروفة باسم «الدمقس»، وفى القاهرة أنشأ المعز لدين الله الفاطمى دار الكسوة التى تقوم بتفصيل الثياب لموظفى الدولة على اختلاف درجاتهم، وكان يصنع بهذه الدار أيضًا كسوة الكعبة المشرفة، والخُلَع التى يمنحها الخلفاء للوزراء والأمراء والأشراف وكبار رجال الدولة فى عيد الفطر حتى سُمى هذا العيد بعيد الحُلل. كذلك أنشئت دار الديباج منذ عهد الأفضل بن بدر الجمالى لإنتاج نوع الحرير المعروف بالديباج. وتفوقت مصر أيضًا فى صناعة المنسوجات الصوفية الرفيعة، ومعها اشتهرت فارس وأرمينية وبلاد ما وراء النهر، ولأن للبُسُط التى تصنع فى أصبهان شهرة خاصة. أما البُسُط الأرمينية فيقول عنها الثعالبى: إنها من أجود أنواع الصوف بعد صوف مصر، وكان الخلفاء والأثرياء يحرصون على اقتنائها.

وإذا انتقلنا إلى صناعة أخرى متقدمة ومتميزة فى العصر الإسلامى نجد أن الصناعات الخشبية قد حظيت باهتمام شديد، حيث يُجلب خشب بناء السفن من بلاد الشام ومن مناطق الغابات فى كثير من جهات صعيد مصر. كذلك اشتهر سكان طبرستان بصناعة الأوانى المنزلية من خشب شديد الصلابة عندهم.

ومن المفارقات التى تستوجب الذكر بين حضارتنا وحضارة الغرب، أن الأباطرة البيزنطيين كثيرًا ما تدخلوا لمنع المدن الإيطالية من تزويد مصر بما تحتاجه من الخشب فى عهد الفاطميين، وقد تعرضت جمهورية البندقية لتهديدات الإمبراطور البيزنطى بالانتقام منها إذا لم تمتنع عن إمداد مصر وغيرها من البلاد الإسلامية بالخشب اللازم لبناء السفن، فأصدرت حكومة البندقية أمرًا بمنع تصدير هذا النوع من الخشب، وسمح بإمدادها بالخشب الذى لا يصلح لإنشاء السفن، وشرطت أن يكون من اللبخ والسنديان على ألا يتجاوز طول اللوح خمسة أقدام وعرضه نصف قدم. كما أذنت بأن يباع للمسلمين الأدوات المصنوعة من

الخشب، وكان لهذا القرار أثر سيء فى مصر حتى إنه لما أراد الوزير عيسى بن نسطورس أن ينشئ أسطولاً يقوم مقام الأسطول الذى كان مُعداً لوقف تقدم البيزنطيين بالشام واحترق أصدرت الحكومة الفاطمية الأوامر بقطع الأخشاب من مختلف جهات القطر، على أن حكومة البندقية لم تحرص على التقيد بهذه السياسة التى تؤدى إلى التضحية بمصالحها فى سبيل إرضاء أباطرة الدولة البيزنطية، فعملت على تنمية العلاقات التجارية مع المسلمين ومن ثم أرسلت بعثات إلى بلاد الدولة الإسلامية حصلت على امتيازات لسفنها، وكانت سفن البندقية التى تصل إلى مصر تنقل منتجات آسيا إلى أسواق أوربا.

وقد ساعد على دفع التقدم الاقتصادى فى الدولة الإسلامية الاهتمام باستغلال مواردها من الثروة المعدنية كالحديد والذهب والفضة. فاشتهرت فارس بأنها أكبر إقليم لاستخراج الحديد وصناعته، وأظهر أهالى هذا الإقليم براعة فائقة فى المصنوعات الحديدية. واشتهرت العلاقى بالقرب من أسواق مصر بوفرة الذهب.

كذلك كانت الأحجار النفيسة من بين موارد الثروة التى عنى باستغلالها بعض بلاد الشرق الإسلامى. فقد زاول المصريون صناعة البللور الصخرى الذى كان يستورد من بلاد المغرب وبعض مناطق البحر الأحمر. وقد انتشرت فى بعض بلاد الدولة الإسلامية صناعة نوع من البلور المزخرف وكان يصنع منه المصابيح البلّور المزدانة بالنقوش والآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، وكثيراً ما كانت تُزيّن الجوامع والقصور بهذا النوع من المصابيح.

ومن الأحجار النفيسة التى عُرفت فى هذا العصر الإسلامى: الياقوت، والزمرد، واللؤلؤ، الذى كان يستخرج من الخليج العربى فى شرق جزيرة العرب وسواحل عمان، والعقيق وكان يستخرج أجود أصنافه من اليمن.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ - تاريخ الحضارة الإسلامية فى الشرق د. محمد جمال الدين سرور. ط. دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٦م.

٢ - التراث العلمى للحضارة الإسلامية، د. أحمد فؤاد باشا، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣.

التنميــــة

جاء الإسلام بمنهج كامل للحياة، يهتم بالجانب المادى فى حياة البشر بقدر ما يعنى بالجانب الروحى، ذلك لأنه لا قوام لجانب دون آخر وكلاهما يتأثر بالآخر ويؤثر فيه. فإذا كان حقًا ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، فإنه أيضًا بدون الخبز لا يستطيع أن يحيا الإنسان.

لذلك وضع الإنسان المشكلة الاقتصادية، وهى مشكلة الفقر والتخلف - وذلك منذ البدء وقبل أن تتطور الأحداث وتفرض المشكلة نفسها - حيث يجب أن توضع فى الأساس وفى المقدمة. ومن قبيل ذلك أنه اعتبر المال زينة الحياة الدنيا وقوام المجتمع، وأنه العون على تقوى الله، وأنَّ طلب المال الحلال فريضة وجهاد فى سبيل الله. بل إنَّه ساوى بين الفقر والكفر، ولم يستعذ الرسول ﷺ من شىء بقدر استعاذته من الفقر فيقول ﷺ: **«اللّهم إنى أعوذ بك من الكفر والفقر»**، قال رجل: قال (نعم)، بل إنَّ الإسلام حين طالب الناس بالعبادة وذكر الله، علله فى القرآن بقوله تعالى: **﴿فليعبدوا رب هذا البيت * الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾** [قريش ٣ - ٤]، وإنَّ موسى عليه السلام حين دعا الله بقوله: **﴿ربِّ اشرح لى صدرى * ويسِّر لى أمرى﴾** [طه ٢٥ - ٢٦]، قرنه بقوله: **﴿كى نسبحك كثيراً * ونذكرك كثيراً﴾** [طه ٢٣ - ٣٤]، بل اعتبر الإسلام مجرد ترك أحد أفراد المجتمع ضائعًا أو جائعًا هو تكذيب للدين نفسه، فيقول تعالى: **﴿أرأيت الذى يكذبُ بالدين * فذلك الذى يدع اليتيم * ولا يحضُّ على طعام المسكين﴾** [الماعون ١ - ٣].

والله لم يخلق الإنسان فى هذه الحياة عبثًا أو لمجرد أن يأكل ويشرب، وإنما خلقه لرسالة يؤديها. هى أن يكون خليفة الله فى هذه الأرض، يدرس ويجاهد، وينتج ويعمّر، عابدًا شاكرًا فضله، ليقابله فى نهاية المطاف بقلب سليم ونفس مطمئنة راضية. فيقول الله تعالى: **﴿إنى جاعلٌ فى الأرض خليفة﴾** [البقرة ٣٠]، ويقول سبحانه: **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** [هود ٦١]، أى كلفكم بعمارتها. وأنه سبحانه وتعالى سخر له ما فى السموات وما فى الأرض **﴿وسخَّر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا**

منه﴾ [الجاثية ١٣]، وذلك ليعمر الدنيا ويحييها وينعم بخيراتها ويسبح بحمده ﴿فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون﴾ [الجمعة ١٠].

بل لقد بلغ حرص الإسلام على التنمية الاقتصادية وتعمير الدنيا أنْ قال الرسول ﷺ: «**إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة - أى شتلة - فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها فله بذلك أجر**». وجاءت كل تعاليم الإسلام حاثة على العمل والإنتاج، فالله تعالى يقول: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾ [التوبة ١٠٥]، ويقول الرسول «**اعملوا فكل ميسَّر لما خلق له**». بل إنَّ العمل وزيادة الإنتاج فى نظر الإسلام عبادة، والفرد العامل قريب من الله ومثاب على عمله الصالح فى الدنيا والآخرة، فالله يقول: ﴿**ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله**﴾ [الشورى ٢٦]، ويقول: «**ما عُبِد الله بمثل عمل صالح**»، ويقول: «**من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له يوم القيامة**»، وروى أن الرسول ﷺ قبَّل يدًا وَرِمَتْ من كثرة العمل وقال: «**هذه يدٌ يحبها الله ورسوله**».

أكثر من ذلك، اعتبر الإسلام السعى إلى الرزق وخدمة المجتمع وتنميته أفضل ضروب العبادة. فقد ذُكر للنبى ﷺ رجل كثير العبادة فسأل من يقوم به، قالوا: أخوه. فقال: أخوه أعبدُ منه. وقد أراد أحد الصحابة الخلوة والاعتكاف لذكر الله تعالى، فقال له الرسول ﷺ: «**لا تفعل فإن مقام أحدكم فى سبيل الله - أى فى خدمة المجتمع وتنميته - أفضل من صلاته فى بيته ستين عامًا**»، ويقول الرسول ﷺ: «**لكلِّ أمة سياحة وسياحة أمتى الجهاد فى سبيل الله**».

ونخلص مما تقدم إلى أن التنمية الاقتصادية فى الإسلام هى فريضة وعبادة، بل هى من أفضل ضروب العبادة، والمسلمون قادة وشعوبًا مقربون إلى الله تعالى بقدر تعميرهم للدنيا وأخذهم بأسباب التنمية الاقتصادية. ولقد لخص سيدنا عمر بن الخطاب نظرة الإسلام إلى الإنتاج والتنمية الاقتصادية بقوله: «**والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمدٍ منَّا يوم القيامة**».

وكان المفكرون المسلمون أول من عالج قضايا التنمية الاقتصادية، مبينين بجلاء أنَّها ليست عملية إنتاج فقط، وإنما هى عملية كفاية فى الإنتاج مصحوبة بعدالة فى التوزيع. وأنها ليست عملية اقتصادية بحتة، وإنما هى

عملية إنسانية تبتغى تنمية الإنسان وتقدمه المادى والروحى معًا.

ولسنا هنا بصدد دراسة فنية لقضايا التنمية الاقتصادية فى الإسلام، أو بصدد تتبع أفكار الفقهاء القدامى فى قضايا التنمية، وما هى مقوماتها، وما هى أهدافها، وما هو مقياسها، وما هى وسائلها، وما هى أوليات التنمية، كل ذلك مما لا يتسع له بحثنا. وإنما كل ما يهمنا هنا بيانه أنَّ التنمية الاقتصادية قد شغلت المقام الأول من فكر المسلمين القدامى، وإنما بُحِثَتْ تحت لفظ عمارة الأرض، وهو اصطلاح يشمل مضمون التنمية الاقتصادية وزيادة، فيقول سيدنا على ابن أبى طالب فى كتابه إلى واليه بمصر: «**وليكن نظرك فى عمارة الأرض أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يُدرَك إلاَّ بالعمارة، ومن طلب الخراج من غير عمارة أخرب البلاد**».

لقد كانت أولى المؤلفات الاقتصادية العالمية فى مجال التنمية الاقتصادية هى لكتّاب مسلمين سبقوا الكتاب الأجانب بعدة قرون. ونخص بالذكر ابن خلدون الذى عالج قضية التنمية الاقتصادية فى مقدمته ٧٨٤هـ تحت عنوان «الحضارة وكيفية تحقيقها». وكذلك الفقيه الاقتصادى أحمد الدلجى فى كتابه «الفلاكة والمفلوكون» أى الفقر والفقراء، متعرضًا فى القرن الخامس عشر الميلادى لقضية الفقر أى بتعبير آخر لقضية التنمية الاقتصادية وذلك بتفصيل وإحاطة وعمق نادر بحسب زمانه.

وإنَّنا نسجل بحق أنَّ الإسلام فى اعترافه بالملكية سواءً كانت خاصةً أو عامةً. وفى نظرته إليها وتنظيمه لها، إنَّما أقامها باعتبارها وسيلة إنمائية أى حافزًا من حوافز التنمية، بحيث تسقط شرعية الملكية سواء كانت خاصة أو عامة، إذا لم يحسن الفرد أو الدولة استخدام هذا المال استثمارًا أو إنفاقًا فى مصلحة الجماعة. وقد عبر عن ذلك أصدق تعبير سيدنا عمر بن الخطاب حين قال لبلال وقد أعطاه الرسول أرض العقيق: «**إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس وإنما أقطعك، لتعمل فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقى**».

ومن هنا ندرك:

(أ) لماذا نهى الإسلام بشدة لا مثيل لها عن اكتناز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول بقوله تعالى: ﴿**والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشِّرهم بعذاب أليم * يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون**﴾، [التوبة ٣٤ - ٣٥]،

ويقول الرسول ﷺ: «**من جمع ديناراً أو تبراً أو فضة، ولا ينفقه فى سبيل الله، فهو كنزٌ يكوى به يوم القيامة**».

(ب) ومن هنا ندرك أيضًا لماذا ينهى الإسلام بشدةٍ بالغةٍ عن صرف المال بغير حق فى ترفٍ أو سَفَهٍ حتى أنه وصف المترفين بالمجرمين بقوله تعالى ﴿**واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين**﴾ [هود ١١٦]، ووصف المبذرين بأنهم إخوان الشياطين بقوله تعالى: ﴿**إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطانُ لربه كفوراً**﴾ [الإسراء ٢٧]، وكيف أنه أجاز الحجر على السفيه.

(ج) ومن هنا ندرك كذلك لماذا لا يسلِّم الفقهاء للحاكم بنزع الملكية الخاصة أو التوسع فى الملكية العامة. إلاَّ بقدر ما تقتضيه المصلحة العامة وأخصها العمران والتنمية الاقتصادية، ويعبرون عن ذلك بأنَّ «الإمام مخير فيها تخيير مصلحة لا تخيير شهوة».

(د) ومن هنا ندرك أخيرًا لماذا ربط الإسلام بين الإيمان والإنفاق فى سبيل الله، أى فى سبيل المجتمع وتعميره. بل إنه جعل ذلك الإنفاق أو التعمير هو علامة الإيمان والتقوى، وهو شرطه الأساسى، حتى أنه ما من آية أو حديث نبوى يتكلم عن الإيمان والتقوى إلا ويقرنه بالإنفاق فى سبيل الله أى فى سبيل المجتمع وتنميته.

والتنمية الاقتصادية فى الإسلام هى مسئولية الفرد والدولة، بينما فى **الاقتصاد الرأسمالى** التنمية الاقتصادية فى الأساس مسئولية الفرد أو القطاع الخاص.

بخلاف الاقتصاد الاشتراكى فإن التنمية الاقتصادية هى فى الأساس مسئولية الدولة أو القطاع العام.

أما فى الاقتصاد الإسلامى فإنها فى الأساس مسئولية الفرد والدولة معًا أى **القطاع الخاص والعام**، كلاهما يكمل الآخر، ولكلٍّ مجاله، ولا تزداد أو تقل مسئولية أى منهما إلا بقدر ما تتطلّبه طبيعة وظروف التنمية فى كل مجتمع.

ومن هنا كان من أهم الأصول الاقتصادية الإسلامية مبدأ ازدواج الملكية (الخاصة والعامة). فقد جاء الإسلام فأقر الملكية الخاصة، بل وحماها إلى حد قطع يد السارق معلنًا أنَّ «**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**»، وأنه «**لا يحل مال امرئ مسلم إلاً بطيب نفسه**». كذلك جاء الإسلام فأقر صور الملكية العامة التى كانت معروفة وقتئذٍ؛ كملكية الدولة للأرض التى لا مالك لها، والمعادن فى باطن الأرض، والمرافق الأساسية كالمياه والكلأ والقوت الضرورى كالملح وما يقاس عليه. بل لقد استحدث

الإسلام صورًا جديدة من الملكية العامة لم تكن معروفة من قبل سواء فى صورة المساجد ونزع الملكية الخاصة من أجل توسيعها، أو فى صورة أرض الحمى، أو فى صورة الوقف الخيرى، أو فى صورة الأراضى المفتوحة ورفض توزيعها على المحاربين واعتبارها ملكية عامة وما بقاؤها فى أيدى واضعى اليد من أصحابها الأصليين إلا مقابل دفع الخراج أى أجرة الأرض. وإذا كان فى عهد الرسول ﷺ لم يتوسع فى الملكية العامة فذلك لأن ظروف المجتمع وقتئذٍ ودرجة تطوره الاقتصادى لم تكن تتطلب ذلك. على أنه منذ قيام دولة الإسلام فى أواخر عهد الرسول ﷺ واتساعها فى عهد الخليفة أبى بكر ومن بعده الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنهما. وما صاحب ذلك من زيادة موارد الدولة واتساع النشاط الاقتصادى وظهور مشاكل اقتصادية جديدة، وجدت تطبيقات عديدة لاسيما فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب يتوسع بمقتضاها فى إعمال مبدأ الملكية العامة.

المهم أن مسئولية التنمية الاقتصادية فى الإسلام، هى مسئولية الفرد والدولة معًا. ومن ثم قرر الإسلام - منذ البدء - أن الملكية المزدوجة - الخاصة والعامة - يساهمان معًا على قدم المساواة فى عمليات التنمية، كلاهما كأصل وليس استثناء، وكلاهما ليس مطلقًا بل هو مقيّد بالصالح العام أى باعتبارات العمران والتنمية، وكلاهما يكمّل الآخر فلكل مجاله بلا تعارض أو اصطدام، حيث لا تقوم الدولة إلا بأوجه النشاط الاقتصادى التى يعجز الأفراد عن القيام بها كمد السكك الحديدية وتعمير الصحارى وصناعة الأسلحة وغيرها. وهنا يتبين لنا وجه هام يميز الاقتصاد الإسلامى عن الاقتصاد الرأسمالى والاقتصادى الاشتراكى:

(أ) ففى الاقتصاد الرأسمالى الأصل هو الملكية الخاصة، والاستثناء هو الملكية العامة، إذا اقتضت الظروف تولى الدولة بعض أوجه النشاط الاقتصادى. فالملكية الخاصة هنا مقدّمة إذ هى فى نظره الباعث على النشاط الاقتصادى وجوهر الحياة، ومن ثم فهى وحدها الأساس فى التنمية الاقتصادية.

(ب) وبالعكس فى الاقتصاد الاشتراكى الأصل هو الملكية العامة، والاستثناء هو الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام بحكم ضرورة اجتماعية. فالملكية الخاصة هنا غير مصونة إذ هى فى نظره سبب كل المساوئ والمشكلات الاجتماعية، ومن ثم يرى عدم الاعتداد بها فى مجال التنمية بحيث تكون الملكية العامة هى وحدها الأساس فى التنمية الاقتصادية.

(ج) أما فى الاقتصاد الإسلامى، فهو كما سبق أن أوضحنا، يعترف بنوعى الملكية - الخاصة والعامة - وكلاهما كأصل وليس استثناء، ولكلٍّ مجاله فى التنمية الاقتصادية بحيث يكمّل كل منهما الآخر، وكلاهما ليس مطلقًا بل مقيد باعتبارات المصلحة والتنمية. وعليه فقد تتوسع إحدى الدول الإسلامية فى إعمال الملكية العامة فى مجال التنمية الاقتصادية، فلا يحيلها ذلك إلى دولة اشتراكية، وبالعكس قد تضيق من إعمال الملكية العامة فى مجال التنمية الاقتصادية فلا يحيلها ذلك إلى دولة رأسمالية، طالما كانت ظروفها تقتضى هذا التوسع أو التضييق فى الملكية الخاصة أو العامة بحسب متطلبات التنمية ودون إنكار أو إهدار لإحدى الملكيتين. ويظل بذلك الخلاف بينها هو كما سبق أن ألمحنا، خلاف زمان ومكان لا حجة وبرهان، وهو ما نستطيع أن نعبِّر عنه أخذًا عن شيخ الإسلام ابن تيمية باصطلاح إنَّه (اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد).

هذا وقد عبر القرآن عن الفائض الاقتصادى الذى هو جوهر عملية التمويل بتعبيرات العفو والفضل، وهو كل ما زاد عن الحاجة بغير ترفٍ أو سرفٍ. ودعا إلى ضرورة إنفاقه كله فى سبيل الله أى فى سبيل المجتمع وتنميته، بل جعل ذلك كما أسلفنا علامة الإسلام وشرط الإيمان. ولذلك لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنَّ دولة الإسلام، هى دولة التنمية الاقتصادية بمفهومها الشامل الذى يستهدف صلاح الفرد ماديًا وروحيًا، وأنَّ قيمة أى حكم فى أية دولة إسلامية هو بقدر ما يحققه لمجتمعه من تنمية حقيقية بشقيها الرخاء والعدل، وتهيئة الفرص للتقدم المادى والروحى لكل مواطن.

والتنمية الاقتصادية ليست عملية فنية يُكتفى فيها بمجرد إعداد خطط التنمية، ولا مجرد متابعة تنفيذها لدى القطاع الخاص أو العام، بل لابدَّ من تعبئة جميع المواطنين لها بحيث تكون مطلبًا شعبيًا ملحًا يعى كل فرد مسئوليته المحددة فيها ويدرك حقوقه المؤكدة من نجاحها. إن من أهم عوامل عدم نجاح التنمية فى بعض البلاد النامية، أنَّ الأساليب المستخدمة لم تستطع أن تحرك الأمة كلها لمواجهة معركة التخلف.

وإذا كانت مشكلة التخلف الاقتصادى، هى من أولى المشكلات التى تواجه الشعوب العربية والإسلامية اليوم، فلابدَّ من تعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف من أجل التنمية. وأرى لذلك ضرورة ربط التنمية الاقتصادية بفكرة الجهاد المقدس تفجيرًا للطاقات المختزنة فى الفرد المسلم وتحقيقًا للتنمية الاقتصادية بإحالتها إلى ممارسة

دينية وواقع إيمانى. ذلك أن قوام المجتمع الإسلامى، هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ [آل عمران ١١٠]. والأمر بالمعروف يتضمن فى رأينا بصفة أساسية تحقيق التنمية الاقتصادية، والنهى عن المنكر يشمل أساسًا القضاء على أهم صوره ألا وهو التخلف الاقتصادى، ذلك التخلف الذى يؤدى إلى كثير من المساوئ الاجتماعية والانحرافات الخلقية.

فلابد أن نعبئ النفوس ونعلنها حربًا مقدسة ضد التخلف ومن أجل التنمية الاقتصادية، لاسيما متى لاحظنا أن التحدى الذى نلقاه من قبل إسرائيل ليس تحديًا حربيًا فقط وإنما هو أساسًا تحدٍّ اقتصادى. فإسرائيل تنشد السيطرة الاقتصادية على المنطقة العربية، ومعركتنا مع إسرائيل ليست مقصورةً على إزالة آثار العدوان. وإنما تتصل بتخلفنا الاقتصادى، وما تتطلبه من ضرورة التنمية الاقتصادية العاجلة، والتى يجب أن نجند لها كافة قوى وإمكانيات الشعوب العربية. إنَّ الخطر الحقيقى الذى نواجهه ليس قوة إسرائيل. ولكن تخاذل العرب وتخلفهم ولاسيما اقتصاديًا رغم ما لديهم من إمكانيات بشرية ومادية غير محددة. ولا شىء أقام إسرائيل وطمع فينا سوى تخلفنا.

وجهادنا المقدس اليوم هو جهاد ضد التخلف ومن أجل التنمية الاقتصادية الشاملة. وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة** ... ﴾[الأنفال ٦٠]، وهو ما لا يتحقق أساسًا إلا عن طريق التنمية.

وهنا ننبه إلى مسألة هامة كثيرًا ما يغفل عنها المسئولون فى كل بلد عربى أو إسلامى عند وضع خطط تنمية مجتمعاتهم، فإنَّهم يجب أن يراعوا فيها التنسيق بين إمكانيات كل بلدٍ عربى أو إسلامى، بحيث يكمل كل منها الآخر، وهو ما يحقق أكبر استفادة من إمكانيات كل دولة عربية أو إسلامية دون فاقدٍ أو ضائعٍ، وهو فى النهاية يؤدى إلى الوحدة وإلى التضامن الإسلامى. ذلك لأنَّ هذه الوحدة وذلك التضامن، وإن كان قائمًا أدبيًا بحكم وحدة اللغة أو وحدة العقيدة الإسلامية، إلا أن ما يحققه ماديًا ويؤكده ويعمقه، هو التعاون والتكامل الاقتصادى. وما أحوجنا اليوم إلى دراسة علمية دقيقة فى هذا المجال، وإلى المبادرة بوضع خطط تنمية واضحة المعالم والقسمات نحدد فيها ما تلتزم بتحقيقه كل دولة عربية أو إسلامية بحيث يتم التعاون والتكامل بينها لا الفرقة والتضارب. ولعل الخطوة العملية لذلك هو عقد مؤتمر عربى إسلامى يتصدى لمناقشة برامج تنمية مدروسة على أساس علمى

ورؤية واقعية لنقاط الضعف والقوة من أجل البناء المشترك والمتكامل للوطن العربى ككل والعالم الإسلامى ككل. إننا لا نرى أى تناقض بين الوحدة العربية وبين التضامن الإسلامى وبين التعاون العالمى، بل كل منها هو خطوة أساسية لتحقيق الأخرى، وذلك طالما كان هناك تنسيق دقيق للتعاون والتكامل لا للتصارع والتضارب، وحينئذٍ تسود الإنسانية جمعاء أملها المنشود فى الحياة المثلى والذى لخصه القرآن فى اصطلاحى «العزة» و«الطمأنينة».

أ. د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - الطبرانى: المعجم الأوسط.

٢ - المستدرك على الصحيحين للإمام الحاكم النيسابورى.

٣ - د. سليمان محمد الطماوى: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة.

٤ - مجموع الفتاوى لابن تيمية.

التواصـــل الاقتصـــادى

التحاورية والتواصلية: تعنى معرفة ما إذا كـان المفكرون والمسلمـون كـتـبـوا عن أفكار اقتصـادية وتحاوروا معًا أو لم يتحاوروا، يعنى هذا أن التـحـاورية يتـرتب عليـهـا التـواصليـة، وبالتـالى التـراكم الذى يؤسس لنشـوء علم الاقتصاد.

ويلاحظ الآتى:

١- موضـوع التـحـاورية والتـواصلية يظهـر عند كتابة تاريخ العلوم الإسلاميـة التى كتب المسلمـون تاريخـهـا وأمكن التـعـرف على التحاورية والتواصلية فيها.

يمكن القول إن علوم الشريعة وعلوم اللغة العربيـة نالت من المسلمين اهتمـامًا واسـعًا، ومن أمـثلة هذه العلوم : علم الفـقـه، وعلم النحـو، وعلم التفسير، وعلم الحـديث. تاريخ هذه العلوم مكتوب والتحاورية والتواصلية فيه مـعروفـة، ولقـد تقـدمت هذه العلوم بمداومـة التحاورية والتواصليـة، ولا يزال هذا مستمرًا فيـها، وهذا بدوره جعلها علومًا يتتابع فيـها التطور والتقدم.

٢- لا يمكن إعطاء حكم عام بشأن كتابة تاريخ العلوم الاجتماعيـة فى إطار الحضـارة الإسـلاميـة وبالتـالى التعـرف على التواصلية فيـهـا، فعلم الفلسـفـة من العلوم الاجتـمـاعيـة التى يمكن القـول إن تاريخه مكتوب، وبالتالى فإن التحاورية والتواصلية فيه معروفة، مع كثرة الكتابات التاريخية التى كتبها المسلمون فـلا نعـرف أن تاريخ علم التـاريخ بناء على مساهمة المسلمين قد كتب.

٣- الكتـابات الاقـتـصـادية عند المسلمين أخـذت مسـارين، مسـار الفـقه الاقـتصـادى، ومـسـار الفكر الاقـتـصـادى، مسـار الفـقـه الاقتصـادى كتب تاريخه فى إطار الكتابة عن تاريخ علم الفقه (تاريخ التشريع) والتحاورية والتواصلية فى هذا المسار فى أرقى مناهجها العلمية.

المسار الثانى هو مسار الفكر الاقتصادى فالكتـابات عن هذا المسار التى تمت إلى الآن هى كتابات جزئية، عن شخصية أو عن كتاب. لذلك فـإن التـحـاورية والتـواصليـة فى هذا المسـار لم تكن مـوضع مـحـاولة فى دراسـة سابقة.

ومن خلال متابعة الدراسات التى تمت عن الفكر الاقتصادى عند المسلمين نتوصل للنتائج التالية:

١- لا يمكن القول بوجود تحاورية وتواصلية صريحة ومباشرة فى فكر المسلمين الاقتصادى، هذه النتيجة تحت تحفظ أننى أعطى هذا الرأى بناء على الدراسات التى تمت إلى الآن، وتم الاطلاع عليها.

وأقصد بكلمة: صريحة ومباشرة» أن يكون مفكر قد أخذ فكرة لمفكر سابق وناقشها بقصد توضيحها وتطويرها. وهذا المعنى وجد فى علم الفقه وعلم النحو وعلم الفلسفة فى إطار الحضارة الإسلامية، ووجد أيضًا فى علم الاقتصاد (الأوروبى).

٢- محاولة اكتشاف وجود تحاورية وتواصلية من خلال دراسة الموضوعات المشتركة بين المفكرين الذين عملت عنهم دراسات اقتصادية. موجود عند الجاحظ فى القرن الثانى الهجرى، وموجود عند الدمشقى فى القرن الخامس الهجرى، وقد اكتمل عند ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى. هذا الموضوع يعطى دليلاً على وجود تحاورية وتواصلية بين المفكرين المسلمين، لكنها ليست صريحة ومعلنة، بل إنه يضاف إن التحاورية أدت إلى نتيجتها وهو النمو المضطرد للفكرة إلى أن اكتملت.

٣- موضوع الثمن: ذكِره الدمشقى القرنان ٥، ٦هـ وله تحليله المتميز فى هذا الموضوع، ويتطور عند ابن خلدون تطورًا واضحًا إلى حد أن يبحث فى نظرية القيمة، ويصل إلى المقريزى فى القرن التاسع الهجرى فيعطى تحليلاً متفوقًا فى علاقة النقود بالأثمان. هذا الموضوع يدل على وجود تحاورية (غير صريحة) فى فكر المسلمين العلمى فى الاقتصاد، ووجود تطورية لازمت هذه التحاورية.

ومن خلال ما سبق يمكن القول: بأن الموضوعات التى كتب عنها المفكرون المسلمون وتطورت الآراء فيها تثبت وجود تواصلية فى فكر المسلمين العلمى فى الاقتصاد، حدث هذا مع عدم وجود إشارة إلى تحاورية صريحة معلنة.

بالإضافة إلى أن موضوع التحاورية والتواصلية فى فكر المسلمين العلمى فى الاقتصاد من الموضوعات التى يلزم أن تعمل عليها أبحاث كثيرة، ويتوقع أن تكشف هذه الأبحاث عن مساهمات أخرى، ومع اكتشاف مساهمات جديدة سوف يتطور الرأى حول التحاورية والتواصلية ومعها التراكم الذى يمكن أن يعطى ريادة للعلماء فى تأسيس علم الاقتصاد.

أ. د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة:

١ - د. على حسب الله، أصول التشريع الإسلامى، دار المعارف ١٩٧١م.

التوزيع

الأساس الأول فى التوزيع هو الحاجة بمعنى ضمان حد الكفاية لكل فرد فى المجتمع الإسلامى أيًا كانت ديانته، أو جنسيته، باعتبار ذلك حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق، ثم بعد ذلك يكون لكل تبعًا لعمله لقوله تعالى: ﴿ **للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن** ﴾ [النساء ٣٢].

وأنه إذا كان الناس يتفاوتون فى كفايتهم، وفى مقدار ما يبذلونه من جهد، فإنه من الطبيعى، أن يتفاوتوا فى مقدار ما يحصلون عليه من دخل، أو يكونونه من ثروة. إلا أن التفاوت الذى يسمح به الإسلام، هو التفاوت المنضبط، الذى لا يخل بالتوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع أو يمحق تماسكه، وإلا تعين على الحاكم التدخل لإعادة هذا التوازن عند افتقاده، وهو ما فعله الرسول ﷺ حين منع الأنصار من تأجير أرضهم الزراعية، وحين قصر توزيع فىء بنى النضير على المهاجرين، واثنين من الأنصار كانوا فقراء.

والواقع أن مشكلة الاقتصاد الوطنى، هى أساسًا فى اختلاف التوازن فى توزيع الثروات والدخول بين أفراد المجتمع. كما أن مشكلة الاقتصاد العالمى اليوم هى فى الهوة المتزايدة بين الدول المتقدمة الغنية والدولة النامية الفقيرة. ولا يستهدف أساسًا أى تغيير أو إصلاح أو أى نظام اقتصادى جديد سوى يبدأ فى تحقيق التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع على المستوى المحلى، وتحقيق التوازن الاقتصادى بين دول العالم على المستوى العالمى. فالأمر الذى نبه إليه الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا بقوله تعالى: ﴿ **كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ [الحشر ٧]، بمعنى ألا يكون المال متداولاً بين فئة قليلة، تستأثر به دون غيرها، سواء كان ذلك على مستوى أفراد المجتمع أو على مستوى دول العالم.

وخلاصة القول فى التوزيع، أن الاقتصاد الإسلامى، لا يسمح بالثروة والغنى إلا بعد القضاء على الفقر والحاجة بضمان حد «الكفاية لا الكفاف» لكل فرد، بمعنى أنه إذا عجز أى فرد يتواجد فى مجتمع إسلامى، أيًا كانت جنسيته أو ديانته، عن أن يوفر لنفسه المستوى اللائق للمعيشة، بسبب خارج عن إرادته، كمرض أو عجز أو شيخوخة، فإن

نفقته تكون واجبة فى بيت مال المسلمين، أى خزانة الدولة وهو ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب مع الشيخ الضرير اليهودى باعتباره مسكينًا يستحق من الصدقات.

كما أن الاقتصاد الإسلامى لا يسمح أن تستأثر أقلية من الأفراد أو الدول بخيرات المجتمع أو العالم، بل يطالب بأن يعم الخير الجميع. كما أنه لا يسمح كلية بممارسة أية صورة من صور الترف أو البذخ المفضى إلى البطر، وإلا صرف المال فى غير موضعه، مما يسمى بلغة اليوم، الإنفاق المبدد أو الاستهلاك الاستفزازى.

كما لا يسمح الاقتصاد الإسلامى بأى حال من الأحوال، أن يكون التفاوت فى الثروة والدخول فاحشًا أو كبيرًا، بما يخل بالتوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع أو دول العالم، وإنما هو تفاوت منضبط بالقدر الذى يحض على العمل ويوفر الباعث، ويشجع المبادرة والإبداع، وبما يحقق التكامل لا التناقض، والتعاون لا الصراع، بحيث يتعين على أولى الأمر التدخل لإعادة التوزيع كلما اختل هذا التوازن.

هذا وقد لخص الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ سياسة الإسلام فى توزيع الثروة، بعبارتين دقيقتين مشهورتين عنه، أولهما قوله: (ما من أحد إلا وله فى هذا المال حق: الرجل وحاجته أى كفايته، ثم الرجل وبلاؤه أى عمله).

وثانيهما قوله: (إنى حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تأسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف)، وقوله فى عام المجاعة: (لو لم أجد للناس ما يسعهم، إلا أن أدخل على كل بيت عدتهم - أى عددهم - فيقاسموهم أنصاف بطونهم، حتى يأتى الله بالحيا - أى المطر - لفعلت، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم) - ولقد عبر الإمام الشافعى عن موقف الإسلام بالنسبة لتوزيع الثروة، وذلك فى عبارة فقهية دقيقة مشهورة عنه هى قوله: (إن للفقراء أحقية استحقاق فى المال، حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير).

ذلك أن الحديث النبوى صريح: «**تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم**» بمعنى أن يؤخذ من الأغنياء بقدر ما يكفى الفقراء.

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ - مجموع الفتاوى لابن تيمية.

الحرية الاقتصادية

تعتبر الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى من أكثر القضايا جدلاً وأكثرها تأثيرًا، خاصة فى عصرنا الحديث الذى رفع شعار التنمية الاقتصادية.

فتختلف الآراء والمواقف فيما إذا كانت هذه التنمية هى مسئولية الفرد والقطاع الخاص، أم هى مسئولية الدولة والقطاع العام، وما يستتبع ذلك من آثار خطيرة تتمثل فى التوسع أو التضييق فى نطاق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة.

وتبدو أهمية الموضوع فى أنه يتعلق بأسلوب معالجة المشكلات الاقتصادية، وهل هى الأسلوب الفردى أو الرأسمالى ممثلاً فى الحرية الاقتصادية وتشجيع القطاع الخاص، أم هو الأسلوب الجماعى أو الاشتراكى ممثلاً فى تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وسيطرة القطاع العام.

ولاشك أن لكل من الأسلوبين : الأسلوب الفردى متمثلاً فى الاقتصاد الرأسمالى، والأسلوب الجماعى متمثلاً فى الاقتصاد الاشتراكى، مزاياه وعيوبه ولايرجح أحدهما على الآخر سوى ظروف كل مجتمع، أو بعبارة أدق - فى نظرنا - لا يرجح أسلوب على آخر سوى اختيارات الفئة الحاكمة.

ونرى أن هناك أسلوبًا ربانيا متميزًا ألا وهو الأسلوب الإسلامى فى معالجة المشكلة الاقتصادية، متمثلاً فى الاقتصاد الإسلامى الذى يقوم على معايير موضوعية فى تحديد مجالات تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ومدى هذا التدخل، متجنبًا منذ أربعة عشر قرنًا عيوب ومساوئ الأسلوبين الوضعيين: الفردى والجماعى، ومحققًا مزايا كل منهما.

والأصل هو حرية الأفراد فى ممارسة نشاطهم الاقتصادى، والاستثناء هو تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادى إذا استلزمته الضرورة. ويترتب على ذلك أن الأصل هو الملكية الخاصة إذ هى فى نظره مقدسة باعتبارها الباعث على النشاط الاقتصادى وجوهر الحياة، والاستثناء هو الملكية العامة إذا اقتضت الضرورة أن تباشر الدولة نشاطًا معينًا.

وإن تقدير هذه الضرورة من حيث

التضييق أو التوسيع من تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادى أو لجوئها إلى تأميم بعض المرافق، مرده ظروف الزمان والمكان، ولكن يظل الاقتصاد رأسماليا، طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة، ومثال ذلك مختلف دول الغرب.

ففى الاقتصاد الاشتراكى:

الأصل هو تدخل الدولة وانفرادها بمباشرة النشاط الاقتصادى، والاستثناء هو ترك الفرد فى ممارسة بعض أوجه هذا النشاط، ويترتب على ذلك أن الأصل هو الملكية العامة، والاستثناء هو الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام بحكم الضرورة، إذ الملكية الخاصة فى نظره غير مصونة بدعوى أنها سبب كل المشكلات الاجتماعية.

وهذا الاستثناء قد يضيق أو يتسع، باختلاف ظروف كل مجتمع، ولكن يظل الاقتصاد اشتراكيا طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة، كما فى كوبا وغيرها.

وفى الاقتصاد الإسلامى:

الحرية الاقتصادية للأفراد وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى كلاهما أصل يتوازيان، إذ لكل منهما مجاله بحيث يكمل كلاهما الآخر، وكلاهما مقيد وليس مطلقًا، ويترتب على ذلك أن الاقتصاد الإسلامى يقر الملكية المزدوجة: الخاصة والعامة، وكلاهما كأصل يكمل الآخر، وكلاهما ليس مطلقًا بل هو مقيد بعدة قيود باعتبارهما أمانة واستخلاف ومسئولية، مما أحال كلاً من الملكية الخاصة والعامة إلى مجرد وظيفة اجتماعية أو شرعية يسأل عنها الفرد أو الدولة.

ومن هنا كانت التنمية الاقتصادية فى الإسلام، هى مسئولية الفرد والدولة معًا، بحيث لا يغنى أحدهما عن الآخر، بل إن الإسلام فى اعترافه بالملكية سواء كانت خاصة أو عامة وفى نظرته إليها وتنظيمه لها، إنما أقامها باعتبارها وسيلة إنمائية لتعمير الكون بقوله تعالى: ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾ [هود ٦١] أى كلفكم بعمارتها، بحيث تنتفى أو تسقط شرعية الملكية سواء كانت خاصة أو عامة، إذا لم يحسن الفرد أو الدولة استخدام هذا المال استثمارًا أو إنفاقًا فى مصلحته ومصلحة الجماعة. وقد عبر عن ذلك عمر ابن الخطاب حين قال للصحابى بلال - رضى الله عنهما - وقد أقطعه الرسول عليه السلام أرض العقيق: (إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجز عن الناس، وإنما أقطعك لتعمل، فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقى).

حدود الحرية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فى الإسلام:

فى مجال النشاط الاقتصادى، الدولة فى الإسلام، ليست عنصرًا بديلاً ولا منافسًا للأفراد، وإنما هى مجرد عنصر مكمل. فإذا كان (فرض كفاية) على الأفراد القيام بكافة أوجه النشاط الاقتصادى الذى يتطلبه المجتمع، فإنه إذا عجز الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط كاستصلاح الصحارى ومد خطوط السكك الحديدية وإقامة المصانع الثقيلة كالحديد والصلب، أو إذا أعرض الأفراد عن القيام ببعض أوجه النشاط التى قد لا تحقق لهم ربحًا كإنتاج الأسلحة الحربية، أو إذا قصروا فى القيام ببعض أوجه هذا النشاط كعدم كفاية المدارس والمستشفيات الخاصة أو انحرفوا فى استغلالها، فإنه فى مثل هذه الأحوال يصير شرعًا (فرض عين) على الدولة أن تتدخل وأن تقوم بأوجه هذا النشاط.

وواضح أن هذا التدخل ليس مصادرة أو معارضة أو منافسة لحرية الأفراد أو حقهم فى القيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادى، وإنما هو للتكامل والتعاون من أجل تحقيق الصالح العام بحيث يجب أن يوزن ذلك التدخل فى سببه وفى مداره بقدر ما تقتضيه الضرورة أو المصلحة.

ومن هنا يتبين أن الدولة الإسلامية لا تملك أن تصادر أو تؤمم نشاطًا فرديًا لمجرد شهوة أو التزام بمبدأ التأميم، بل لابد أن يثبت انحراف هذا النشاط وإضراره بالصالح العام، كما يجب أن ينظر فى تعويض أصحابه إذ لا يجوز شرعًا أكل أموال الناس بالباطل.

وثمة صور أو مجالات يفترض فيها الإسلام تدخل الدولة ابتداءً ومقدمًا، ومن قبيل ذلك ضمان حد الكفاية لكل فرد باعتباره حق إلهى مقدس يعلو فوق كل الحقوق، وبدونه لا تستقيم عبادة، ومن ثم أقام الإسلام منذ أربعة عشر قرنًا مؤسسة خاصة هى مؤسسة الزكاة التى هى بالتعبير الحديث مؤسسة الضمان الاجتماعى. ومن قبيل ذلك أيضًا تحقيق التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع والعدالة فى توزيع الثروات والدخول بقوله تعالى: ﴿ **كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ [الحشر ٧]. وهو ما فعله الرسول عليه السلام حين خص المهاجرين دون الأنصار بفىء بنى النضير، وحين منع فى ظروف معينة استغلال الأرض الزراعية عن طريق الكراء أى التأجير، وهو ما دعا سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ إلى رفض توزيع الأراضى المفتوحة على الغانمين وإحالتها إلى ملكية عامة، وما بقاؤها فى أيدى واضعى اليد إلا من قبيل الانتفاع مقابل الخراج لبيت المال أى أجرة الأرض.

وإذا كان الإسلام قد أقر الملكية الخاصة وحماها إلى حد قطع يد السارق، فقد وضع لها قيودًا عديدة ليس فحسب من حيث اكتسابها والتزاماتها، وإنما أساسًا من حيث مجال وكيفية استعمالها، مما لا نجد له مثيلاً فى أى نظام اقتصادى وضعى. كذلك أقر الملكية العامة ممثلة فى ملكية الدولة للمرافق الأساسية وكافة الأراضى التى لا مالك لها، بل استحدث صورًا جديدة للملكية العامة لم تكن موجودة من قبل كالمساجد والأوقاف وأراضى الحمى والأراضى المفتوحة، ويرفض الإسلام كمبدأ سياسة تقوية القطاع العام على حساب القطاع الخاص، أو العكس، إذ كلاهما بمثابة رئتى المجتمع بحيث لا يتصور أن يتنفس برئة واحدة أو برئتين غير متوازنتين.

والتنمية الاقتصادية فى الإسلام هى مسئولية الفرد والدولة معًا، وهى تنمية (شاملة) و (متوازنة) و (غايتها الإنسان نفسه) ليكون بحق خليفة الله فى أرضه. ومن ثم لايقبل الإسلام (تنمية اشتراكية) تضمن لقمة الخبز وتقتل حرية التعبير. كما يستلزم الإسلام توازن جهود التنمية، فلا يقبل أن تنفرد بالتنمية المدن دون القرى، أو أن تستأثر الصناعة بالتنمية دون الزراعة، أو أن يركز على المشروعات الإنتاجية دون الخدمات والتجهيزات الأساسية، أو تقدم الكماليات أو التحسينيات على الضروريات أو الحاجيات... التى وقعت فيها مختلف الدول العربية والإسلامية مقلدة دون وعى تجارب شرقية أو غربية، غافلة أو جاهلة الصيغة الإسلامية بضرورة التوازن الإنمائى، كما أن غاية (التنمية الإسلامية) هو الإنسان نفسه، لا تستعبده المادة شأن (التنمية الرأسمالية)، ولا يستبد به الغير شأن (التنمية الاشتراكية)، حيث إنه :

(أ) فى الاقتصاد الرأسمالى: الأصل هو حرية الأفراد فى ممارسة نشاطهم الاقتصادى، والاستثناء هو تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه هذا النشاط متى اقتضت الضرورة ذلك. ولا شك أن تقدير هذه الضرورة من حيث التضييق أو التوسيع من تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادى، مرده ظروف الزمان والمكان، ولكن يظل الاقتصاد رأسماليًا طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة.

(ب) وفى الاقتصاد الاشتراكى: الأصل هو تدخل الدولة وانفرادها بالنشاط الاقتصادى، والاستثناء هو ترك الأفراد فى ممارسة بعض أوجه النشاط الاقتصادى، وهو استثناء قد يضيق أو يتسع، باختلاف ظروف كل مجتمع، ولكن يظل الاقتصاد اشتراكيًا طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة.

(ج) أما في الاقتصاد الإسلامي فإن الحرية الاقتصادية للأفراد وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وانفرادها ببعض أوجه ذلك النشاط، كلاهما أصل يتوازيان وكلاهما يكمل الآخر ولكل مجاله، وكلاهما مقيد وليس مطلقًا، ونبين ذلك فيما يلي:

أولاً: الحرية والتدخل كلاهما أصل يتوازيان:

فقد رأينا كيف أن الإسلام يقرر حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي وأنه يعترف لهم بالملكية الخاصة بكافة صورها الاستهلاكية والإنتاجية بما في ذلك العقارات والمصانع والأراضي الزراعية، وذلك بغير حدود، إذ إنَّ القيود التي يقررها الإسلام على الملكية الخاصة، لا تتعلق بتحديدها أو وضع حد أعلى لها، وإنما تتعلق بكيفية استعمالها. بل إنَّ الإسلام يتشدد في حماية الملكية الخاصة معلنا أنَّ: (**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**)، وأن: (**من قُتِل دون ماله فهو شهيد**)، وذلك باعتبار الملكية ثمرة العمل والجهد الفردي. ولعل من أبرز صور هذه الحماية قطعه يد السارق وتنظيمه للميراث سواء في صورة أموال استهلاك أو إنتاج.

كذلك رأينا كيف أنَّ الإسلام يطلب تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي سواءً لمراقبة سلامة المعاملات وشرعية النشاط الاقتصادي عن طريق المحتسب، أو تحقيق التنمية الاقتصادية عن طريق الملكية العامة ومباشرة بعض أوجه النشاط الاقتصادي كلما اقتضى الأمر ذلك، أو كفالة حد الكفاية لكل مواطن عن طريق مؤسسة الزكاة، أو حتى التأميم أو نزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة كتوسيع المساجد أو الشوارع أو إقامة المرافق العامة.

ويهمنا هنا أن نشير إلى أن الأصل الأول هو الحرية الاقتصادية، وأن الأصل الثاني هو تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وأنَّ كليهما يكمل الآخر ولكلٍّ مجاله.

ثانيًا: الحرية الاقتصادية والتدخل كلاهما يكمل الآخر ولكلٍّ مجاله:

تحقيقًا للباعث الشخصي وإعمالاً للحوافز الفردية وضمانًا لحسن سير المشروع الاقتصادي، يصير «فرض كفاية» أن يقوم الأفراد بكافة أوجه النشاط الاقتصادي الذي يتطلبه المجتمع.

فإذا عجز الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط كمد خطوط السكك الحديدية أو إقامة المصانع الثقيلة كالحديد والصلب، أو إذا أعرض الأفراد عن القيام ببعض أوجه

هذا النشاط التى لا تحقق لهم ربحًا كتعمير الصحارى وإنتاج الأسلحة الحربية، أو إذا قصَّروا فى القيام ببعض أوجه هذا النشاط كعدم كفاية المدارس أو المستشفيات الخاصة أو كثرة نفقاتها، فإنَّه فى مثل هذه الأحوال يصير شرعًا «فرض عين» على الدولة أن تتدخل وأن تقوم بأوجه هذا النشاط.

ومن الواضح أن هذا التدخل ليس مصادرةً أو معارضةً أو حتى منافسةً لحرية الأفراد أو حقهم فى القيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادى، وإنَّما هو للتكامل والتعاون من أجل الصالح العام، بحيث يجب أن يوزن ذلك التدخل فى سببه ومداه بقدر ما يتطلبه الصالح العام، دون تعسف أو مساس لحرية الأفراد فى القيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادى.

ثالثًا: الحرية والتدخل كلاهما مقيد وليس مطلقاً:

فقد رأينا كيف أنَّ الإسلام يضع قيودًا عديدة على حرية الأفراد فى ممارسة نشاطهم الاقتصادى بحسب ما يقتضيه الصالح العام. فلا يجوز مثلا إنتاج الخمور، أو ممارسة الاحتكار، أو كنز المال وحبسه عن الإنتاج والتداول، أو حتى صرفه بغير حق فى ترف أو سفهٍ وإلاَّ جاز الحجر على صاحبه .. إلخ وهذه من المفاهيم الإسلامية التى قد لا نجد لها مثيلاً فى كافة المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية. ذلك أنه فى ظل أى نظام رأسماليًا كان أو اشتراكيًا إذا حصل المرء على ثروة بالطرق المشروعة بحسب ذلك النظام، فإنه يكون حرًا فى استعمال ماله كيفما شاء كأن ينفقه كله على شهواته وملذاته بخلاف الأمر فى ظل الاقتصاد الإسلامى، فإنه لا يستطيع أن يصرف ماله على غير مقتضى العقل فى ترفٍ أو تبذير وإلاّ جاز الحجر عليه.

كذلك فإنَّ حق الدولة بالتدخل فى النشاط الاقتصادى ليس مطلقًا، بل هو بدوره مقيدٌ بحسب ما يقتضيه الصالح العام. فالدولة فى ظل الاقتصاد الإسلامى لا تستطيع أن تنفرد بالقيام بمختلف أوجه النشاط الاقتصادى، بل إنَّ ذلك مشروط بأن يعجز الأفراد عن القيام بذلك النشاط أو يعرضون عنه أو يقصرون فيه، وذلك على نحو ما أوضحناه بالفقرة السابقة.

ومن هنا نتبين أن الدولة الإسلامية لا تملك أن تصادر أو تؤمم نشاطًا فرديًا لمجرد شهوة أو التزام مبدأ التأميم، بل لابد أن يثبت انحراف هذا النشاط أو إضراره بالصالح العام إذ أنّ تدخل الدولة مقيدٌ شرعًا، كما يجب أن ينظر فى تعويض أصحابه إذ لا يجوز أكل أموال الناس بالباطل.

رابعـًا: الخــلاف حـول سند ومـدى تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى:

ليس ثمة خلافٌ بين فقهاء الإسلام عامة والباحثين فى الاقتصاد الإسلامى خاصةً، حـــول مــبــدأ تدخل الدولة فى النشــاط الاقتصادى سواء كان مراقبةً أو مباشرةً لذلك النشــاط، ولكن يثـور الخــلاف بينهم حـول السند الشرعى لهذا الحق، وحول مدى هذا التدخل وحدوده.

فـيرى البـعض كـالأستـاذ مـحـمـد باقـر الصدر، أن الأصل التشـريعى لتدخل الدولة فى النشـاط الاقـتـصـادى هـو قـوله تعـالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾ [النســاء ٥٩]، وأنّه لا خــلاف بين المسلمين أنَّ أولى الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية فى المجتمع الإسلامى، وإن اختلفوا فى تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم وأنَّ لهذه السلطة حق التدخل لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامى فيه. أمَّا عن حدود هذا التدخل فـيرى أنّه مقـيـدٌ بدائرة الشرع المقدسة بحيث لا يجوز للدولة أو ولى الأمر أن يبيح الخمر أو يحلّل الربا أو يعطل قانون الإرث، أما بالنسبة للتصرفات والأعمال المباحة فى الشريعة كإحياء الأرض واستخراج المعادن والتجارة وغيرها من ألوان النشاط الاقتصادى، فإن لولى الأمر أن يتدخل فيمنع القيام بشىء من تلك التصرفات أو يأمر به وفقاً للمُثلِ الإسلامية للمجتمع.

بينما يرى البعض كالأستاذ الدكتور محمد عبـد الله العـربى، أنَّ المال كله يحـسب ـ فى الإسلام ـ لله تعالى، سواء تمثل فى سلع حرة أو سلع اقتصادية وأنَّ الإنسان هو خليفة الله فى أرضه وهو فيما لديه من مال حائز لوديعة أودعـهـا الله بين يديه، وقـد أمـره خـالقـه بالانتفـاع بهذا المال للوفاء بحـاجاته وإصلاح مـعـاشـه، على أن يتـفق هذا الانتـفـاع مع مـصلحـة المجـتـمع الذى يعـيش فـيـه وأنه مـحـاسب بنص القـرآن على ذلك، بحـيث إذا أخلَّ الفـرد المالك بمسئوليات هذه الخلافة وتلك الوديعة يحق للدولة أن تتـدخل كمـا فى حالة صـرفه ماله على غير مـقتضى العقل لقـوله تعـالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قيامًا﴾ [النساء ٥]، أو أبقى ماله عاطلاً بغير استثمار يعود بالنفع على ذاته وعلى المجتمع وكان هذا التعطيل دون مبرر وطال أمده أكثر من ثلاث سنوات لقـول الرسـول ﷺ «ليس لمتحجر حق بعد ثلاث سنوات». أمـا عن حـدود تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، فيرى الدكتور العربى أن سُنَّة الإسلام فى تنظيم المجتمع قد جرت على البدء بفرض تعاليمه بمقتضى العقيدة عن رغبة واختيار، فإذا صدع لها الأفراد

خفت مهمة الدولة، وإذا أحجموا عن تنفيذها بدأ تدخل الدولة، بحيث لا توجد قاعدة جامدة يتقيد بها ولى الأمر (أى الدولة) فى تحديد تدخله لتنفيذ تعاليم الإسلام، إن هذا التدخل ينقبض وينبسط تبعًا لمستوى السلوك الخلقى السائد فى المجتمع ومدى التزامه تلقائيًا بتلك التعاليم، بالإضافة إلى الظروف الاستثنائية التى قد تعرض للمجتمع وتهدد كيانه وتتطلب التوسع فى التدخل.

ونرى أنه من الصعب أن نحدِّد دليلاً شرعيًا معينًا يستند إليه مبدأ تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى، إذ الحاصل أنَّ هذه الأسانيد الشرعية متعددة ومتغايرة، تبعًا لتعدد وتغاير ما يفرضه الإسلام على الدولة من التزامات على نحو ما سبق أن أوضحناه تفصيلاً فى مجالات التنمية والضمان الاجتماعى ومباشرة الدولة مختلف أوجه النشاط الاقتصادى التى يعجز أو يقصِّر الأفراد فى القيام بها. أما بخصوص مدى هذا التدخل وحدوده، فإنَّه من الصعب أيضًا تحديده، إذ مرده ظروف الزمان والمكان بحسب ما تقتضيه المصلحة. وفى عهد الرسول ﷺ لم تكن الحاجة تتطلب التوسع فى التدخل لسببين رئيسين:

أولهما: بساطة الحياة وضعف النشاط الاقتصادى، إذ كان يقوم وقتئذٍ على الرعى والتجارة المحدودة.

ثانيهما: قوة الوازع الدينى ومراقبة الله فى كل تصرف، وبالتالى سلامة النشاط الاقتصادى وتحقق التكافل الاجتماعى تلقائيًا مما كان يغنى عن تدخل الدولة. لقد كان كل مسلم يلتزم الصدق فى معاملته بل ويتنافس فى البحث عن كل عاجزٍ محتاجٍ لكفالته ابتغاء مرضاة الله، بل كان أثرياء المسلمين يتسابقون فى القيام بأخص التزامات الدولة، فهذا عثمان بن عفان يقوم بتجهيز جيش العسرة، وهذا عبد الرحمن بن عوف يدفع بكل ثروته لإعتاق الرقيق وسد حاجة كل محتاج. ولم تكن المسارعة إلى البذل وقتئذٍ من شأن المكثرين وحدهم، بل كان ذلك أيضًا من المقلِّين حتى كان منهم من يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصةٌ، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿ **ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة** ﴾ [الحشر ٩].

وفى عهد الخليفة أبى بكر الصديق، ومن بعده الخليفة عمر بن الخطاب، ومع اتساع الدولة الإسلامية، وما صاحب ذلك من زيادة الموارد وتنوع النشاط الاقتصادى وتعقده، وجدنا تطبيقات عديدة يتوسع بمقتضاها فى إعمال حق الدولة فى التدخل فى النشاط الاقتصادى. ولا شك أن دائرة هذا التدخل تتسع كلما ضعف الوازع الدينى أو الخلقى وانحرف الأفراد فى ممارسة نشاطهم

الاقتصادى لا يبغون سوى الاحتكار أو الاستغلال على النحو الذى قد نشاهده اليوم فى بعض مجالات التجارة والصناعة وخدمات التعليم والصحة وغيرها.

خامسًا: التخطيط الاقتصادى:

ولا شك أنه إزاء تطور النشاط الاقتصادى اليوم واتساعه وتعدده وتعقده، فإن تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى إنما يرتفع اليوم إلى مرتبة التخطيط الاقتصادى الدقيق. ذلك التخطيط الذى هو مطلبٌ شرعىٌّ باعتباره من قبيل إعداد العدة الذى أُمرنا به بقوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة**﴾ [الأنفال ٦٠]، وهو أيضًا من قبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو قوام المجتمع الإسلامى بقوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف**﴾ [آل عمران ١٠٤]، وهو فى النهاية إذ يرسم خطط المستقبل لفترات متتالية وآجال متعاقبة إنما ينفذ ما أثر من الإسلام (**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا**).

هذا وفرق بين التنبؤ بالغيب وهو منهى عنه، وبين التخطيط وهو مطلب شرعى. ذلك أن التنبؤ يقوم على اعتبارات شخصية قوامها الحدس والتخمين، أما التخطيط فيقوم على اعتبارات موضوعية قوامها الأرقام والإحصائيات. فالتخطيط ليس تنبؤًا بالغيب وإنما هو وسيلة لضبط الأهداف وتحديد وسائل تحقيقها فى أقل فترةٍ ممكنة وبأقل جهدٍ أو تكلفة. وأنه حيث يوجد التخطيط تكون الجدية والإيجابية والوعى والتقدم، وحيث ينتفى التخطيط يكون العبث والسلبية والضياع والتخبط. والفرق اليوم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، هو فرق التخطيط والمتابعة.

فالتخطيط أيًا كانت صورته، وأيًا كان مداه بحسب ظروف الزمان والمكان هو مطلب شرعى. وقد يصل تدخل الدولة فى هذا المجال إلى حد التخطيط الاقتصادى الشامل. ولا يعنى ذلك مصادرة حق الأفراد الأصيل فى الإسلام بشأن حرية النشاط الاقتصادى وقيام الأفراد بمختلف المشروعات الإنتاجية، ذلك لأن التخطيط الشامل لا ينفى نشاط الفرد أو وجود القطاع الخاص، وإنما التنسيق بين نشاط الفرد والدولة والاستعانة بالقطاع الخاص وفقًا للخطة المرسومة لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية وهو ما يطلبه الإسلام.

أ. د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - الأستاذ باقر الصدر: اقتصادنا.
٢ - د. محمد عبد الله العربي: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر.
٣ - محمد شوقي الفنجري: «المذهب الاقتصادي الإسلامي».
٤ - محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي».

الحكم الفقهى فى الاقتصاد

لاشك أنه يوجد ارتباط عضوى بين علم الفقه وعلم الاقتصاد الإسلامى، هذه حقيقة. لكن علم الاقتصاد الإسلامى ليس هو علم الفقه، والمقارنة بين علم الاقتصاد الإسلامى وعلم الفقه تتمثل فى:

أولاً: الكتابة عن الاقتصاد الإسلامى، والنظام المالى الإسلامى وفيها مرحلتان:

المرحلة الأولى: هى المرحلة التى يتم فيها التعرف على الحكم الفقهى.

المرحلة الثانية: هى المرحلة التى يتم فيها التعرف على الواقعة أو المتغيرات الاقتصادية والمالية التى ينشئها الحكم الفقهى.

أما الأولى: فهى المرحلة التى يُبحث فيها عن الحكم الفقهى (المتعلق بالاقتصاد). مادام أن الحكم هنا هو الذى يبحث عنه، فإن هذه المرحلة تقع فى نطاق علم الفقه، لأنه العلم الذى يُبحث فيه عن الأحكام الفقهية ويعرّف بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية، أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية.

باعتبار أن هذه المرحلة موضوعها الأحكام التى يعطيها علم الفقه لذلك تسمى هذه المرحلة باسم مرحلة الفقه الاقتصادى والمالى.

والثانية: أن الحكم الفقهى المتعلق بالاقتصاد ينشئ واقعة أو متغيرًا اقتصاديًا، فيتم تحديد هذه الواقعة والتعرف عليها وتحليلها (اقتصاديًا) والعمل عليها (بسياسات اقتصادية)، كل هذا وغيره يكون المرحلة الثانية فى الاقتصاد الإسلامى.

باعتبار أن هذه المرحلة موضوعها المتغيرات الاقتصادية أو الوقائع الاقتصادية (التى ينشئها الحكم الفقهى)، فهى دراسة تحليلية اقتصادية وليست دراسة فقهية لذلك يمكن أن تسمى هذه المرحلة باسم مرحلة علم الاقتصاد الإسلامى، فهذه المرحلة علم اقتصاد؛ لأنها تبحث فى الواقعة الاقتصادية (تحليلاً وفكرًا)، وعلم اقتصاد إسلامى؛ لأن الواقعة الاقتصادية موضوع البحث أنشأها الفقه الإسلامى.

ثانيًا: مما تقدم فإن علم الفقه (الاقتصادى) وعلم الاقتصاد الإسلامى مرحلتان تكونان الاقتصاد الإسلامى، المرحلة الفقهية والمرحلة التحليلية الاقتصادية.

للتمييز على نحو أوضح بين هذين العلمين الإسلاميين: علم الفقه الاقتصادى وعلم الاقتصاد الإسلامى يمكن القول بأن موضوع علم الفقه الاقتصادى: هو إعمال العقل فى الدليل لاستنباط الحكم الذى يحكم المسألة الاقتصادية.

وموضوع علم الاقتصاد الإسلامى: هو إعمال العقل فى الحكم الذى حصلنا عليه لتحديد المتغيرات والوقائع الاقتصادية التى ينشئها الحكم وتحليلها والتأثير فيها والتنبؤ بها.

ويترتب على هذا التمييز بين من هو فقيه له الصلاحية فى أن يبحث عن الحكم الفقهى، ومن هو اقتصادى له الصلاحية فى أن يبحث فى المسألة الاقتصادية التى ينشئها الحكم الفقهى. إن من له الصلاحية فى البحث عن الحكم الفقهى يخضع للشروط التى ذكرها علماء أصول الفقه فى الذى له حق الاجتهاد. وأما من له الصلاحية فى أن يبحث المتغيرات أو الوقائع الاقتصادية التى ينشئها الحكم الفقهى فيشترط فيه أن يكون قادرًا على قراءة وفهم الفقه الذى يكتب عن اقتصاده، ويضاف إلى ذلك المعرفة التحليلية الاقتصادية.

ثالثًا: يمكن سياق بعض الأمثلة التى من خلالها نشرح هاتين المرحلتين فى الاقتصاد الإسلامى ونفرق بينهما.

١ - **الربا**: تعريف الربا، وحكمه، ودليل الحكم، وتحديد المعاملات الربوية؛ وكل ما يناقشه الفقهاء فى موضوع الربا، وهذه العناصر كلها هى مرحلة الفقه لهذا الموضوع الاقتصادى، أى مرحلة الفقه الاقتصادى.

ومرحلة الفقه الاقتصادى تعطى حكمًا، وهذا الحكم ينشئ واقعة اقتصادية أو يكون له آثاره على الوقائع والمتغيرات الاقتصادية، ومن أمثلة ذلك أن تحريم الربا له أثره على الوقائع والمتغيرات الاقتصادية، كما أن له أثره على عرض النقود، وهكذا فإن تحريم الربا له آثاره على النظرية النقدية.

٢ - **الاستهلاك**: تكلم الفقهاء عن استهلاك المسلم للسلع والخدمات سواء باستخدام هذا المصطلح، أو بمصطلحات أخرى.

وأذكر مثالاً مما قاله الفقهاء عن هذا الموضوع. يقول الإمام الشيبانى: «المسألة (أى الإشباع) على أربعة أوجه: ففى مقدار ما يسد به رمقه ويتقوى على الطاعة هو مثاب غير معاقب، وفيما زاد على ذلك إلى حد الشبع هو مباح له محاسب على ذلك حسابًا يسيرًا بالعرض، وفى قضاء الشهوات ونيل اللذات من حلال هو مرخص له محاسب على

ذلك مطالب بشكر النعمة وحق الجائعين، وفيما زاد على الشبع فإن الأكل فوق الشبع حرام».

ما قاله الإمام الشيبانى هو من فقه الاستهلاك فى الإسلام، وهو يدخل فى الاقتصاد الإسلامى فى مرحلة الفقه (الاقتصادى)؛ أى فى المرحلة التى نبحث فيها عن الأحكام المنظمة لتصرفات المسلم الاستهلاكية.

هذه الأحكام المنظمة للاستهلاك تنشئ واقعة اقتصادية أو تعكس نفسها فى المتغيرات الاقتصادية. دراسة هذه الوقائع والمتغيرات الاقتصادية التى أنشأها الحكم الفقهى أو تأثرت به تدخل فى المرحلة التى يمكن تسميتها باسم علم الاقتصاد الإسلامى وفى هذه المرحلة تكون اللغة التى نتكلم بها هى اللغة الاقتصادية، نستخدم الأسلوب الرياضى أو نستخدم أسلوب الرسوم البيانية أو نستخدم الفروض للوصول إلى تكوين نظرية اقتصادية.

٢ - **الزكاة:** لها أحكامها الفقهية والتى تعرف بها الأموال التى تخضع للزكاة، وكلمة مال هى المصطلح الذى يستخدمه الفقهاء، كما تعرف بأحكام الزكاة مصارفها، وكلمة مصارف هى المصطلح المستخدم فى الدراسات الفقهية، أما عن الدراسة المالية والاقتصادية للزكاة فيدخل فيها التعرف على وعاء الزكاة. دخل أو ثروة، وتحديد الأنشطة الاقتصادية التى تخضع للزكاة، وكذلك التعرف على الآثار الاقتصادية للزكاة، على الادخار وعلى الاستهلاك وعلى الاستثمار وعلى توزيع الدخل والثروة.

رابعًا: تحديد طبيعة التطور التى يمكن تصورها أو قبولها فى الاقتصاد الإسلامى من القضايا المثارة والتى تتعدد الآراء فيها بل قد تتباين. دون الدخول فى تفصيلات هذه القضية فإن ما ذكرته من وجود مرحلتين فى الاقتصاد الإسلامى يجعلنا نصل إلى رأى فى هذه القضية. إن مرحلة الفقه الاقتصادى لا تخضع لقاعدة التطور الإلغائى الإحلالى، وهذا لا يصادر قدرة الفقه على أن يسع المستجدات بحيث يعطى لها حكمًا، كما لا يصادر قاعدة المرونة التى نتكلم عنها فى فقه المعاملات.

أما مرحلة علم الاقتصاد الإسلامى فبسبب أنها تصور عقلى أو استنباط عقلى لما يمكن أن يترتب على هذا الحكم فى المتغيرات الاقتصادية، وبسبب أن هذا التصور العقلى الاقتصادى يتأثر بالتطور فى الحياة الاقتصادية، وبسبب أن هذا التصور العقلى يتأثر بالمعارف الاقتصادية وتراكمها عند الإنسان، بسبب كل ذلك فإن ما يقال فى هذه

المرحلة يقبل فيه إعمال التطور الإلغائى الإحلالى والارتقائى، وهذا لايصادر ثبات الأحكام الفقهية.

خامسًا: الكتب الممثلة للتراث الاقتصادى الإسلامى تثبت أن الاقتصاد الإسلامى ونظامه المالى يتكونان من مرحلتين هما: مرحلة الفقه (الاقتصادى) ومرحلة علم الاقتصاد. كما وصل إلينا من التراث كتب فى الفقه، وكتب فى (التحليل) الاقتصادى.

سادسًا: التمييز فى الكتابة عن الفقه الاقتصادى، والكتابة عن علم الاقتصاد الإسلامى يقدم إجابة عن اعتراض: إن العلم يبنى من نظريات، وهذه النظريات تتطور وتتغير، فهل يقبل القول ببناء الاقتصاد الإسلامى على نظريات من خصائصها الإلغاء والإحلال؟

إن تحديد علم الاقتصاد الإسلامى بأنه تفسير للواقع الاقتصادى يجعله يقبل الفرض كما يجعله يتأسس على النظريات، والتطور فى هذا لا يخل بثبات الأحكام التى موضوعها الفقه الاقتصادى وكذلك لا يخل بثبات القيم التى يعتبرها الاقتصاد الإسلامى.

أ.د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة:

١ - عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، دار القلم، الطبعة الحادية عشرة، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ١١.

٢ - الإمام محمد بن الحسن الشيبانى (١٣٢هـ - ١٨٩م): الاكتساب فى الرزق المستطاب، نشر وتوزيع عبدالهادى صرصونى، (دمشق)، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، ص ١٠٤.

خصائص السياسة الاقتصادية

محاولة الكشف عن السياسة الاقتصادية فى الإسلام، هى فى نظرنا ضرورية وأساسية، وذلك من عدة أوجه أهمها:

١- الإحاطة الكلية بماهيّة الاقتصاد الإسلامى واستظهار أهم خصائصه.

٢- الوقوف مقدمًا على رأى الإسلام بالنسبة لمختلف المسائل والمشاكل الاقتصادية.

٣- معرفة موقف الإسلام بالنسبة للمذاهب والأنظمة الاقتصادية المختلفة السائدة.

وفى رأينا أنه يمكن رد السياسة الاقتصادية فى الإسلام، إلى ثلاثة خصائص رئيسية هى:

١- الجمع بين الثبات والتطور، أو خاصية المذهب والنظام.

٢- الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة، أو خاصية التوفيق والموازنة بين المصالح المتضاربة.

٣- الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية، أو خاصية الإحساس بالله تعالى ومراقبته فى كل نشاط اقتصادى.

ونعالج كلاً منها فى فرعٍ مستقلٍ فيما يلى:

الجمع بين الثبات والتطور أو خاصة المذهب والنظام :

السياسة الاقتصادية فى الإسلام هى سياسة «إلهية» من حيث أصولها، و «وضعية» من حيث تطبيقها. ومؤدى ذلك أنَّها «سياسة ثابتة، وهى فى نفس الوقت سياسة متطورة».

(أ) فهى سياسة ثابتة: وذلك من حيث أصولها الاقتصادية التى وردت فى نصوص القرآن والسنَّة، مما سبق بيانه. فهى غير قابلة للتغيير أو التبديل، ويخضع لها المسلمون فى كل زمانٍ ومكانٍ، بغض النظر عن أدوات وأشكال الإنتاج السائدة وبغض النظر عن تطور المجتمع من حيث تقدمه أو تخلفه، وهو ما عبرنا عنه باصطلاح (المذهب الاقتصادى الإسلامى).

(ب) وهى سياسة متطورة: وذلك من حيث تفاصيل تطبيق هذه الأصول بما يتلاءم وظروف الزمان والمكان. ومن ثم تتعدد أو تختلف التطبيقات الإسلامية باختلاف المجتمعات، وهو ما عبّرنا عنه باصطلاح (النظام أو النظم الاقتصادية الإسلامية).

ونخلص من الخاصية الأولى للسياسة الاقتصادية الإسلامية إلى ثلاث حقائق رئيسية:

أولاً : الاقتصاد الإسلامى هو اقتصاد «إلهى» من حيث المذهب، و«وضعى» من حيث النظام.

فالأصول الاقتصادية الإسلامية إنما تُستقى من نصوص القرآن والسنَّة. وقد جاءت نصوص القرآن والسنَّة فى المجال الاقتصادى محدودة وعامة، ومن ثم فقد استلزم الاجتهاد فى إعمالها وملاءمة تطبيقها باختلاف ظروف الزمان والمكان.

والأنظمة أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية، وإن كانت «وضعية» باعتبار جهود الأئمة فى استنباطها واستقرائها، إلا أن مرجعها ومصدرها هو الله تعالى، فعمل الباحث فى الاقتصاد الإسلامى، كما سبق أن أسلفنا، هو تطبيقى لا إنشائى، ذلك لأنه لا يُنشئ ولا يثبت حكمًا من عنده، وإنما هو يظهر ويكشف حكم الله فى المسألة المطروحة، وذلك حسب ظنه واعتقاده.

وإنه لمَّا كانت حياة كل مذهب، هى فى تطبيقاته. فقد حث الإسلام على الاجتهاد وكافأ عليه، حتى جعل للمجتهد أجرين إن أصاب وأجرًا إن أخطأ وهو أجر اجتهاده. بل لقد ذهب الإسلام أكثر من ذلك، فاعتبر الاجتهاد هو مصدره الثانى بعد القرآن والسنَّة. ولا شك أنَّ أكبر ضربة وجهها المسلمون أنفسهم إلى الإسلام، هى قفل باب الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجرى، فمنذ ذلك الحين كما سبق أن ألمحنا، توقفت الدراسات الشرعية وتجمدت التطبيقات الإسلامية عند مرحلة تاريخية معينة. ومن ثم كان الادعاء الظالم بأن الاقتصاد الإسلامى، هو اقتصاد بدائى لا يتناسب والقرن العشرين، والعيب مرجعه إلى قصورنا عن الاجتهاد وإعمال المبادئ والأصول الاقتصادية التى وردت بنصوص القرآن والسنَّة بما يتلاءم وظروف كل زمان ومكان.

حقًا قد لا توفق بعض الاجتهادات الشرعية فلا يكون سبيل إبطالها التنديد بقائليها أو تجريحهم، وإنما مقارعتها بالحجة من ذات نصوص القرآن والسنَّة وإظهار فسادها بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستحسان واستصلاح. ويظل المعول عليه دائمًا هو ما تتبناه السلطة الشرعية فى البلاد، وهو ما يتعين أن تتضافر كافة الجهود لتأييده إن كان صحيحًا وتصويبه إن كان فاسدًا.

ثانيًا : المذهب الاقتصادى الإسلامى، صالح لكل زمان ومكان، ولا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة :

فالمذهب الاقتصادى الإسلامى بأصوله وسياسته الإلهية، صالحٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، ولا يعنى ذلك كما تصور البعض أنَّ الاقتصاد الإسلامى يجمد النشاط الاقتصادى عند مرحلة تاريخية معينة، هى المرحلة الاقتصادية البدائية التى ظهر فيها، بحيث لا يصلح لعصر اليوم عصر الفضاء والذرة، كما لا يعنى كما تصور البعض الآخر، أنه يضع قيودًا على العقل تحد من حركته. ذلك كله منتفٍ، متى لاحظنا أمرين أساسيين:

أولهما: أن هذه الأصول أو المبادئ الاقتصادية الإسلامية، قليلة ومحدودة، وجاءت عامة كلية لا تتعرض للتفاصيل. وقد قررها الإسلام كخاتم الأديان لتكون دليل الإنسانية للحركة المتطورة نحو أهدافها. فهى ليست إلا نورًا يستضىء به العقل عند تفكيره، وليست فى النهاية إلا معالم وخطوطًا عريضة تصل بالفرد والمجتمع إلى سعادة الدنيا والآخرة.

ثانيهما: أنَّ هذه الأصول أو المبادئ الاقتصادية الإسلامية، لا تتعلق إلا بالحاجات الأساسية اللازمة لكل فرد أو مجتمع، بغض النظر عن درجة تطوره أو مدى النشاط الاقتصادى أو نوعية أدوات ووسائل الإنتاج.

وعليه فإن المذهب الاقتصادى الإسلامى لا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة أو أشكال بذاتها للإنتاج. وتعتبر هذه النقطة فى نظر بعض الباحثين فى الاقتصاد الإسلامى كالأستاذ المرحوم الدكتور عبد الله العربى وفضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر هى أحد مراكز الاختلاف الرئيسية بين الاقتصاد الإسلامى والاقتصاد الماركسى، «إذ يقرر الاقتصاد الماركسى الصلة الحتمية بين تطور أدوات الإنتاج والحياة الاجتماعية، مدعيًا أنه من المستحيل أن يحتفظ مذهب اقتصادى بوجوده على مر الزمن أو أن يصلح للحياة الإنسانية فى مراحل متعددة، ولقد تحدى الواقع الإسلامى الذى عاشته الإنسانية فى عهدها المجيد منطق الماركسية التاريخى وحساباتها المادية، إذ لم يكن هذا الواقع الانقلابى الذى خلق أمة وأقام حضارة وعدل من سير التاريخ وليد أسلوب جديد فى الإنتاج أو تغير فى أشكاله وقواه».

ثالثًا : النظام الاقتصادى الإسلامى، يختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا يقتصر على صورة تطبيقية معينة:

فليس فى الاقتصاد الإسلامى نظامٌ معينٌ يلتزم به كل مجتمع إسلامى. بل بالعكس ينبغى أن تتعدد التطبيقات الاقتصادية الإسلامية بحسب ظروف كل مجتمع، وذلك فى إطار مبادئ وسياسة الإسلام الاقتصادية.

ومن هنا ندرك خطأ الكثيرين حين ينادون بالعودة إلى النظام الاقتصادى أيام الخلفاء الراشدين. ذلك أنَّ هذا النظام ليس إلا مجرد نموذج لتطبيق إسلامى. حقًا قد يكون التطبيق الاقتصادى الإسلامى فى عهد الخلفاء الراشدين هو تطبيق نموذجى لمبادئ الإسلام وأصوله الاقتصادية، ولكنه تطبيق نموذجى بحسب ظروف ذلك العصر، وأنه بعد أن اتسع النشاط الاقتصادى وتنوعت صوره وتشابكت المصالح المادية وتعقدت الحياة الاجتماعية، قد لا يصلح هذا النموذج ليحكم مجتمعنا المعاصر. وأنَّ الاقتصاديين المسلمين مطالبون دائمًا بإيجاد الصيغة الملائمة لكل مجتمع لإعمال المبادئ والأصول الاقتصادية الإسلامية.

ومن هنا ندرك أيضًا خطأ بعض المجتمعات الإسلامية حين تتصور أن النظام الاقتصادى الذى تتبعه هو - دون غيره - التعبير الحقيقى عن الإسلام. ذلك أن تعدد التطبيقات الاقتصادية هو من لوازم المذهب الاقتصادى الإسلامى، وذلك بسبب اختلاف ظروف كل مجتمع، ويكون الحكم على تطبيق اقتصادى معين بأنه إسلامى أو غير إسلامى مرده مدى الالتزام بأصول الإسلام وسياسته الاقتصادية.

على أنه مهما تعددت النماذج أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية ومهما اتسع الخلاف بينهما، فهو اختلاف فى الفروع والتفاصيل لا فى المبادئ والأصول إذ كلها تستمد من معينٍ واحدٍ، هو نصوص القرآن والسنة. وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه (**اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد**).

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ - فضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر: اقتصادنا.

٢ - الدكتور محمد عبد الله العربى: الاقتصاد الإسلامى، والاقتصاد المعاصر.

٣ - الجامع الصغير للسيوطى.

الدَّيْــــن

الدين فى اللغة : يقال الرجل يدين دينًا من المداينة، ويقال : داينت فلانا إذا عاملته دينًا، وأدنت: أقرضت، وأعطيت دينًا.

ومن أسباب ثبوت الدين:

١- الالتزام بالمال سواء أكان من طرفين (أى بإرادتين) أم من طرف واحد (أى بإرادة واحدة) فمن الأول: البيع، أو القرض، أو الإجارة، أو الإجازة أو الزواج، ومن الثانى : النذر عند الجمهور، والتزام المعروف عند المالكية.

٢- العمل غير المشروع المفضى لثبوت دين الفاعل كالديات والتعويضات والغرامات.

٣- هلاك المال فى يد الحائز له على سبيل الضمان كتلف الشىء المغصوب فى يد غاصبه.

٤- وجود الأمر الذى جعله الشارع سببًا لثبوت حق مالى، مثل حولان الحول على المال لتؤدى زكاته، واحتباس المرأة فى نفقة الزوجية.

٥- فرض الضرائب أو التوظيفات التى يفرضها الإمام على القادرين للوفاء بمصالح الناس العامة فى ظرف محدد وبشروط معينة مثل عدم وجود مال فى الخزينة العامة.

٦- رد ما أخذه من الغير دون وجه حق.

٧- أداء واجب مالى عند الغير بناء على طلبه كالضمان عند الغير فى حق مالى.

٨- القيام بعمل نافع للغير، هو فى نفس الوقت محتاج إليه لمصلحته الشخصية، كمن أعار غيره عينًا فرهنها المستعير وعجز عن فك رهنها فإذا ملك المعير رهنًا رجع بما أنفق عن المستعير.

٩- الفعل المشروع حالة الضرورة إذا ترتب عليه إتلاف مال للغير، كمن أكل طعام غيره مضطرًا دون إذن لدفع الهلاك عن نفسه فإن ثمن هذا الطعام يصبح دينًا فى ذمته.

ويتنوع الدين إلى أنواع كثيرة حسب اعتبارات مختلفة.

فهو بحسب التعليق إما مطلق وهو ما يتعلق بالذمة، وإما أن يتعلق بعين مالية وثيقة لدين ويسمى موثقًا.

وقد يتنوع حسب القوة والضعف إلى دين الصحة وهو القوى، ودين المرض وهو الدين الضعيف. ودين الصحة هو الذى شغلت به ذمة المدين وهو صحيح معافى، بينما دين المرض هو ما شغلت به ذمة المدين وهو مريض يشرف على الموت. والدين القوى مقدم على غيره عند تزاحم الديون، وعدم اتساع التركة أو الثروة على سداد الجميع فيقدم دين الصحة على دين المرض.

وينقسم باعتبار الدائن إلى دين العباد ودين اللّه، ودين العباد هى الديون التى لها مطالب من الناس (غالبًا) مثل القروض وأثمان البيع المؤجلة، وديون اللّه مثل الزكاة والكفارات والنذور ونحو ذلك. ومنه الحال والمؤجل، والمراد بالحال الدين الذى يجب أداؤه عند طلب الدائن، والمؤجل هو الذى لا يجب أداؤه قبل حلول الأجل.

والهدف من توثيق الدين تقوية جانب الدائن خشية إنكار المدين أو مماطلته، ويكون التوثيق بوسائل متعددة منها الكتابة والشهادة والرهن والضمان، وقد أشار القرآن الكريم إلى أهم هذه الوسائل فى آيتين متتاليتين فى القرآن الكريم. قال اللّه تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه**﴾ [البقرة ٢٨٢] وقال تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة**﴾ [البقرة ٢٨٣].

وينقضى الدين فى الفقه الإسلامى بوسائل متعددة على النحو الآتى:

١- الأداء، بمعنى تسديد الدين من جانب المدين أو وكيله إلى الدائن أو وكيله.

٢- الإبراء، بمعنى التنازل عن الدين من جانب الدائن.

٣- المقاصة، بأن يكون لكل من الدائن والمدين مال عند الآخر وعليه مال كذلك فتحدث المقاصة بأن يخصم الدين الأصغر من الأكثر، والفارق يكون دينًا على صاحبه، فالجزء الذى أسقط سببه المقاصة.

٤- اتحاد الذمة كأن يرث المدين الدائن، وكان مما ورثه هذا الدين فتتحد بذلك ذمة الدائن والمدين.

٥- انفساخ سبب الوجوب، كأن يكون الدين ثمن بيع بالأجل، ثم يفسخ عقد البيع فيسقط الدين لسقوط سببه.

٦- الحوالة، وذلك إذا قبل المحال ورضى المحال عليه، ففى هذه الحالة تبرأ ذمة المحيل ويسقط عنه الدين لانتقاله إلى ذمة المحال عليه.

٧- موت المدين مفلسًا عند الحنفية، وخالفهم جمهور الفقهاء حيث رأوا أن الدين ينتقل على أوليائه، ورأى الجمهور هو الأصح؛ لورود الأحاديث بذلك.

وإذا ثبت حق الله عز وجل فى الذمة كان دينًا يجب قضاؤه، لقوله ﷺ للرجل الذى سأله أن يحج عن أبيه لأنه لا يثبت على الراحلة قال: نعم.

وأسباب ثبوت حقوق الله فى الذمة كثيرة منها: خروج وقت الأداء إذا كان لهذا الحق وقت محدد كالصلاة والصوم، وكذلك ما فرضه العبد على نفسه كالنذر وإتلاف مال الزكاة بعد وجوبها أو التصرف فيها، ومنها العجز عن الأداء عند الوجوب مثل كفارة الجماع فى نهار رمضان، والنذور المطلقة أى التى لم تعلق على شرط أو تقيد بوقت، بل مضافة إلى وقت مبهم مثل لله على صوم شهر.

وبالنسبة لتعلق حق الله بتركة الميت فإن هذا الحق يصبح دينًا فى تركة الميت عند الشافعية والحنابلة، ولا يعتبر كذلك عند الحنفية، ولا يدخل ضمن الديون التى تخصم من التركة عند المالكية إلا بالوصية.

ويسقط حق الله ـ عز وجل ـ المستقر فى الذمة دينًا بالقضاء، والحرج، والإغماء المستمر، والمرض المعجز المستمر، وتسقط العبادات المالية بالموت.

أ.د. أحمد يوسف شاهين

مراجع للاستزادة:

١ - المصباح المنير، مادة دين.
٢ - القاموس الفقهى.
٣ - فتح العلى المالك للشيخ عليش.
٤ - الموسوعة الفقهية الكويتية جـ٢١.
٥ - الجامع لأحكام القرآن الكريم (القرطبى).
٦ - بدائع الصنائع للكاسانى.
٧ - الفروق للقرافى.
٨ - مغنى المحتاج فى الفقه الشافعى.
٩ - المجموع شرح المهذب للنووى.
١٠ - المغنى لابن قدامة.

ديوان الخراج

يعد ديوان الخراج من أهم دواوين الدولة الإسلامية لتعلقه بالشئون المالية التى هى بمثابة عصب الحكم وأساس الاستقرار، ومن هنا أثر عن رجال الحكم فى الإسلام قولهم: (الملك لا يصلح إلا بالرجال، والرجال لا يقيمها إلا الأموال) وقولهم: (الخراج عماد الملوك... وأسرع الأمر فى خراب البلاد تعطيل الأرضين، وهلاك وانكسار الخراج مثل الجور).

ومن هنا جاء قول ابن خلدون فى شأن أهمية هذا الديوان وما يقوم به: (اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك وهى القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة فى الداخل والخارج) ويتفرع عن هذا الديوان عدة إدارات أو مجالس بتعبير القدماء أشهرها :

١ - مجلس الإنشاء والتحرير : ويتولى تحرير الكتب التى تصدر عن ديوان الخراج.

٢ - مجلس الحساب : ويقوم بتقدير وتصنيف الأموال التى ترد إلى الديوان، سواء كانت نقدية أو عينية مع إعداد بيان بمواقع صرفها.

أيضًا من مهام الديوان ذكر حدود كل بلد ونواحيه، كما يرصد فيه كيفية افتتاح البلدان عنوة أم صلحًا، وما استقر عليه حكم أرضه من عشر أو خراج، كما يبين فيه مقدار الخارج من كل أرض، ويُسَجَّل فيه أيضا أسماء أهل الذمة فى كل بلد وما استقر عليه فى عقد الجزية.

ومن أهم وظائف الديوان: الإشراف على الرى والحفاظ على وسائله، والنظر فى السدود وما شاكلها، وكان فى الديوان مراقبون يراقبون السدود والضفاف من أجل ضمان سلامتها وصلاحيتها باستمرار.

ويضم الديوان عددا من الفروع تعرف باسم المجالس، فهناك مجلس الحساب ومجلس الجيش، وغيرهما من المجالس.

أما من يتولى الإشراف على هذا الديوان ورئاسته فيُشْتَرَط فيه عددٌ من الشروط نظرا لأهميته، حتى أنه قيل فيه (من صلح أن يتولى ديوان الخراج صلح للوزارة).

فيجب أن يتوفر فى متولى الخراج الصفات التالية :

١ - معرفة النواحى الحسابية والمالية، فضلا عن علم المساحة.

٢ - الخبرة بأمور الرى من حفر القنوات وإقامة السدود.

٣ - المعرفة بالأحكام الشرعية المتعلقة بعمله من حقوق بيت المال، وتاريخ فتح البلدان ما كان صلحا منها وما كان عنوة، وغير ذلك من صفات.

والخراج: ضريبة تفرض على الأرض والعقارات بمقدار معين من الحاصلات الزراعية أو نقدًا، وكانت تتفاوت هذه الضريبة كثرة وقلة بحسب وسائل الرى والمزارعة فى الأراضى الزراعية والمملوكة لغير المسلمين.

وذلك تحقيقًا للمساواة فإن الأراضى المملوكة للمسلمين تخضع لضريبة أخرى قد تكون مماثلة للأولى، وهى ما يطلق عليها الأرض العشرية؛ أى الأرض التى أسلم أهلها وهم عليها دون قتال.

واستمر ذلك حتى أيام المهدى، الذى استبدل ذلك بنظام المقاسمة على الحقول، أى أخذ نسبة معينة من المحاصيل الزراعية على حسب الطريقة التى يسقى بها الزرع، وقد وضعت العديد من الدراسات الفقهية التى تعالج نظام الخراج، ومن أهمها :

١ - كتاب الخراج لأبى يوسف، وقد وضعه للرشيد.

٢ - الأموال لأبى عبيد.

٣ - الأموال لابن زنجويه.

وبجانب الخراج كانت هناك **الجزية**؛ وكان ديوان الخراج يقوم باستيفاء هذه الضريبة من غير المسلمين تحقيقًا للمساواة الاقتصادية بين المسلمين الذين يدفعون الزكاة وغيرهم، من دافعى الجِّزية.

أيضا كانت هناك **عشور التجارة**؛ وهى النسبة المفروضة على الأموال التجارية الواردة إلى الأراضى الإسلامية، وأول من أحدث هذه الضريبة عمر - رضى الله عنه - فقد كتب إليه أبو موسى الأشعرى (أن تجارًا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب فيأخذون منهم العشر) فكتب إليه عمر «خذ أنت منهم ما يأخذون من تجار المسلمين» وللإمام أن يزيد وأن ينقص، بل وله الترك كل ذلك بحسب المصلحة العامة. وهذه العشور تقترب من الضرائب الجمركية فى عصرنا.

وديوان الخراج هذا من الدواوين القديمة لدى الأمم السابقة وقد بقيت فى الإسلام بلغاتها المحلية حتى بدأت حركة التعريب فى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، بداية من عام ٨١ هـ.

أ. رجب عبد المنصف

مراجع للاستزادة:

١ - الخراج لأبى يوسف.

الرهـــــن

الرهن فى اللغة يعنى الثبات والدوام نقول : رهن الشىء يرهن رهونًا ثبت، ويتعدى بالهمزة: أرهنته وهى لغة قليلة.

وشرعًا : المال الذى يجعل وثيقة بالدين ليستوفى منه ثمنه، إن تعذر استيفاؤه ممن هو عليه وحكمه الجواز.

ودليل مشروعيته الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب: قوله تعالى : ﴿ **وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبًا فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى اؤتمن أمانته وليتق الله ربه** ﴾ [البقرة ٢٨٣]. والمعنى فارهنوا واقبضوا. والأمر فيه للجواز لأنه قال: ﴿ **فإن أمن بعضكم بعضًا فليؤد الذى اؤتمن أمانته** ﴾ والتقييد فيه بالسفر خرج مخرج الغالب، ولأن السفر مظنة عدم وجود الكاتب الذى يكتب وثيقة الدين فيغنى عنه الرهن.

ومن السنة: أن النبى ﷺ رهن درعه عند يهودى على طعام لأهله..

وأما الإجماع: فقد حكاه ابن المنذر قائلاً : وأجمعوا على أن الرهن فى السفر والحضر وانفرد مجاهد فقال : لا يجوز فى الحضر.

وحكمة مشروعيته: تيسير المعاملات بين الناس، ورفع الحرج عنهم، فقد يحتاج الإنسان إلى الاستدانة لقضاء مصلحة من مصالحه، ولا يوجد من يعرفه أو يثق فيه، أو لا يجد الكاتب الذى يوثق هذه المداينة بالكتابة فكانت الحاجة إلى الرهن الذى يعطى الدائن الثقة بأن يستوفى دينه إذا لم يسدده المدين من الرهن.

وأركان عقد الرهن أربعة :

الركن الأول : العاقدان (الراهن والمرتهن) أى المدين والدائن، ويشترط فى كل منهما أن يكون متمتعًا بأهلية التصرفات المالية بالبلوغ والعقل والرشد، كما يشترط فى المرتهن خصوصًا أن يكون أهلاً للتبرعات المالية لأن الرهن نوع من التبرع بالمنفعة أى الانتفاع بالمال فى مدة الرهن (الفترة بين الاستدانة والوفاء).

الركن الثانى : الصيغة التى يتم بها العقد

والرهن يتم بأية وسيلة تنبئ عن رضا المتعاقدين وتفصح عنه، ولما كان الرضا أمرًا خفيًا فقد أقام الشرع علامة تدل عليه وهى الإيجاب والقبول.

الركن الثالث : المرهون به وهو الدين ويشترط فيه أن يكون دينًا لازمًا أو فى طريقه إلى اللزوم، مثل ثمن المبيع والقرض والغرامة والمهر بعد الدخول، أما لو كان غير لازم كنفقة الزوجة الشهر القادم أو المكافأة على عمل قبل إتمامه فلا يجوز.

الركن الرابع : المرهون وهو العين التى تجعل وثيقة بالدين، وقد اشترط الفقهاء فيها بالاتفاق أن تكون متقومة، أى شىء له قيمة مالية يمكن أخذ الدين منها أو من ثمنها.

وقد منع الحنفية انتفاع الراهن أو المرتهن بالعين المرهونة إلا بإذن الطرف الآخر. ورأى المالكية أن منفعة المرهون للراهن لأنه صاحبه ولا يجوز انتفاع المرتهن، وينوب المرتهن عن الراهن فى تحصيل هذه المصلحة، وأجازوا للمرتهن الانتفاع بالمرهون إذا اشترط ذلك فى صلب العقد، ولم يكن الدين بسبب القرض فإن كان عن قرض فهو ربا، لأنه قرض جر نفعًا. ورأى الشافعية أن منفعة المرهون للراهن لأنه صاحبه، ولكن يشترط أن ينتفع به انتفاعًا لا يضر به، ولا ينقص قيمته. وفرق الحنابلة بين المركوب والمحلوب وغيرهما فأجازوا للمرتهن الانتفاع بالمرهون المركوب والمحلوب مقابل الإنفاق عليه، والمحافظة على حياته.

وقد ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن يد المرتهن على المرهون يد أمانة، بمعنى أنه لا يضمن عند هلاكها إلا إذا فرط أو قصر، وذهب الحنفية إلى أن يد المرتهن على المرهون يد ضمان، فإذا أهلكت الوثيقة ضمن ثمنها، فإن نقصت عن الدين طالب بالفارق وإن زادت خصم الدين، وأن الزائد من ثمنها كالعقارات والحيوانات لا يضمن إلا إن ثبت تفريطه، وأما المال الباطن الذى يمكن إخفاؤه كالنقود والمجوهرات فإنه يضمن إلا إذا ثبت تقصيره أو تفريطه.

ويبطل الرهن بعدة أمور هى هلاك الرهن أو تلفه بسبب خارجى كموت الحيوان المرهون بمرض. أو تلف المال المرهون بفعل لا يضمن مثل العدو المحارب، أو الصغير غير المميز كما يبطله فسخ المرتهن لأن هذا حقه، وكذلك بالبراءة من الدين بأداء أو إبراء ويتصرف الراهن فى المرهون بما يزيل الملك إذا كان بإذن المرتهن أو بيع، وكذلك يبطله المدين المرهون عند غير المرتهن بإذنه، كل هذه الأمور وما يشبهها تبطل الرهن لأنه يصبح إزاءها بلا جدوى.

ويجب بيع المرهون عند حلول الأجل

ومطالبة المرتهن بفك الرهن وعجز الراهن عن ذلك، والذى يقوم بالبيع هو الراهن بإذن المرتهن فإن امتنع باعه عليه القاضى عند الجمهور. ورأى الحنفية أن القاضى لا يبيعه عليه لأن هذا حجر على الإنسان فيما يملك، إنما يحبسه لمماطلته حتى يبيع ويسدد ما عليه من دين.

أ.د. أحمد يوسف شاهين

مراجع للاستزادة:

١ - المصباح المنير مادة رهن.
٢ - القاموس الفقهى.
٣ - أحكام القرآن لابن العربى.
٤ - صحيح البخارى كتاب الرهون فى الحضر.
٥ - الإجماع لابن المنذر.
٦ - بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع. للكاسانى.
٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لابن رشد.
٨ - مغنى المحتاج لمعرفة ألفاظ المنهاج.
٩ - الروض المربع. للبهوتى.

الزكــــاة

لعل من أهم مـاجـاء به الإسـلام فى المجال الاقتصادى مبدأ الضمان الاجتماعى، بمعنى التزام الدولة بتأمين المستوى اللائق لمعيشة كل فـرد داخل المجتـمع الإسـلامى أيًا كـانت جنسيته أو ديانته، وذلك متى عجـز أن يوفر لنفسـه هذا المستوى اللائق لسبب خارج عن إرادته، كـمرض أو عجـز أو شيخوخة، مما عبـر عنه رجـال الفـقـه الإسـلامى القـدامى بمصطلح «حـد الكفـاية» تمييزًا له عن «حـد الكفاف» الذى هو المستوى الأدنى للمعيشة.

فضمان حـد الكفاية بموجب الإسـلام ليس حق الفرد فقط كإنسان أو مخلوق كرمه الله، أيًا كانت قبيلته أو عقيدته، وإنما هو إساساً حق الله الذى يعلو فـوق كل الحـقـوق، بل هو صـميم الإسـلام وجـوهـر الدين لقـوله تعـالى ﴿ **أرأيت الذى يكذب بالدين** ﴾ [المـاعـون ١] فلم يقل الذى لايصلى أو يصـوم، وإنما قـال ﴿ **فـذلك الذى يدع اليـتيم * ولايحض على طعام المسكين** ﴾ [المـاعون ٢-٣].

لم يكتف الإسـلام بمجـرد الدعـوة إلى ضمان حد الكفاية، أى المستوى اللائق لمعيشة كل فـرد، هذا المستوى الذى يختلف بـاختـلاف الأزمنة والأمكنـة، بل والأشـخـاص، وإنما أنشـأ له مؤسـسـة الزكاة التى هـى بالتعبيـر الحـديث مؤسسـة الضمـان الاجتماعى فى الإسـلام، إذ لهـا كيـان مستقل عن خـزانـة الدولة بمواردهـا ومستحقيها، بل والعاملين بهـا، وكانت تتمثل بفرع مستقل فى بيت مال المسلمين.

فـالزكاة أحـد عناصـر التكافل الاجـتـمـاعى فى المجـتـمع المسلم لنشـر الصـلاح والتـقـوى والتطهير والنماء لأموال المسلمين. قال تعالى ﴿ **خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها** ﴾ [التوبة ١٠٣].

وإذا أُطلِقت الزكـاة فـإنما يراد منهـا زكـاة الأمـوال التى فُـرِضت فـى السَّنة الثـانيـة من الهـجـرة على مَن ملك نصـابًا وحـال عليـه الحـول، فى زكـاة المواشـى، والنقـود، وعـروض التـجـارة، وبُدُوّ الصـلاح فى الثـمـار والحبـوب وذوات الزيوت.

وتجب الزكـاة على المسلم البـالغ العـاقل المالك للنصـاب مع خلو المال من الدَّين عند الحنفية؛ لأنها من العبادات، والعبادات منوطة

بالتكليف، بينما لا يشترط الجمهور البلوغ والعقل، بل تجب فى مال الصبى والمجنون ويخرجها عنهما وليهما، لأنها حق واجب فى الأموال لا يشترط فى مالكها التكليف.

كما أن الخلو من الدَّين عند الجمهور إنما يُراعى فى زكاة النقدين وعروض التجارة فى الجملة، أما الحرث والمواشى فلا يُراعى فيها ذلك.

وتجب فى النقود التى يتعامل بها أو ما يقوم مقامها من أوراق البنكنوت إذا مَلك المسلم منها ما يعادل عشرين دينارًا شرعيًا، وهو ما يوازى الآن خمسة وثمانين جرامًا ذهبًا، ومن الفضة مائتا درهم شرعى، وهو ما يوازى الآن خمسمائة وخمسة وتسعين جرامًا من الفضة.

والزكاة عن النقدين؛ إنما يراعى فيها سعر صرف يومها، والقدر الواجب فى ذلك هو رُبع العُشْر، حيث يجب فى الألف خمسة وعشرون جنيهًا، وقد تضمن ذلك الحديث الشريف (.. **فإذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم، وليس عليك شىء، وحتى تكون لك عشرون دينارًا وحال عليها الحول، ففيها نصف دينار، فما زاد فبحساب ذلك ..**) (أخرجه أبو داود).

وعن المواشى؛ يجب فى أربعين من الغنم شاة، وفى مائة وواحد وعشرين شاتان، وتجب فى خمس من الإبل شاة، وفى عشر شاتان، وفى خمس عشرة ثلاثة شياه، وفى عشرين أربعة شياه، وفى خمس وعشرين بنت مخاض ... وفى البقر والجاموس؛ فى كل ثلاثين تبيع، وفى كل أربعين مُسِنَة، ويُراعى فى نصاب المواشى التدرج فى الارتفاع فى القدر المخرج بارتفاع الأعداد المملوكة، وتُعْرَف تفاصيلها من كتب الفروع.

وعن الحبوب والثمار؛ يجب فيها العُشْر إن سُقِيَت بدون تكلفة، ونصف العُشْر إذا كانت بتكلفة وذلك إذا حصل نصاب منها، وقدره خمسة أوْسُق، والوَسْق ستون صاعًا، وقدره بالكيل المصرى الحالى خمسون كيلة.

وعن البقول والخضروات؛ فيوجب فيها الزكاة: الإمام أبو حنيفة، بينما الجمهور لا يوجب فيها الزكاة، وكذلك الحُلِى الذى تتحلّى به المرأة، فبعض العلماء يوجب فيه الزكاة، بينما يذهب فريق آخر إلى عدم وجوب الزكاة فيه؛ لأنه ليس بمكنوز ولا نامٍ.

وعن عروض التجارة؛ فتجب فيها الزكاة إذا مرّ عليه حَوْل منذ ملك أصله وكان فيه النصاب، والواجب فيه رُبْع العُشْر، وعروض التجارة تشمل المال المتحرك فى المحلات التجارية والمصانع، كما تشمل قيمة أسهم

الشركات بمختلف أنواعها، وكل مال يتاجر فيه، بمرور الحول وملك النصاب.

وعن الركاز؛ فيجب فيه الخُمْس، وهو يشمل المعدن عند الحنفية، بينما الجمهور يوجبون فيه الخُمْس، وأما المعادن المستخرجة من الأرض بمختلف أنواعها ففيها عندهم رُبع العُشْر لما يبذل فيها من تكلفة.

وقد تحددت مصارف الزكاة بقوله تعالى: **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليمٌ حكيم﴾** [التوبة ٦٠]. وذلك تحقيقًا لمبدأ التكافل الاجتماعى بين المسلمين حيث يلزم الأغنياء بسدٌ حاجة الفقراء فى المجتمع المسلم.

أما زكاة الفطر فتجب بغروب الشمس من آخر يوم من رمضان،أو طلوع الفجر من أول يوم من شوال على من كان عنده قوت يومه لحديث ابن عمر مرفوعًا (فرض رسول الله ﷺ **زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعًا من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدّى قبل خروج الناس إلى الصلاة**) (رواه مسلم).

أ. د. أحمد على طه ريان

مراجع للاستزادة:

١ ـ الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى.

٢ ـ مغنى المحتاج للعلامة محمد الخطيب الشربينى.

٣ ـ المغنى لموفق الدين ابن قدامة المقدسى ٢/٣ـ٨١ المطبعة اليوسفية بمصر.

٤ ـ الهداية لأبى الحسن على بن أبى بكر بن عبد الجليل المرغينانى.

الشركة

الشركة فى اللغة الخلطة بين اثنين فأكثر، أو اختلاط النصيبين فصاعدًا، بحيث لا يتميز، ثم أطلق اسم الشركة على العقد وإن لم يوجد اختلاط النصيبين.

وشرعًا: جاء فى مجلة الأحكام العدلية: هى اختصاص ما فوق الواحد بشىء، وامتيازهم به، لكن تستعمل عرفًا واصطلاحًا فى معنى عقد الشركة الذى هو سبب لهذا الاختصاص.

والشركة إجمالاً نوعان: شركة الملك، وشركة العقد، وشركة الملك نوعان: شركة الدين، وشركة غير الدين.

وشركة الملك هى أن يختص اثنان فصاعدًا بشىء واحد، فإن كان الشىء الذى يختصان به دينًا عليهما فى شركة الدين كأن يكون على شخص مبلغ من المال لشركة معينة، وإن كان غير دين كالشركة الحاصلة على العين كبيت أو أرض، أو حق كمسيل الماء، أو الطريق الموصل إلى الدور، أو المنفعة كسكنى شقة، أو ركوب سيارة أو نحو ذلك.

ولشركة الدين أحكام مترتبة عليها أهمها: أن كل شريك بالنسبة للآخر أجنبى لا يصح أن يتصرف إلا بملكه هو فقط، ولايتصرف فى المال المشترك عند حضور شريكه فيه إلا بإذنه ولو عرفًا، وفى حالة غيابه ينتفع بالملك المشترك انتفاعًا لا يضر به، وإن احتاج الملك المشترك إلى نفقة فهى على الشريكين أو الشركاء، فإن امتنع كان مضاربًا، وإن اتفق أحدهما على العين المشتركة دون إذن شريكه فهو متبرع بما أنفق، وإن أنفق بإذنه فعليه نصيبه.

والنوع الثانى من الشركة هو شركة العقد، ومعناها عقد بين اثنين أو أكثر فى الأصل والربح. وهذا النوع هو الذى يهمنا، وهو الذى ينصرف إليه الذهن عند الكلام عن الشركة أو الشركات.

وشركة العقد تكون فى الأموال، والأعمال، والوجوه وهى جائزة شرعًا.

ودليل مشروعيتها :

١ - الكتاب: قال الله تعالى: ﴿ **وإن كثيراً من الخلطاء ليبغى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات** ﴾ [ص ٢٤].

٢ - ومن السنة حديث السائب بن أبى السائب أنه كان شريك النبى ﷺ فى أول الإسلام فى التجارة، فلما كان يوم فتح مكة. قال النبى ﷺ: «مرحبا بأخى وشريكى» أخرجه الحاكم فى المستدرك وصححه، ووافقه الذهبى.

٣ - والإجماع: فقد كان الناس، ومازالوا يتعاملون بها فى كل مكان فى العالم، ولم ينكر أصل مشروعية الشركة أحد لا قديمًا ولا حديثًا.

والشركة بهذا الوصف الذى ذكرناه طريق هام من طرق استثمار المال وتنميته تمس الحاجة إليه خصوصًا فى عصرنا الحاضر الذى أصبحت الشركات العملاقة عابرة القارات، ومتعددة الجنسيات تعمل لتحقيق مصالح الناس، فى وقت أصبح العالم فيه قرية صغيرة واحدة.

وليس فى الشركة فى الأصل ما يتنافى مع مبادئ الشرع، لأنها فى الواقع لا تخرج عن كونها توكيلاً من الشركاء بعضهم لبعض للنظر فى المال المشاع ملكيته بينهم، وإن كانت قد تتضمن توكيلاً فى بعض الأمور المجهولة، فإن ذلك يتسامح معه لمجيئه تبعًا لا أصلاً.

والفقهاء جميعًا متفقون على مشروعية شركة الأموال. واتفق الحنفية والحنابلة على مشروعية شركة الأعمال والوجوه وخالفهم المالكية والشافعية.

وشركة الأعمال أن يشترك اثنان فأكثر من أصحاب الحرف المختلفة كالخياط، والصباغ، والكواء فى الأعمال، ويكون الدخل بينهم.

وأما شركة الوجوه فتقوم على أساس الضمان، بأن يشترك اثنان فأكثر على أن يشتروا بالنسيئة، ويبيعوا، ويسددوا ما عليهم والربح بينهم، وسميت بذلك لأنها مبنية على أساس الوجاهة، بمعنى أنها تقوم على أساس ثقة الناس فى أصحابها، وقد تسمى شركة المفاليس، والراجح جوازها لحاجة الناس إليها، وحتى تقوم على أساس توكيل كل من أطراف الشركة للأطراف الأخرى فى التصرف نيابة عنه.

وشروط صحة شركة العقد :

١ - قابلية الوكالة، بمعنى أن يكون كل شريك أهلاً لأن يكون وكيلاً وموكلاً فى نفس الوقت.

٢ - أن يكون توزيع الربح معلومًا بطريقة نسبية، دون تحديد لمبلغ معين.

٣ - أن يكون رأس مال الشركة عينًا لا دينًا عند من رفض شركة الوجوه.

٤ - وإذا كانت الشركة فى الأعمال عند من أجازها اشترط أن يكون محلها عملاً مما

يمكن الاستئجار عليه شرعًا. كالأمور غير الواجبة بل المباحة ذات النفع الجائز شرعًا.

ومن الآثار المترتبة على شركة العقد:

١ - الاشتراك فى الأصل والربح.

٢ - الجواز إلا عند المالكية الذين لم يجيزوا نسخها إلا إذا تحول المال إلى نقد.

٣ - يد الشريك يد أمانة لا يضمن إلا بالتفريط.

٤ - وجود سبب استحقاق الربح وهو المال، أو العمل، أو الضمان.

وأسباب انتهاء الشركة :

١ - فسخ العقد من جانب أحد الشريكين.

٢ - فقد الشركة لأهلية التصرف.

٣ - موت الشريك.

(هيئة التحرير)

مراجع للاستزادة :

١ - القاموس الفقهى.

٢ - مجلة الأحكام العدلية.

٣ - حاشية ابن عابدين.

٤ - الإجماع لابن المنذر.

٥ - الموسوعة الفقهية الكويتية.

٦ - ومن كتب الفقه بدائع الصنائع، وحاشية الخرشى على خليل، ومغنى المحتاج، والمغنى لابن قدامة.

٧ - فتح القدير لابن الهمام، والخرشى على خليل، ومغنى المحتاج، والمغنى لابن قدامة.

٨ - بدائع الصنائع، ومغنى المحتاج، والمغنى لابن قدامة.

الصيرفة

الصيرفة هى وظيفة من وظائف كُتَّاب الأموال فى الدول الإسلامية.

والصرَّاف والصرِّيف والصيْرفى هو الذى كان يتولى قبض الأموال وصرفها ونقدها، والجمع صيارف وصيارفة، وقد يجمع شخص واحد مهمة الصيرفى والجابى.

ونظرًا لأهمية وظيفة الصيرفة أُلفت كتب لإرشاد الصيارفة، منها:

كتاب «المختار فى كشف الأسرار» للجويرى : وقد تناول هذا الكتاب كشف أسرار الغش والتدليس فى الصناعات، وعنى بصفة خاصة بأعمال الصيارف.

كتاب «الباهر فى الحيل والشعبذة» لأحمد ابن عبدالملك الأندلسى : واهتم الكتاب بتنبيه الصيارفة إلى تجنب التصرفات المخالفة للشرع، فحذّرهم السبكى مثلاً من خلط أموال الناس بعضها ببعض، وعدم بيع النقدين بالآخر نسيئة، بل نقدًا، وذكرهم أيضًا بأن من حق الصيرفى معرفة عقد الصرف، وألزم بضمان ما يتلف فى يده من النقد للغير. ومن الأمور التى لفت السبكى نظر الصيرفى إليها أنه إذا سلم صبى درهمًا إلى صيرفى لينقده لم يحل للصيرفى رده إليه، وإنما يرده إلى وليه.

ومن الملاحظ أن كثيرين من اليهود والنصارى مارسوا الصيرفة فى مصر فى العصر الإسلامى، وأثروا منها ثراء كبيرًا، وحصلوا عن طريقها على كثير من النفوذ.

وحدد ديوان الإنشاء فى عصر المماليك ألقاب الصيارف من اليهود والنصارى، وذكر أنها تصدر «بالشيخ» كما كانوا يتخذون ألقابًا مضافة إلى الدولة مثل ولى الدولة وشمس الدولة، وربما قيل: الشيخ الشمسى للتفخيم.

وكان الصيرفى إذا أسلم أضيف لقبه إلى الدين بدلاً من الدولة، فيقال مثلاً شمس الدين، وإذا كان لقبه لا يناسب الإضافة إلى الدين نعت بلقب قريب، مثلاً الشيخ السعيد، قد يقال له سعد الدين.

هذا .. واشتهر بعض الأعلام بلقب الصيرفى مما يرجح اشتغالهم بهذه الوظيفة، أو انتسابهم إلى من اشتغل بها، ومن أمثلة هؤلاء: الصيرفى على بن بندار الصوفى والصيرفى عمرو بن عدى، والشيخ أبو القاسم على بن منجب الصيرفى الكاتب،

مؤلف كتاب «**قانون ديوان الرسائل**» وشهرته ابن الصيرفى، وقد ورد اسمه بمسجد مهدم بقرية الحصن.

وقد وصلتنا بعض شواهد قبور تشتمل على أسماء مصحوبة بهذه الوظيفة، منها:

شاهد رخام من ترابانى مؤرخ ربيع الأول سنة ٤٧٤هـ باسم سيدة الأهل بنت عبدالعزيز الصيرفى من أهل مازر.

شاهد حجر جيرى مؤرخ آخر رجب سنة ٥٨٣هـ من جبانة باب الشاغور بدمشق باسم الحاج أبو المكارم بن جامع بن على الصيرفى.

هذا ويطلق حاليًا فى مصر وغيرها من البلاد العربية على شركات تغيير العملات أو استبدالها: شركات الصرافة.

هيئة التحرير

مراجع للاستزادة:

١. الفنون الإسلامية والوظائف، أ. د/ حسن باشا القاهرة ١٩٦٦م.
٢. النظم الإسلامية، د/ حسن إبراهيم حسن، القاهرة ١٩٣٩م.
٣. قانون ديوان الرسائل، ابن الصيرفى، مصر ١٩٠٥م.
٤. قوانين الدواوين، ابن مماتى، القاهرة ١٩٤٢م.
٥. معيد النعم ومبيد النقم السبكى.
٦. صبح الأعشى فى صناعة الإنشا، القلقشندى.

الضمـان الاجتماعـى

لعلَّ من أهم ما جاء به الإسلام فى المجال الاقتصادى مبدأ الضمان الاجتماعى بمعنى كفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد، وهو ما عبر عنه رجال الفقه الإسلامى القدامى باصطلاح حد الكفاية Minimum d. Al Sance تمييزًا له عن حد الكفاف Minimum Vital. بمعنى أنَّ لكل فردٍ وجد فى مجتمع إسلامى احتياجات ضرورية للمعيشة تختلف باختلاف الزمان والمكان، فإن لم تسعفه ظروفه الخاصة كمرض أو شيخوخة أو تعطل عن العمل عن تحقيق هذا المستوى اللائق، تكفل له بذلك بيت المال أى خزانة الدولة، وذلك أيًا كانت جنسية هذا الفرد وأيًا كانت ديانته. وكلنا يعرف قصة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع الشيخ الضرير اليهودى حيث ثبت له عجزه وحاجته فقرر له راتبًا مستمرًا من بيت المال وذلك إعمالاً لقوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين** ....﴾ [التوبة ٦٠]، وقوله تعالى: ﴿**وفى أموالهم حق للسائل والمحروم**﴾ [الذاريات ١٩]، وقول الرسول ﷺ: «**من ترك دينًا أو ضياعًا** - أى أولادًا ضائعين لا مال لهم - **فإلىَّ وعلىَّ**»، وفى رواية أخرى «**من ترك كلاً فليأتنى فأنا مولاه**» أى من ترك ذريةً ضعيفةً فليأتنى بصفتى رئيس الدولة فأنا مسؤول عنه كفيلٌ به.

وجديرٌ بالبيان أن حد الكفاية يختلف باختلاف البلاد بحسب ظروف كل مجتمع، فهو فى مصر غيره فى السعودية، وهو فى بلد أفريقى غيره فى بلد أوروبى .. إلخ. كما أنه يختلف باختلاف الزمان، فهو فى ارتفاع مستمر بحسب تطور الزمن وتحول الكثير من الحاجيات بل والكماليات إلى ضروريات لا غنى عنها، ومن ثم فإن حد الكفاية فى مصر أو السعودية أو أوروبا اليوم خلاف حد الكفاية بالأمس. ويعتبر حد الكفاية بمثابة الحد الأدنى الذى تكفله الدولة للمواطن، إذا عجز بسبب خارج عن إرادته عن تحقيقه لنفسه. وفى اعتقادنا أن معيار الحكم فى الاقتصاد الإسلامى على أى بلد، ليس هو بمقدار ما يملكه من ثروة مادية أو بشرية، ولا هو بمقدار ما يخص كل فرد من الدخل

القومى، وإنما هو بالحد الأدنى يتوافر أو تضمنه الدولة لأقل أو أضعف مواطن.

هذا ويطلق البعض اصطلاحات التأمين الاجتماعى، والضمان الاجتماعى، والتكافل الاجتماعى، كما لو كانت مترادفة، فى حين أن بينها فروقًا أساسية:

(أ) **فالتأمين الاجتماعى:** تتولاه الدولة والأفراد، وهو يتطلب مساهمة المستفيد باشتراكات يؤديها، وتمنح له مزايا التأمين الاجتماعى، أيًا كان نوعها متى توافرت فيه شروط استحقاقها بغض النظر عن دخله. والأخذ بالتأمين هو من قبيل العمل بالمصلحة.

(ب) **أما الضمان الاجتماعى:** فهو التزام الدولة نحو مواطنيها، وهو لا يتطلب تحصيل اشتراكات مقدمًا، وتلتزم الدولة بتقديم المساعدة للمحتاجين فى الحالات الموجبة لتقديمها متى لم يكن لهم دخل أو مورد للرزق. والأخذ بالضمان الاجتماعى هو من قبيل تطبيق النص.

(ج) **أما التكافل الاجتماعى:** فهو التزام الأفراد بعضهم نحو بعض، وهو لا يقتصر فى الإسلام على مجرد التعاطف المعنوى من شعور الحب والعطف والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بل يشمل أيضًا التعاطف المادى بالتزام كل فرد قادر بعون أخيه المحتاج، ويتمثل فيما يسميه رجال الفقه الإسلامى بحق القرابة، وحق الجوار، وحق الماعون، وحق الضيافة، وواجب الصدقة أو الإنفاق فى سبيل الله ... إلخ.

ونلّخص ما تقدم بأن الإسلام هو بحق دين التكافل الاجتماعى من حيث التزام الأفراد، وهو دين الضمان الاجتماعى من حيث الدولة.

والضمان الاجتماعى بمعنى التزام الدولة الإسلامية بكفالة حد الكفاية لا الكفاف لكل مواطن فيها، أيًا كانت ديانته أو جنسيته، متى عجز بسببٍ خارجٍ عن إرادته أن يوفر لنفسه المستوى اللائق للمعيشة، يعتبر من أوليات الاقتصاد الإسلامى، بل يعتبر الضمان الاجتماعى فى نظر الإسلام هو صميم الدين، وأن مجرد إنكاره أو إهداره هو تكذيب لرسالة الإسلام لقوله تعالى : ﴿ **أرأيت الذى يكذِّب بالدين * فذلك الذى يدع اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين** ﴾ [الماعون ١ - ٣]. وقوله سبحانه: ﴿ **ليس البرَّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنَّ البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى**

واليتامى والمساكينَ وابن السبيل والسائلينَ وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ﴾ [البقرة ١٧٧]. وقوله ﷺ: «ليس بمؤمن من بات شبعانًا وجاره جائعٌ إلى جنبه وهو يعلم»، وقوله ﷺ: «أيما أهل عرصةٍ أصبح فيهم امرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله ورسوله».

ويعتبر الحق الناشئ عن الضمان الاجتماعى، هو حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق. ومن ثم فهو حق مقدس يلتزم به كل مجتمع إسلامى، لو أدى الأمر فى مجتمع فقير تشح فيه الموارد والثروة ألا يحصل أحد على أكثر من حاجاته الضرورية، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿ يسألونك ماذا ينفقون قل العفو ﴾ [البقرة ٢١٩]، أى ما زاد عن الحاجة بمعنى الكفاية. وعبّر عنه الرسول ﷺ بقوله: «إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قلَّ طعام عيالهم فى المدينة، حملوا ما كان عندهم فى ثوبٍ واحدٍ ثم اقتسموه بينهم فى إناءٍ واحدٍ. فهم منّى وأنا منهم». وعبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله: (إنى حريص على ألا أدع حاجة إلا سددتها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تآسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف). وعبر عنه الصحابى أبو ذر الغفارى رضي الله عنه بقوله: (عجبت لمن لا يجد القوت فى بيته، كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه). وعبر عنه الإمام الشافعى فى عبارة فقهية دقيقة مشهورة عنه بقوله: (إن للفقراء أحقية استحقاق فى المال، حتى صار بمنزلة المال المشترك بين صاحبه وبين الفقير).

كما لم يكتف الإسلام بمجرد الدعوة إلى الضمان الاجتماعى بكفالة المستوى اللائق لمعيشة كل فرد، وإنما أنشأ له منذ أربعة عشر قرنًا مؤسسة مستقلة هى مؤسسة الزكاة التى هى بالتعبير الحديث مؤسسة الضمان الاجتماعى. تلك المؤسسة التى لم يقف دورها فى العهد الإسلامى الأول على مجرد سد حاجة الفقير العاجز، وإنما إعطاء فرصة العمل للقادر عليه إذ كثيرًا ما أعطى الفقير ما يمكن أن نسميه برأس مال ليبدأ تجارة ينميها أو يشترى آلات لصناعة يعرفها. بل لعبت مؤسسة الزكاة فى العهد الإسلامى الأول دورها فى تخفيف الأعباء العائلية، من ذلك ما قرره الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه من إعطاء كل مولود مائة درهم ويزيد العطاء كلما نما الولد.

وتحقيقًا لذلك اعتبر الإسلام أداء حق الزكاة، أى حق الضمان الاجتماعى، بمثابة

الركن الثانى فى العقيدة بعد الصلاة، فالقرآن الكريم يقول: ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ [البقرة ٨٣]. وورد فى السنَّة الصحيحة أنَّ الصلاة غير مقبولة ممن لا يحرص على إيتاء الزكاة. وتعتبر حرب أبى بكر رضي الله عنه لمانعى الزكاة، أول حرب فى التاريخ تخوضها دولة فى سبيل الضمان الاجتماعى، إذ عقب وفاة الرسول ﷺ امتنعت بعض قبائل العرب عن أداء حق الزكاة، فقرر أبو بكر قتالهم، وحين اعترض على ذلك عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قائلاً: كيف نقاتلهم وهم مسلمون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويقيمون الصلاة؟ يجيبه أبو بكر فى عزم وتصميم : (والله لأقاتلنَّ من يفرق بين الصلاة والزكاة)، فيقتنع عمر بن الخطاب ويقول : (فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبى بكر للقتال، فعرفت أنه الحق).

فالزكاة فى الإسلام ليست مجرد إحسان متروك لاختيار المسلم، وإنما هى فريضة إلزامية تستوفيها الدولة، بخلاف الضرائب الأخرى التى قد تحصلها لمجابهة التزاماتها بحيث لا يجوز استعمال حصيلتها إلا فى أهداف الضمان الاجتماعى، والتى عبَّرت عنها الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿ **إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله** ﴾ [التوبة ٦٠]. وحق الزكاة مقرر شرعًا بواقع ٢,٥٪ من رأس المال المنقول كالنقود وعروض التجارة، وما بين ٥٪ و١٠٪ من الدخل بحسب ما إذا كان بجهدٍ أو بغير جهد لقول الرسول ﷺ: «**ما سقته السماء ففيه العشر، وما سُقى بقرب أو آلة ففيه نصف العشر**»، وبواقع ٢٠٪ من الركاز وما يستخرج من باطن الأرض أو من البحار. وإنه من المسلم به أن ذلك القدر والذى يتراوح بين ٢,٥٪ على رأس المال المنقول وما بين ٥٪ و١٠٪ على الدخل، هو الحد المفروض لاستمرار قيام مؤسسة الزكاة وحيث لا تحتاج الجماعة إلى غير حصيلته، أما إذا عجزت مؤسسة الزكاة فى حدود المقرر لها شرعًا أن تقوم بالتزاماتها كمؤسسة للضمان الاجتماعى، فإنَّ للشارع أن يقدر حاجة المؤسسة ويُحصل لها من أموال المسلمين ما يتجاوز هذا الحد، وبالقدر الذى يمكِّنها من أداء رسالتها بكفالة كل محتاج عاجز. وقد عبَّر عن ذلك سيدنا على بن أبى طالب رضي الله عنه بقوله: (**إنَّ الله فرضَ على الأغنياء فى أموالهم بقدر ما يكفى فقراءهم**)، وعبّر عنه ابن حزم بقوله : (وفرض على الأغنياء فى كل بلد أن يقوموا

بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إذا لم تقم الزكاة بهم).

وجديرٌ بالبيان أن نصاب الزكاة هو ما زاد عن حد الكفاية، إذ القاعدة الشرعية أن الزكاة لا تكون إلا عن ظهر غنىً، وكما يقول الفقهاء: المشغول بالحاجة الأصلية كالمعدوم. وعليه فإنَّ كل من زاد دخله عن حد الكفاية يخضع للزكاة، وكل من قل دخله عن هذا الحد استحق من الزكاة بالقدر الذى يبلغ به الكفاية أى نصاب الزكاة الذى دونه عفوٌ لا يتحقق به يسار. وكما سبق أن أوضحنا يختلف حد الكفاية - أى نصاب الزكاة - باختلاف الزمان والمكان. فلا بد للمشرِّع فى كل بلد إسلامى أن يتدخل لتحديده، وهذه مسألة هامة يجب أن تتنبه إلى معالجتها دول العالم الإسلامى حتى يستقر واجب كل مسلم أو حقه بالنسبة للزكاة. وقد روى عن الصحابة أنهم كانوا يعطون من الزكاة لمن يملك عشرة آلاف درهم من الدار والفرس والسلاح والخدم، وذلك باعتبار أن هذه الأشياء من الحوائج اللازمة التى لابد للإنسان منها. وعندما سئل الإمام أحمد عن الرجل الذى له عقار يستغله، أو صنعة تساوى عشرة آلاف درهم، أو أقل من ذلك أو أكثر ولكنها لا تقوم بكفايته ومن يعولهم، فقال: يأخذ من الزكاة. وقد لخص الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظرة الإسلام إلى حد الكفاية بقوله: (**إذا أعطيتم فأغنوا**)، ومن ثم ذهب فى عام الرمادة إلى إباحة الزكاة لمن هو مالك لمائة شاة لا أربعين شاة كالأصل، وذلك لأن هذه المائة وقد أصابها الجدب والعجف لظروف عام المجاعة لا تغنى عن أربعين شاة فى الخصب. كما نقل عن الخليفة عمر بن عبد العزيز قوله : (إنَّه لابد للمرء المسلم من مسكن يسكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث فى بيته، فاقضوا عنه فإنه غارم).

وإذا كان من المعروف أن نظام الضمان الاجتماعى، حديث فى عالمنا الحاضر، إذ هو نتاج صراع الطبقات وثمرة المشاكل الاجتماعية المتولدة عن الثورة الصناعية والتطور الاقتصادى. فإن الإسلام قد قرره منذ أربعة عشر قرنًا، كضرورةٍ حتمية للقضاء على البؤس والفقر وتحرير الإنسان باسم الدين من عبودية الحاجة.

ولقد أوضح الفقهاء القدامى وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية سبب اهتمام الإسلام بالضمان الاجتماعى ممثلاً فى مؤسسة الزكاة، بأنه لا يمكن أن تستقيم العقيدة وتنمو الأخلاق إذا لم يطمئن الفرد فى حياته ويشعر

أنَّ المجتمع الإسلامى يقف معه ويؤمنه عند العجز أو الحاجة.

إن ترك أحد أفراد المجتمع الإسلامى فريسة للضياع أو الحرمان هو عدوان على حق الله تعالى وتكذيبٌ للدين. حتى أنَّ الإمام ابن حزم يقرر أن للجائع عند الضرورة أن يقاتل من يمنعه حقه فى الطعام الزائد عند غيره (فإن قُتل الجائع فعلى قاتله القصاص، وإن قُتل المانع فإلى لعنة الله ولا دية له لأنه منع حقًا وهو طائفة باغية).

وقد عبر المفكر الإسلامى الجزائرى مالك ابن نبى عن حق الضمان الاجتماعى فى الإسلام فى عبارة جامعة صارخة بقوله: (كيف أصلّى وأنا جائع).

وفى اعتقادنا أن أى مجتمع إسلامى يبتعد أو يقترب من الوصف الإسلامى بقدر ما يكفل لكل مواطنٍ فيه حد الكفاية لا الكفاف. ولو أدى الأمر - كما سبق أن أسلفنا - فى مجتمع فقيرٍ تشح فيه الموارد والثروة ألا يحصل أحدٌ على أكثر من حاجاته الضرورية. فالإسلام لا يتصور الغنى إلا بعد إزالة الفقر والقضاء على الحاجة، ومن ثم كان للإسلام سياسته الخاصة فى التوزيع والتى قوامها أنَّ لكل حد الكفاية أولاً كحق إلهى مقدَّس، ثم لكل تبعًا لعمله مهما بلغ بعد ذلك مقدار ما يحصل عليه من ثروة أو دخل عملاً بالحديث النبوى (لا بأس بالغنى لمن اتقى). ولقد لخص الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه سياسة التوزيع فى الإسلام أدق تلخيص بقوله: (إنِّى حريصٌ على ألا أدع حاجة إلاَّ سددتها ما اتسع بعضنا لبعض. فإذا عجزنا تآسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف). وقوله: (ما من أحدٍ إلا وله فى هذا المال حق، الرجل وحاجته .. والرجل وبلاؤه).

لقد أدرك الإسلام منذ البداية أنَّ مشكلة الفقر لن يحلها الإحسان الفردى، ولن تتداركها الإجراءات الإصلاحية التى تستهدف تسكين الآلام أو تخفيف الحرمان، بل لابدَّ من حل جذرى. ومن هنا كانت نقطة البداية فى الاقتصاد الإسلامى، بالإضافة إلى الحث على إتقان العمل وزيادة الإنتاج ورفع التنمية الاقتصادية إلى مرتبة العبادة، ما قرّره من ضمان حد الكفاية لا الكفاف لكل فرد، أى المستوى اللائق لمعيشته بحسب ظروف وإمكانيات مجتمعه، تكفله له الدولة عن طريق مؤسسة الزكاة وذلك إذا لم تمكنه ظروفه الخاصة من مرض أو شيخوخة أو تعطل عن تحقيق هذا المستوى.

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - د. سليمان محمد الطماوى، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة.

٢ - عبدالحميد جودة السحار، أبو ذر الغفارى، مطبوعات مكتبة مصر، الطبعة الثانية.

٣ - المحلى لابن حزم، الجزء السادس المسالة رقم ٧٢٥.

٤ - حاشية ابن عابدين.

٥ - المغنى مع الشرح الكبير.

٦ - الأموال لأبى عبيد.

الطبقات الاجتماعية

تختلف المفاهيم فى مدلول اصطلاح الطبقة الاجتماعية:

فبحسب المفهوم التقليدى: الطبقة الاجتماعية هى مجموعة من الأفراد تتميز عن غيرها فى مدى ما تتمتع به من نعم مادية بسبب وفرة ما لديها من مال، سواء نتيجة ملكية (وراثة) أو نتيجة عمل (جهد).

وبحسب المفهوم الماركسى: الطبقة الاجتماعية هى مجموعة من الأفراد يجمعهم بصفة خاصة مركزهم من ملكية وسائل الإنتاج ودورهم فى العمل الاجتماعى. وترتبط الطبقات الاجتماعية إما بعلاقات عدائية عندما تحصل طبقة على نصيب من الثروة الاجتماعية على حساب طبقة أخرى كالعلاقة بين ملاك وسائل الإنتاج (البرجوازيين) والأُجراء (البروليتاريا)، وإما بعلاقات غير عدائية وتكون بين طبقات غير مستغلة لطبقات أخرى كالعلاقة بين العمال والفلاحين.

ولا يعتبر العداء بين الطبقات فى نظر الماركسيين شرًا، بل يرونه من حتميات التطور الاجتماعى وأهم دوافعه، ومن ثم يرون تغذيته حتى تحل طبقة العمال محل الطبقة البرجوازية فى زعمهم.

ولا يسلم الإسلام بالمفهوم التقليدى من حيث تقسيمه المجتمع إلى طبقات متميزة بحسب المال.

كما يرفض الإسلام كلية المفهوم الماركسى، سواء فى تصوره للطبقات الاجتماعية أو تغذيته للصراع بينها.

الإسلام يدعو إلى الثروة والغنى بضوابط معينة: على خلاف أغلب الأديان وسائر المذاهب الروحية، يدعو الإسلام إلى المادة والرخاء الاقتصادى. بل يعتبر الإسلام الغنى واليسر المادى أساس التقدم والسمو الروحى، إذ لا يمكن أن نتوقع من جائع أو محروم سوى الضياع والانحراف.

وأنه بقدر ما ندد الإسلام بالفقر، وأنه كاد أن يكون كفرًا، بل الفقر والكفر فى نظره يتساويان، إذ استعاذ الرسول ﷺ من الكفر والفقر، فقال رجل: أيعدلان؟ قال: «نعم»، نجده يدعو إلى الثروة والغنى، بل يعتبر

السعى على الرزق من أفضل ضروب العبادة إذ ذُكر للرسول ﷺ رجل كثير العبادة فسأل: من يقوم به؟ قالوا: أخوه، فقال: «**أخوه أعبد منه**».

وأساس الثروة والغنى فى الإسلام هو العمل: فالله تعالى يقول: ﴿ **نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً** ﴾ [الزخرف ٣٢] ويقول تعالى: ﴿ **والله فضل بعضكم على بعض فى الرزق** ﴾ [النحل ٧١]، ويقول تعالى: ﴿ **ولكلٍّ درجاتٌ مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لايظلمون** ﴾ [الأحقاف ١٩] ويقول: ﴿ **وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً * درجات منه ومغفرة ورحمة** ﴾ [النساء ٩٥-٩٦].

فاغتناء الناس وتفاوتهم فى أرزاقهم ومعيشتهم، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، وتفضيل بعضهم على بعض، ليس اعتباطًا، وإنما هو بقدر ما يبذلونه من جهد وعمل صالح، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ **وأن ليس للإنسان إلا ما سعى * وأنَّ سعيه سوف يرى * ثم يجزاه الجزاء الأوفى** ﴾ [النجم ٣٩-٤١].

ولا يسمح الإسلام بالثروة والغنى إلا بعد ضمان حد الكفاية لا «الكفاف» لكل فرد. وبعبارة أخرى أنه لايسمح بالغنى مع وجود الفقر، وإنما يبدأ الغنى والتفاوت فيه بعد إزالة الفقر والقضاء على الحاجة.

ومن ثم جاء الإسلام ضامنًا لكل فرد المستوى اللائق للمعيشة، تكفله له الدولة كحق إلهى مقدس يعلو فوق كل الحقوق لقوله تعالى: ﴿ **وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** ﴾ [النور ٣٣].

يقول الرسول ﷺ: «**من ترك كَلاً فليأتنى فأنا مولاه**» أى من ترك ضعيفًا فليأتنى بصفتى الدولة فأنا مسئول عنه كفيل به. وهو ما عبر عنه سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله: (**إنى حريص على الا أدع حاجة إلا سددتها، ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا تأسينا فى عيشنا حتى نستوى فى الكفاف**).

والثروة والغنى فى الإسلام ليست غاية وإنما هى وسيلة، إذ كما ورد فى الحديث النبوى: «**نعم العون على تقوى الله المال**» و «**نعم المال الصالح للعبد الصالح**».

والملكية الخاصة فى نظر الإسلام هى وظيفة اجتماعية، إذ كما يقول فقهاء الشريعة (المال مال الله، والبشر مستخلفون فيه) فمال المسلم ليس ملكًا خالصًا له إنما هو وديعة

أودعها الله فى يده، فهو مسئول عنها، محاسب عليها. ويترتب على ذلك عدة آثار شرعية منها أنه لا يحق للمسلم أن يكتنز ماله أو يحبسه عن التداول والإنتاج لقوله تعالى: ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ [التوبة ٣٤].

كما لا يحق له صرف ماله على غير مقتضى العقل وإلا عُدَّ سفيهًا وجاز الحجر عليه لقوله تعالى: ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قيامًا ﴾ [النساء ٥] كما لا يحق له أن يعيش حياة ترف ومغالاة لقوله تعالى: ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾ [الإسراء ١٦].

فالإسلام يقر التفاوت فى الثروة والدخول بضوابط معينة.

وإذا كان الناس يتفاوتون فى كفايتهم وفى مقدار ما يبذلونه من جهد فإن من الطبيعى أن يتفاوتوا فى مقدار ما يحصلونه من ثروة ودخل.

فالتفاوت فى الثروة والدخول، هو مما يقره الإسلام باعتباره حافزًا على الجهد والعمل. وإنه لو تقاضى كل الأفراد دخولاً متساوية أو متقاربة لما عنى أحدهم بزيادة جهده أو إتقان عمله.

إلا أن الإسلام لايسمح بأن يكون هذا التفاوت كبيرًا، إذ أن من أكبر بواعث السخط والاضطراب فى المجتمعات، ومما يخلق الطبقية والصراع بينهم، وجود التفاوت الفاحش وتركز الثروة فى يد فئة قليلة، الأمر الذى نهى عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿ كى لايكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ [الحشر ٧] بمعنى أنه لايجوز أن يكون المال متداولاً بين فئة قليلة من الناس بل يعم الخير كل العباد. وقوله الرسول ﷺ: **«تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»**.

والمشكلة الاقتصادية ليست مشكلة الفقر فى ذاته، وإنما هى أساسًا مشكلة التفاوت الشديد فى الثروة والدخول، سواء بين الأفراد على مستوى المجتمع المحلى أو بين الدول على مستوى المجتمع العالمى.

إن قوام المجتمع الإسلامى هو العدل والمحبة والتعاون، والتفاوت الفاحش فى توزيع الثروة واستئثار أقلية بخيرات المجتمع يتنافى والعدل، بل يؤدى إلى الجور وتحكم الأقلية واستبدادها، كما يولد الكراهية والحسد فى نفوس الأكثرية، وأخيرًا يقضى على الانسجام بين أفراد المجتمع ويمحو تماسكه. فهو فساد وإفساد من جميع الأوجه ولكافة الأطراف. فإذا كان الإسلام يقر التفاوت، فهو بالقدر الذى يحقق التكامل لا التناقض، والتعاون

لا الصراع، ولاسيما وأن المثل الأعلى للإسلام هو التوازن والاعتدال فى كل شىء.

ومن ثم فإنه من المقرر أن يتدخل الحاكم الإسلامى لإعادة التوازن الاقتصادى عند افتقاده، وهو ما فعله الرسول ﷺ عند هجرته إلى المدينة، إذ ظهر اختلاف فى المراكز الاقتصادية بين المهاجرين والأنصار بعد أن ترك المهاجرون أموالهم بمكة، بينما كان الأنصار مستقرين بالمدينة وأساس ثرواتهم هو الزراعة ولبعضهم أرض واسعة استخدموا فيها المهاجرين كأجراء وهو ما لا يحقق التوازن الاقتصادى، ومن ثم حرم الرسول ﷺ تأجير الأراضى الزراعية بقوله: **«من كانت له أرض فليزرعها أو يمنحها أخاه، ولايؤاجرها إياه أو يكريها»**، حتى إذا استقرت الأمور بالمهاجرين وتحسنت أحوالهم المادية أجاز الرسول ﷺ تأجير الأراضى الزراعية، وهو أيضًا ما فعله الرسول ﷺ حين قصر التوزيع فى بنى النضير على المهاجرين؛ واثنين فقط من الأنصار كانوا فقراء وتوافرت فيهم نفس الظروف التى أوحت بتخصيص هذا الفىء للمهاجرين، وهو إعادة التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع.

وفى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عقب فتح الشام والعراق أراد المحاربون قسمة الأراضى المفتوحة عليهم، بدعوى أنها تأخذ حكم الغنائم، فرفض ذلك سيدنا عمر ابن الخطاب، لما سيؤدى إلى استئثار أقلية بثروة كبيرة، وبالتالى إلى اختلال التوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع. وأخذ الصحابة بوجهة نظره؛ بأن حكم الغنائم هو فى الأموال المحددة قيمتها كالأسلحة والأطعمة وسائر المنقولات، بخلاف الأمر فى العقارات والأموال الكبيرة كالأراضى المفتوحة فتكون وقفًا على المسلمين جميعًا أى ملكية عامة للدولة لا ملكية خاصة للمحاربين، وما بقاؤها فى يد واضعى اليد من أصحابها الأصليين إلا من قبيل الانتفاع مقابل دفع خراج لبيت المال، أى أجرة الأرض.

وفى أواخر عهد سيدنا عمر بن الخطاب حين بدأت تظهر خارج شبه الجزيرة العربية طبقة تستأثر دون غيرها بالمال والثروة، ولم يمتد به الأجل ليواجهها بما عرف عنه من حسم، حيث طعن تلك الطعنة التى قضى بها.

فقد نقل عنه كلمته المشهورة: (**لو استقبلت من أمرى ما استدبرت، لأخذت فضول الأغنياء فرددتها على الفقراء**)، وقوله: (**والله لئن بقيت إلى الحول لألحقن أسفل الناس بأعلاهم**)، ولكن القدر لم يمهله وخلفه سيدنا عثمان.

إن إقرار الإسلام للتفاوت فى الثروة

والدخول ليس معناه ـ كما يتصور البعض خطأ ـ أن الإسلام يقر بالطبقية، وذلك لما سبق أن أوضحناه.

إن الإسلام لا يسمح بالثروة والغنى إلا بعد القضاء على الفقر والحاجة، وذلك بضمان حد الكفاية لا الكفاف لكل فرد. بمعنى أنه إذا عجز أى فرد فى المجتمع الإسلامى بسبب خارج عن إرادته كمرض أو عجز أو شيخوخة أن يوفر لنفسه المستوى اللائق للمعيشة، فإن نفقته تكون واجبة فى بيت مال المسلمين أى فى خزانة الدولة.

إن الإسلام لا يسمح بأى حال من الأحوال أن يكون التفاوت فى الثروة والدخول كبيرًا بحيث يخل بالتوازن الاقتصادى بين أفراد المجتمع، وإلا حق لولى الأمر التدخل بأى وجه لإعادة هذا التوازن عند افتقاده.

وإذا كان فى عهد الرسول ﷺ من نسميه بلغة اليوم «مليونيرًا» مثل عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، إلا أنه مليونير ملتزم بالمفهوم الإسلامى وفى حدود الشرع. فهو لا يملك أن يكنز ماله أو يحبسه عن الإنتاج، ولا يملك أن يصرفه على غير مقتضى العقل وإلا عُدَّ سفيهًا وجاز الحجر عليه، ولا يملك أن يعيش عيشة مترفة وإلا عُدَّ بنص القرآن مجرمًا، وهو مأمور بنص القرآن أن ينفق كل ما زاد عن حاجته فى سبيل الله، حتى أن أثرياء المسلمين كانوا يسارعون فى القيام بالتزامات الدولة نفسها، فهذا سيدنا عثمان يقوم بتجهيز جيش العسرة، وهذا عبد الرحمن بن عوف يدفع بكل ثروته لإعتاق الرقيق وسد حاجة كل طالب. فماله أمانة ووديعة أودعها الله فى يده، ليس له منه إلا ما يسد حاجته بالحق دون استعلاء، ودون سرف أو ترف.

أضف إلى ذلك أن الناس جميعًا فى نظر الإسلام سواء دون تمييز من حسب أو مال أو جاه، والعامل الوحيد المميز بين الناس فى نظر الإسلام هو التقوى لا المال، أى العامل الإنسانى الطبيعى لا العامل الاجتماعى المصطنع، إذ يقول الله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات ١٣].

والتقوى باعتبارها العامل المميز بين الناس، هى نهج وأسلوب فى الحياة الدنيا، أساسه العمل النافع المقرون بالإحساس بالله تعالى وابتغاء وجهه، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلاً**﴾ [الإسراء ٧٢].

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة :

١ - حق الفقراء فى أموال الأغنياء لدى ابن حزم، د/ إبراهيم اللبان، كتاب مؤتمر علماء المسلمين الأول، مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، سنة ١٩٦٤م.

٢ - الإسلام والتكافل الاجتماعى، الشيخ محمود شلتوت، مطبوعات الأزهر.

٣ - المذاهب والنظم الاقتصادية، د/ محمد حلمى مراد، مطبعة نهضة مصر، سنة ١٩٥٢م.

العامل الاقتصادى

أكد الإسلام منذ ظهوره أهمية العامل المادى، وأنه بدون الخبز لا يستطيع أن يحيا الإنسان، ولكنه أكد أيضًا وبنفس المستوى، أنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.

ولقد سوَّى الله تعالى بين المجاهدين فى سبيل الله وبين الساعين على الرزق بقوله تعالى: ﴿**وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله وآخرون يقاتلون فى سبيل الله**﴾ [المزمل ٢٠].

أكثر من ذلك، فقد جعل الإسلام العامل المادى فى القمة والصدارة ووضع المشكلة الاقتصادية - وذلك منذ البداية وقبل أن تتطور الأحداث وتفرض المشكلة نفسها - حيث يجب أن توضع فى الأساس وفى المقدمة ومن قبيل ذلك ما نشير إليه فى الآتى:

- المال زينة الحياة الدنيا وقوام المجتمع.
- فقر المجتمع عقوبة وغضب من الله، والغنى مثوبة وفضل من الله.
- المساواة بين الفقر والكفر.
- ارتباط العبادة بتأمين الناس فى حياتهم المعيشية.
- ترك أحد أفراد المجتمع جائعًا أو ضائعًا هو تكذيب للدين.

أولاً: المال زينة الحياة الدنيا وقوام المجتمع:

اعتبر الإسلام المال زينة الحياة الدنيا وقوام المجتمع، وأنه نعم العون على تقوى الله، وأن طلب المال الحلال فريضة وجهاد فى سبيل الله، وأن من الذنوب ذنوبًا لا يكفرها إلا الهم فى طلب العيش، وأن من فقه الرجل أن يصلح معيشته ويتأنق فى حياته، وأن الله تعالى يحب أن يرى أثر نعمته على عبده.

فالقرآن الكريم يقول: ﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا**﴾ [الكهف ٤٦].

ويقول :﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قيامًا**﴾ [النساء ٥].

والحديث النبوى يقول: «نعم العون على تقوى الله المال»، ويقول: «طلب الكسب فريضة على كل مسلم»، ويقول: «من فقه

الرجل أن يصلح معيشته»، ويقول: «إن من الذنوب ذنوبًا لا يكفرها إلا الهم فى طلب العيش».

ويقول: «ما عال من اقتصد»، ويقول: «إذا أتاك الله مالاً فلير أثر نعمته عليك». وكان عليه الصلاة والسلام يناجى ربه بقوله: «اللهم أصلح لى دنياى التى فيها معاشى».

ثانيًا: فقر المجتمع عقوبة وغضب من الله، والغنى مثوبة وفضل من الله :

اعتبر الإسلام الفقر عقوبة جزاء إهمال المجتمع أو انحرافه، فيقول تعالى: ﴿ **ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون** ﴾ [الأعراف ١٣٠] ويقول تعالى: ﴿ **وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون** ﴾ [النحل ١١٢].

فى حين اعتبر الإسلام الغنى مثوبة وفضلاً من الله ونعمة يمن على عباده بها بقوله تعالى: ﴿ **ووجدك عائلاً فأغنى** ﴾ [الضحى ٨]، ويحاسبهم عليها بقوله تعالى : ﴿ **ثم لتسألن يومئذ عن النعيم** ﴾ [التكاثر ٨].

وقد حثّ الإسلام على العمل والكسب واعتبره قربة لله، فيقول الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن الله يحب المؤمن المحترف»، ويقول: «من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفورًا له يوم القيامة».

ثالثًا: المساواة بين الفقر والكفر :

ساوى الإسلام بين الفقر والكفر، ولم يستعذ الرسول من شىء بقدر استعاذته من الفقر، فيقول عليه السلام: «كاد الفقر أن يكون كفرا»، ويقول «اللهم إنى أعوذ بك من الكفر والفقر»، قال رجل أيعدلان قال: نعم.

وقد روى عن السلف قولهم: (إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذنى معك)، ويقول سيدنا على بن أبى طالب عن الفقر بأنه (الموت الأكبر)، ويقول: (لو كان الفقر رجلاً لقتلته).

رابعًا: ارتباط العادة بتأمين الناس فى حياتهم المعيشية :

حين طالب الإسلام الناس بالعبادة وذكر الله علله فى القرآن بقوله تعالى: ﴿ **فليعبدوا رب هذا البيت * الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف** ﴾ [قريش ٣ - ٤].

فأساس العبادة فى الإسلام والسبيل إليها هو تأمين الناس فى حياتهم المعيشية حتى إن موسى عليه السلام حين دعا الله تعالى بقوله: ﴿ **رب اشرح لى صدرى * ويسر لى أمرى** ﴾ [طه ٢٥ - ٢٦]. قرنه بقوله ﴿ **كى نسبحك كثيراً * ونذكرك كثيراً** ﴾ [طه ٣٣ - ٣٤].

ومن هنا اعتبر الإسلام ضمان حد الغنى أو حد الكفاية لا الكفاف، أى المستوى اللائق لمعيشة كل فرد بحسب زمانه ومكانه، هو حق إلهى مقدس يعلو فوق كل الحقوق، شأنه فى ذلك شأن حق الحياة، وحق النفس، وحد (الكفاية) أو (تمام الكفاية) كما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية، يوفره الفرد لنفسه بعمله وجهده، بحيث إذا عجز عن ذلك لسبب خارج عن إرادته كمرض أو بطالة أو شيخوخة، التزم بتوفيره له بيت المال أى خزانة الدولة من مصارف الزكاة وغيرها.

ويقول تعالى: ﴿ **يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون** ﴾ [البقرة ١٧٢] ويفسر ذلك الإمام الشيبانى بقوله: (إن الله فرض على العباد الاكتساب بطلب المعاش، ليستعينوا به على طاعة الله). كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الله تعالى إنما خلق الأموال إعانة على عبادته، لأنه خلق الخلق لعبادته).

وهذا ما عبر عنه المفكر الإسلامى الجزائرى مالك بن نبى - رحمه الله - بقوله: (كيف أصلى وأنا جائع؟!). وقد روى عن الإمام الشيبانى أنه أخبرته جاريته يومًا فى مجلسه بأن الدقيق نفذ فقال لها: (قاتلك الله لقد أضعت من رأسى أربعين مسألة من مسائل الفقه). ومن هنا يروى عن الإمام أبى حنيفة قوله: (لا تستشر من ليس فى بيته دقيق).

خامسًا: ترك أحد أفراد المجتمع جائعًا أو ضائعًا هو تكذيب للدين :

اعتبر الإسلام مجرد ترك أحد أفراد المجتمع ضائعًا أو جائعًا هو تكذيب للدين نفسه.

فالله تعالى يقول: ﴿ **أرأيت الذى يكذب بالدين ○ فذلك الذى يدع اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين** ﴾ [الماعون ١ - ٣]. وجاء فى القرآن: ﴿ **ماسلككم فى سقر * قالوا لم نك من المصلين * ولم نك نطعم المسكين** ﴾ [المدثر ٤٢ -٤٤] وقوله تعالى: ﴿ **وما أدراك ما العقبة * فك رقبة * أو إطعام فى يوم ذى مسغبة * يتيمًا ذا مقربة * أو مسكينًا ذا متربة** ﴾ [البلد ١٢ - ١٦] وقوله تعالى: ﴿ **خذوه فغلوه * ثم الجحيم صلوه * ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعًا فاسلكوه * إنه كان لا يؤمن بالله العظيم * ولا يحض على طعام المسكين * فليس له اليوم هاهنا حميم** ﴾ [الحاقة ٣٠ - ٣٥] وقوله تعالى: ﴿ **فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربى أكرمن * وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربى أهانن * كلا بل لا تكرمون اليتيم**

* ﴿ولا تحاضون على طعام المسكين﴾ [الفجر ١٥ - ١٨].

وقد سئل الرسول ـ عليه السلام ـ ما هو الأفضل فى الإسلام؟ فقال: (إطعام الجائع ونجدة من تعرفه ومن لا تعرفه).

أ. د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ - الإمام الشيبانى، الاكتساب فى الرزق المستطاب، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، طبعة ١٩٣٨م، ص ١٤.
٢ - الإمام ابن تيمية، السياسة الشرعية، المطبعة السلفية بالقاهرة، طبعة ١٣٨٧هـ، ص ٢٢.

عــلاج الفقــــر

العقيدة مجموعة من قضايا الحق المُسَلَّمة بالعقل والسمع والفطرة يعقد عليها الإنسان قلبه ويثنى عليها صدره، جازمًا بصحتها وقاطعًا بوجودها وثبوتها. يمكن أن يوضح معنى العقيدة بما قاله سعد الدين التفتازانى: اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى نوعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية. العلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام، وبالثانية علم التوحيد والصفات، ويقال عنه: علم أصول الدين.

فى إطار هذا المعنى للعقيدة تكون العناصر الداخلة فى صحة العقيدة الاقتصادية كثيرة إلا أننا نختار عنصرين نوظفهما فى القضاء على الفقر:

- الفهم الصحيح للقضاء والقدر بشأن الفقر.

- الفهم الصحيح لأصل الملكية : ملكية استخلاف.

أولاً : الفهم الصحيح للقضاء والقدر بشأن الفقر :

١ - قد يعتقد بعض الفقراء أن الفقر الواقع عليهم هو قضاء وقدر من الله سبحانه وتعالى. هذا الاعتقاد إن وجد فإنه يؤدى بالفقير ألا يحاول علاج الفقر الواقع عليه. هذه القضية فطن إليها أحد المفكرين المسلمين منذ ستة قرون سبقت هو أحمد بن على الدلجى وناقشها فى كتابه الفلاكة والمفلوكون (الفقر والفقراء). الآراء التى عرضها الدلجى تمثل تصورًا للفهم الصحيح للقضاء والقدر بشأن الفقر، لذلك نعرض هذه الآراء.

٢ - خصص الدلجى الفصل الثانى من كتابه للموضوع الآتى : خلق الأعمال وما يتعلق به. وقد كتب فى بيان السبب فى بحث هذا الموضوع ما يلى:

«الغرض من هذا الفصل إقامة الحجة على المفلوكين وقطع معاذيرهم وإلجامهم عن التعلق بالقضاء والقدر، وأنه متى نعيت عليهم فلاكتهم أو نودى عليهم بها كان ذلك لأنهم فاعلوها استقلالاً أو مشاركة..».

الفصل الأول فى كتاب الدلجى عن تحقيق

معنى مفلوك، أى تعريف الفقير، بعد هذا التعريف يدخل مباشرة فى الفصل الثانى فى مناقشة قضية القضاء والقدر وتعلق الفقراء (الباطل) بها. يدل هذا على أن الدلجى يعتبر مناقشة هذه القضية الواجب الأول فى موضوع دراسة الفقر والفقراء، بعبارة أخرى إن دراسة الفقر تبدأ بهذا الموضوع وهو إبطال تعلق الفقراء بالقضاء والقدر، وبالتالى إبطال استسلامهم للحالة التى هم عليها من الفقر، وإبطال تعلقهم بأن ذلك خارج عن إرادتهم.

٣ - لإبطال تعلق الفقير بالقضاء والقدر ولإثبات مسئوليته عن فقره عرض الدلجى الأدلة التالية:

- الفقير فاعل فقره إما استقلالاً أو مشاركة.

- يتفق العلماء على أن القضاء والقدر لا يحتج به.

- حركة العبد للسعى تجامع التعلق بالأسباب ولا تنافيها.

- الاكتساب لإحياء النفس ولغير ذلك واجب.

- الرسول ﷺ قال للأعرابى لما أهمل بعيره وقال توكلت على الله: «اعقلها وتوكل على الله».

- ليس من شرط التوكل ترك الأسباب، فإن ذلك حرام فى الشرع ولا يتقرب إلى الله بمحارمه.

- الله سبحانه وتعالى قال: ﴿خذوا حذركم﴾. [النساء ٧١].

- وجود المال فى اليدين لا فى القلب ودخول الدنيا على العبد وهو خارج عنها لا ينافى الزهد.

٤ - الأدلة التى عرضها الدلجى تبطل تعلق الفقراء بالقضاء والقدر لتبرير قبولهم الفقر. يمثل هذا العنصر الأول فى صحة العقيدة الاقتصادية، هذا العنصر له أهميته، بل له الأهمية الأولى بين الأساليب التى يُواجه بها الفقر، أو التى يُعالج بها الفقر، وذلك لأنه يبدأ بعلاج الفقر بتصحيح عقيدة الفقير، ولأنه يجعل العلاج من الفقير نفسه، لأنه يحمله المسئولية، ومسئوليته تنبع من العقيدة.

هذا الأمر له أهمية فى حياتنا المعاصرة، إن هناك من يفسر تخلف المسلمين بارتباطهم بالقضاء والقدر وقعودهم عن العمل. والدلجى يبطل الفهم الخاطئ فى هذه القضية.

تصحيح عقيدة الفقير بشأن القضاء والقدر له توظيفاته الاقتصادية المتعددة. من وظائفه أنه يدفع الفقير للعمل ليقضى على فقره، ويدفعه لحب المال فيسعى لجمعه

وامتلاكه، ويدفعه لاعتبار العنصر المادى فى الحياة فلا يهمله.

ثانيًا : الفهم الصحيح لأصل الملكية: ملكية الاستخلاف

١ - لا يمكن دراسة أسباب الفقر ووسائل علاجه بانفصال عن نمط الملكية السائد فى المجتمع، وذلك لأسباب كثيرة منها :

(أ) يوزع الدخل المتولد فى الاقتصاد على عوامل الإنتاج التى ساهمت فى إنتاجه وهى تجمع فى العمل ورأس المال والأرض، والأخيران يعبران عن الملكية.

(ب) أهمية الملكية فى موضوع الفقر لا تقتصر على أنها مصدر للحصول على جزء من الدخل المتولد فى الاقتصاد وإنما تتعدى ذلك، الملكية من المحددات الرئيسية لنمط العلاقات الاجتماعية بين فئات المجتمع، ومن المسلم به أن العلاقات الاجتماعية لها دورها فى الحصول على فرص عمل أحسن، وفرص نشاط اقتصادى أوسع، وهكذا. وهذا نفسه يصب فى وجود فقير وغنى بالمجتمع.

(جـ) الحديث عن الملكية ينصرف عادة إلى الملكية الخاصة إلا أن الملكية العامة حقيقة، سياسات علاج الفقر لا يمكن أن تهمل الملكية العامة.

٢ - الاقتصاد الإسلامى يرتبط بأصل للملكية هو مبدأ الاستخلاف. وهو مبدأ حاكم على الملكية الخاصة وعلى الملكية العامة. قبل تقديم مناقشة عن هذا المبدأ وعن آثاره على علاج الفقر نرى ضرورة الإشارة إلى خطأ يمكن أن يقع فى دراسة هذا الموضوع؛ وهو الاعتقاد فى أن ملكية الاستخلاف تمثل نوعًا ثالثًا من أنواع الملكية، إن هذا المبدأ هو الإطار الذى يحكم الملكية، من حيث استثمارها، ومن حيث العائد الذى يتحقق منها.

٣ - مبدأ الاستخلاف يجد دليله فى آيات كثيرة من كتاب الله سبحانه وتعالى، منها قوله تعالى:

﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة﴾ [البقرة ٣٠].

﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾ [النور ٥٥].

جاء فى تفسير معنى خليفة: «الخليفة فى الأصل الذى يخلف غيره أو يكون بدلاً عنه فى عمل عمله، والمراد من الخليفة هنا المعنى المجازى وهو الذى يتولى عملاً يريده المستخلف مثل الوكيل والوصى، أى جاعل فى الأرض مديرًا يعمل ما نريده فى الأرض، فالخليفة هنا هو الذى يخلف صاحب الشىء فى التصرف فى مملوكاته.

٤ - يحدد مبدأ الاستخلاف طبيعة الملكية فى الإسلام؛ سواء خاصة أو عامة. إنه يجعل هذه الملكية تستمد مشروعيتها من تشريعات الله سبحانه وتعالى. غرس هذا المبدأ فى نفس المالك، فرد أو دولة يجعله يتصرف على أنه وكيل على ما فى يده، وبموجب هذه الوكالة فإنه يلتزم بالتشريعات المنظمة للملكية، من حيث الوسائل التى يكتسبها بها، ومن حيث الطرق التى يستثمرها بها، ومن حيث الالتزامات (الاجتماعية) التى يكلف بها بسبب هذه الملكية، مثل الزكاة.

٥ - مبدأ الاستخلاف له رباطه الوثيق مع موضوع مواجهة الفقر لعلاجه والقضاء عليه. إنه يُوجِد البيئة العقيدية التى يقبل فيها من بيده الملكية أن يوظف هذه الملكية فى معالجة مشكلات المجتمع. هذا الأمر عبر عنه الفقهاء بقولهم: للملكية وظيفة اجتماعية.

٦ - جاء الإسلام بتشريعات متنوعة يستهدف بها علاج الفقر والقضاء عليه. مبدأ الاستخلاف يعطى الغطاء الرقابى لتنفيذ هذه التشريعات، وذلك لأن المخاطب بهذه التشريعات مستخلف على ما فى يده، وهذا يُوجِد نوعًا من الرقابة، وهى رقابة ذاتية إيجابية، وهى أرقى أنواع الرقابة.

أ. د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة:

١ - د. سامى حجازى، العلاقة بين العقيدة والأخلاق فى الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر.

٢ - أحمد بن على الدلجى، الفلاكة والمفلوكون، مطبعة الآداب، النجف، بغداد.

الفقه المالى والاقتصادى

يرتبط الاقتصاد الإسلامى مع كل العلوم والمعارف الإسلامية، ربطًا مباشرًا، أو ربطًا غير مباشر، إلا أن علم الفقه هو أقرب العلوم الإسلامية إلى الاقتصاد الإسلامى، بل إن الاقتصاد الإسلامى هو تفريع واشتقاق من علم الفقه، ويمكن أن نقول إنه بناء تالٍ على علم الفقه، لذا يحتاج الأمر أن نعرف أولاً ما هو علم الفقه، ثم ندخل بعد ذلك إلى تحديد فقه الاقتصاد الإسلامى، فى كتب الفقه العامة، وفى كتب الفقه المتخصصة.

أولاً : علم الفقه :

يعرف علم الفقه فى الاصطلاح الشرعى بأنه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية - أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية. ومن التعريف السابق تتحدد الغاية المقصودة بهذا العلم؛ إن غايته هى العلم ثم تطبيق الأحكام الشرعية على أفعال الناس وأقوالهم، فالفقه هو مرجع القاضى فى قضائه والمفتى فى فتواه، ومرجع كل مكلف لمعرفة الحكم الشرعى فيما يصدر عنه من أقوال وأفعال. وهذه هى الغاية المقصودة من كل القوانين فى أية أمة، فإنها لا يقصد منها إلا تطبيق موادها وأحكامها على أفعال الناس وأقوالهم، وتعريف كل مكلف بما يجب عليه وما يحرم.

وقد مر الفقه الإسلامى بأطوار متعددة، وهى أطوار يتداخل بعضها مع بعض، وكل طور أعطى هذا العلم إضافة لها طبيعتها، وهذه الأطوار باختصار هى:

١- **عصر النبوة:** وهو فى عهديه المكى والمدنى يعتمد كل الاعتماد على الوحى.

٢- **عهد الصحابة** : وفى هذا العهد جدَّ مصدر ثالث سوى الكتاب والسنة وهو الإجماع.

٣- **طور التابعين** : وهو طور يعتبر امتدادًا لعهد صغار الصحابة، وتميز بوجود مدرستين: إحداهما بالحجاز والأخرى بالعراق. فأما مدرسة الحجاز فكان اعتمادها فى الاجتهاد على نصوص من الكتاب والسنة، ولا تلجأ إلى الأخذ بالرأى إلا نادرًا. أما مدرسة العراق فكانت تلجأ إلى الرأى كثيرًا.

٤- **عهد صغار التابعين وكبار تابعى التابعين:** ويبدأ فى أواخر القرن الأول من الهجرة وأوائل القرن الثانى. ويمكن أن يقال: إنه يبدأ من عهد الإمام العادل عمر بن عبدالعزيز، ويتميز هذا الطور بأنه قد بدئ فيه بتدوين السنة مختلطة بفتاوى الصحابة والتابعين، وذلك بأمر من أمير المؤمنين عمر ابن عبدالعزيز.

٥- **طور الاجتهاد:** ويبدأ هذا الطور مع بدء النهضة العلمية الشاملة فى الدولة الإسلامية من أواخر عهد الأمويين إلى نهاية القرن الرابع الهجرى تقريبًا. ويمكن القول: إن هذا الطور يتناول عهد الأئمة العظام، والأئمة المنتسبين ومجتهدى المذاهب وأهل الترجيح، كما أن هذا العهد يتناول عهد تدوين المذاهب الفقهية على الصورة العلمية الدقيقة.

ومع أوائل القرن السادس الهجرى توقف الاجتهاد فى الفقه، وتمكنت روح التقليد المحض من نفوس العلماء، فلم ير منهم من سمت نفسه إلى رتبة الاجتهاد إلا القليل منهم، وذلك فى النصف الأول من هذا الدور، وهو العهد الذى حلت فيه القاهرة محل بغداد وصارت مقرًا للخلافة العباسية، ففى هذا العهد كان ينبغ من آن لآخر من يصلون هذه الرتبة، لكنهم مع ذلك واقفون عند الانتساب إلى الأئمة المعروفين، ومن هؤلاء الفقهاء ابن تيمية وابن القيم والعز بن عبدالسلام والسبكى.

ويقال إن بعض العلماء فى الفترة المشار إليها وبعدها هم الذين نادوا بإقفال باب الاجتهاد، وقالوا: لم يترك الأوائل للأواخر شيئًا، وكانت حجتهم فى ذلك قصور الهمم، وخراب الذمم، وتسلط الحكام المستبدين، وخشية أن يتعرض للاجتهاد من ليس أهلاً له، إما رغبة أو رهبة، فسدًا للذرائع أفتوا بإقفال باب الاجتهاد.

نحتاج إلى معرفة الوضع الذى عليه الاجتهاد فى وقتنا الحاضر، هل مازال مغلقًا أم أن باب الاجتهاد قد فُتح، يُعتقد أن باب الاجتهاد فى الفقه قد فتح فى العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر الهجرى، لكنه اجتهاد ذو طبيعة خاصة، إنه ليس اجتهادًا فرديًا، وإنما هو اجتهاد جماعى، ويتمثل هذا فى بعض المجالس العلمية الإسلامية التى ظهرت فى أواخر القرن الرابع عشر، ويعد من هذه المجالس: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر بمصر، ومجلس الفقه العالمى بمكة المكرمة.

وكان فتح باب الاجتهاد رحمة من الله بأمتنا الإسلامية، ذلك أن الحاجة إلى فتحه ملحة، وهذا ما يتفق عليه الجميع، ثم أن يشاء الله فيفتح باب الاجتهاد الجماعى

وليس الفردى فإن هذا أيضًا من رحمة الله على أمتنا الإسلامية، ذلك أن الاجتهاد الجماعى يمنع، أو يقل فيه على الأقل، أن يدخل إلى هذا الحقل الحيوى والمهم من لا يَقْدِر على الاجتهاد ولا يُقَدِّر خطورته، ثم إن منع الاجتهاد الفردى فى الوقت الحاضر هو اتقاء لمخاطر يمكن أن تقع منه، وذلك بسبب ظروف يمر بها العالم الإسلامى، وعلى وجه أخص ما يتعلق بأمور الحكم.

ثانيًا : فقه الاقتصاد الإسلامى فى كتب الفقه العامة :

تقسم كتب الفقه إلى مجموعتين رئيستين، تشمل المجموعة الأولى كتب الفقه العامة، وهى التى تبحث جميع أبواب الفقه، وتشمل المجموعة الثانية كتب الفقه التى خصصت لبحث موضوع واحد من موضوعات الفقه، ومن هذا النوع الكتب التى بحثت الفقه المالى والاقتصادى، ويعد منها: كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف، وكتاب الأموال لأبى عبيد، وكتاب الخراج ليحيى بن آدم.

أما الموضوعات التى تعد من فقه الاقتصاد الإسلامى فى كتب الفقه العامة، فهى موزعة على كل أو معظم أبواب الفقه، كما سنرى فيما بعد. ولكن قبل القيام بذلك أرى أنه من الضرورى تسجيل ملاحظة استدراكية أو تحفظية، أو على الأقل توضيحية، على المهمة التى أقوم بها فى هذه الفقرة، إن تحديد موضوعات بعينها وعدها من موضوعات فقه الاقتصاد الإسلامى، واستبعاد موضوعات فقهية من أن تدخل فى هذا الفقه؛ هذه العملية بشقيها ـ إدخالاً واستبعادًا ـ توضع تحت تحفظ، فالموضوعات المدخلة فى فقه الاقتصاد الإسلامى قد تكون أيضًا موضوعات فى فقه علم آخر من العلوم الإسلامية، مثل القضاء أو السياسة، وهذا هو التحفظ المتعلق بشق الإدخال، وإن كنت أعتبره تحفظًا خفيفًا مقارنًا بالتحفظ الذى سيجىء على شق الإبعاد. وما أقوله عن التحفظ على شق الإدخال، هو: إن اعتبار موضوع ما من فقه الاقتصاد الإسلامى لا يستلزم عدم اعتباره من فقه علم آخر من علوم الإسلام، بل إن اعتبار موضوع ما من فقه فرع محدد فى الاقتصاد الإسلامى لا يمنع أن يكون فقهًا لفرع آخر من فروع هذا الاقتصاد.

التحفظ المتعلق بشق الإبعاد وهو ما أعتبره تحفظًا أثقل من سابقه، مؤداه أن إبعاد أى موضوع فى الفقه من أن يكون فقهًا للاقتصاد الإسلامى عملية قد تبدو غير صحيحة أو قد تكون تعسفية على الأقل، فكل موضوع عن الفقة يمكن أن يكون فيه عناصر تعمل فى

الاقتصاد الإسلامى. وأعطى مثالاً من موضوع الوضوء، وهو من أوائل الموضوعات التى تبدأ بها دراسة علم الفقه، فهذا الموضوع قد يبدو أنه ليس فيه ما يتعلق بالاقتصاد الإسلامى، ولكن عندما ندرس ترشيد الإسلام للاستهلاك نجد أن فى تنظيم الإسلام للوضوء بعض القواعد التى تدخل فى ترشيد الاستهلاك، فقد جاء عن الرسول ﷺ ما معناه: أنه نهى عن الإسراف فى الماء حتى لو كان المسلم يتوضأ على شاطئ نهر.

وهذا المثال يؤكد التحفظ على شق الإبعاد، إلا أنه مع هذا فإن تحديد الموضوعات الفقهية التى تعد مباشرة من فقه الاقتصاد الإسلامى هى مسألة لها أهميتها، وينبغى أن نقوم بها، حتى وإن تضمنت عملية استبعاد (فى الظاهر)، فذلك يسهل البحث عن وفى الاقتصاد الإسلامى.

فى ضوء التحفظ السابق بشقيه، اخترت كتاب (المغنى) لابن قدامة، أحاول من خلاله أن أحدد ما هى الموضوعات المباشرة لفقه الاقتصاد الإسلامى، وسبب اختيارى لهذا الكتاب أنه واحد من كتب الفقه التى تجد فيها معالجة واسعة لموضوعات فقه الاقتصاد الإسلامى، وبهذا الاختيار فإنى لا أصادر حق باحث آخر فى اختيار كتاب آخر يرى أنه يؤدى إلى إشباع هذا الهدف، أى هدف تحديد موضوعات فقه الاقتصاد الإسلامى، وبهذا الاختيار أيضًا لا أنفى أن يكون فى كتاب آخر من كتب الفقه العامة موضوعات لفقه الاقتصاد الإسلامى لا يكون قد جاء ذكرها عند ابن قدامة، وأيضًا فإننى لا أقوم بترجيح آراء ابن قدامة على آراء غيره من الفقهاء للموضوعات التى جاء بها خلاف.

الموضوعات التى تدخل (مباشرة) فى فقه الاقتصاد الإسلامى وفق تتبعنا لكتاب المغنى لابن قدامة هى:

١- الزكاة.

٢- صدقة التطوع.

٣- الصوم (الفدية - زكاة الفطر).

٤- الحج (الفدية - الهدى).

٥- البيوع.

٦- الربا والصرف.

٧- السلم.

٨- القرض.

٩- الرهن.

١٠- الحوالة والضمان.

١١- الشركة.

١٢- الوكالة.

١٣- الغصب.

١٤- الشفعة.

١٥- المساقاة والمزارعة والمخابرة والإجارة.

١٦- الإجارات.

١٧- إحياء الموات.

١٨- الوقف.

١٩- الهبة والعطية.

٢٠- الوصايا.

٢١- الميراث.

٢٢- الوديعة.

٢٣- الفىء والغنيمة.

٢٤- الكفارات.

٢٥- النفقة.

٢٦- الديات.

٢٧- العشور والجزية.

٢٨- الخراج.

٢٩- النذور.

٣٠- القسمة.

٣١- التسعير.

هذه هى رؤوس الموضوعات التى فى كتب الفقه (العامة) والتى تعتبر من موضوعات فقه الاقتصاد الإسلامى، وكل موضوع من هذه الموضوعات لا شك أنه يشمل عناصر كثيرة تعرف عند دراسته، والحوار حول هذه العناصر هو الذى يبين ما فى الموضوع من اقتصاد.

لعلم الاقتصاد فروعه الكثيرة والمتعددة. وسوف أحاول أن أجرى تصنيفًا للموضوعات الفقهية السابقة حسب فروع الاقتصاد.

أولاً.. النظام المالى:

من الموضوعات الفقهية التى ترتبط به: الزكاة، صدقة التطوع، الكفارات، الوقف، الفىء والغنيمة، النفقة، العشور، الجزية، الخراج.

ثانيًا.. توزيع الدخل:

(أ) توزيع الدخل على عوامل الإنتاج: من الموضوعات الفقهية التى ترتبط به: الربا، القرض، الشركة، المساقاة والمزارعة والمخابرة والإجارة، الإجارات.

(ب) إعادة توزيع الدخل: من الموضوعات الفقهية التى ترتبط به: الزكاة، صدقة التطوع، الكفارات، الوقف، الهبة والعطية، الوصايا، الميراث، النفقة.

(حـ) ضمان الحد الأدنى للمعيشة (الحاجات الأساسية) أو التوزيع الأساسى: من الموضوعات الفقهية التى ترتبط بهذا الموضوع: الزكاة، النفقة، الملكية.

ثالثًا.. التنمية الاقتصادية:

من الموضوعات الفقهية التى ترتبط بهذا الموضوع: إحياء الموات، الزكاة (تنمية العنصر البشرى)، تحريم الربا، وموضوعات توزيع الدخل.

رابعًا.. النقود والمصارف :

من الموضوعات الفقهية التى ترتبط بهذا

الموضوع، البيوع، الربا، الصرف، السلم، القرض، الرهن، الحوالة، الضمان، الشركة، الوكالة، الإجارات، والوديعة.

خامسًا.. النظام الاقتصادى:

من الموضوعات التى ترتبط به: الملكية، وموضوعات توزيع الدخل بعناصره الثلاثة، وهى: التوزيع على عوامل الإنتاج، وإعادة التوزيع، وضمان الحاجات الأساسية.

سادسًا.. الاقتصاد الدولى :

من الموضوعات الفقهية التى ترتبط به : العشور، الزكاة (اقتصاد دولى إسلامى).

سابعًا.. النظرية الاقتصادية:

وهذا الفرع من فروع الاقتصاد هو فرع الاقتصاد الأم، وعندما نقول النظرية الاقتصادية فإننا نعنى موضوع هذه النظرية. وتقسم إلى اقتصاد جزئى واقتصاد كلى، والموضوعات الفقهية التى دخلت فى الفروع الاقتصادية الستة السابقة تدخل فى موضوع النظرية الاقتصادية، وإن كنت أحيل بصفة خاصة إلى موضوعات توزيع الدخل، وموضوعات النقود والمصارف، ثم موضوع التسعير.

ثالثًا : الفقه الاقتصادى فى كتب الفقه المتخصصة:

أعرض فيما يلى أسماء بعض الكتب المتخصصة فى الفقه المالى والاقتصادى وسأذكرها مبوبة تحت تصنيف اقتصادى، على أنه يخيفنى أن يكون معروفًا أن كتابًا ما قد يكون فيه معلومات تتصل بأكثر من موضوع اقتصادى واحد، وهذا صحيح، إلا أنه بالرغم من ذلك فإن عرض هذه الكتب تحت تصنيف اقتصادى له أهميته، لما فى ذلك من فائدة فى البحث عن الاقتصاد الإسلامى، وسأحاول أن يذكر الكتاب تحت التصنيف الاقتصادى الذى يكون مرجعًا رئيسيًا فيه.

(أ) أصول الاقتصاد:

١- الكسب أو الاكتساب فى الرزق المستطاب، المؤلف هو الإمام محمد بن الحسن الشيبانى (١٣٢ - ١٨٩هـ).

٢- أحكام السوق، المؤلف هو الفقيه يحيى ابن عمر (٢١٣ - ٢٨٩هـ).

٣- البركة فى فضل السعى والحركة، المؤلف القاضى محمد بن عبدالرحمن الوهابى الحبشى اليمنى (٧٢١ - ٧٨٢هـ).

٤- التيسير فى أحكام التسعير، المؤلف القاضى أبو العباس أحمد بن سعيد المجيلدى (١٠٩٤هـ).

٥- كل كتب الحسبة ومنها:

- الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية.

- معالم القربة فى أحكام الحسبة لمحمد ابن محمد بن أحمد القرشى (ابن الإخوة ٧٢٩هـ).

- آداب الحسبة لأبى عبدالله محمد بن أحمد السقطى.

- ثلاث رسائل أندلسية فى آداب الحسبة والمحتسب (تحقيق ليفى بروفنسال).

(ب) النظام المالى :

١- الخراج للقاضى أبى يوسف (١١٣ - ١٨٢هـ).

٢- الأموال لأبى عبيد (١٥٤ - ٢٢٤هـ).

٣- الخراج ليحيى بن آدم القرشى (٢٠٣هـ).

٤- الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠هـ).

٥- السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ).

٦- الاستخراج فى أحكام الخراج للحافظ ابن رجب.

٧- الأحكام السلطانية لأبى يعلى الحنبلى (٤٥٨هـ).

٨- الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية (٦٥١ - ٧٥١هـ).

وأختار كتاب الأموال للإمام أبى عبيد. وهذا الكتاب قيل عنه إنه خير ما ألف فى الفقه المالى وأجوده، وبه كل ما يتعلق بالنظام المالى الإسلامى.

عرض أبو عبيد فى هذا الكتاب ما يختص بإيرادات ونفقات الدولة، ويجمع ما قاله فى العناصر الاقتصادية الآتية:

أولاً.. العقد المالى لجماعة المسلمين:

تكلم الإمام أبوعبيد عن أشياء كثيرة مما نقترح أن يصنف على أنه من عناصر العقد المالى لجماعة المسلمين. من ذلك: (١) حق على جميع المسلمين أن يقولوا كلمة الحق، لأن الدين النصيحة (ص ١٠). وهو يقول هذا وهو يعرض موضوعات مالية، وإذن يكون القرار المالى فى الإسلام مسئولية جميع أعضاء الجماعة الإسلامية. (٢) كل عمل تقابله مسئولية (ص ١٠، ١١). (٣) لا ترزأ إبرة فما فوقها (ص ١٣).

ثانيًا.. الإيرادات:

يكتب أبو عبيد عن جميع الإيرادات فى الدولة الإسلامية، ويتناول فى كتابه مسائل دقيقة، من ذلك: (١) أنواع الأموال التى يليها الأئمة. (٢) دفع الزكاة إلى ولى الأمر. (٣) الزكاة على الولايات. (٤) زكاة التجارات. (٥) الزكاة على الأموال الغائبة. (٦) الزكاة على الديون. (٧) الضرائب الجمركية.

ثالثًا.. كتب الإمام أبى عبيد عن النفقات فى الدولة الإسلامية:

ومن العناصر المالية الإنفاقية: (١) من له حق فى المالية الإسلامية. (٢) التسوية والتفاوت بين الناس فى المعاش. (٣) الحد الأدنى للمعاش. (٤) الإعانات الاجتماعية.

رابعًا.. ملكية الدولة :

مما ذكره أبو عبيد عن ملكية الدولة: (١) أنواع الأموال التى تدخل فى ملكية الدولة. (٢) الإقطاع. (٣) الحمى. (٤) تنظيم الإحياء.

خامسًا.. قواعد إجرائية:

من الإجراءات المالية التى ذكرها: (١) دفع الزكاة إلى الأمراء. (٢) قسم الزكاة فى بلدها ومتى تحمل إلى غيرها. (٣) توزيع الزكاة على الأصناف الثمانية أو قصرها على بعضهم. (٤) تعجيل الزكاة.

لقد أبان البحث عن هذا النوع من الكتب بعض الحقائق ذات الأهمية، ومن هذه الحقائق:

١- إن ظهور كتب متخصصة ومستقلة فى الفقة المالى والاقتصادى جاء مع بدايات التدوين فى الفقه بصفة عامة. ويعنى هذا أن الفقه المالى والاقتصادى هو واحد من الموضوعات التى أولاها المسلمون الأوائل أهمية، ترجع إلى أهمية الموضوع نفسه. ولا شك أن هذا الاتجاه فى الكتابة من وجه يعكس طبيعة التشريع الإسلامى، ومن وجه آخر يعبر عن أن الواقع التطبيقى يتطلب هذا النوع من الكتابة الفقهية الاقتصادية، وهذا يقوم دليلاً على أن هذا الواقع الإسلامى فى هذا التاريخ حكم بالاقتصاد الإسلامى، ونضيف بهذا دليلاً إلى الأدلة التى تنقض ما تعلق به المستشرقون ومن يأخذ برأيهم من أنه لم يكن للإسلام نظام اقتصادى.

٢- إن بعض الكتب الفقهية المتخصصة كُتبت بطلب من ولى الأمر فى الدولة الإسلامية، ومثال هذا كتاب الخراج للقاضى أبى يوسف الذى كتب بناء على طلب من هارون الرشيد، أو كتبها بعض من تولى مسئوليات تشابه الوزارة، ومثال هذا كتاب الأحكام السلطانية للماوردى. ويعنى هذا أن هذه الكتب لم تكن تنظيرًا للفقه المالى والاقتصادى فحسب، وإنما كانت بجانب ذلك تمثل سياسات وبرامج مالية اقتصادية للدولة الإسلامية، وبهذا فإن تنظير الفقه المالى والاقتصادى وتطبيقه كانا متداخلين.

٣- إذا كان التدوين فى الفقه المالى والاقتصادى بدأ مع التدوين فى الفقه العام، فإنه تطور وازدهر معه أيضًا. إننا نجد على

سبيل المثال أن المرحلة التى شهدت ازدهارًا واسعًا فى تدوين الفقه من القرن الثانى إلى القرن الخامس شهدت فى الوقت نفسه ازدهارًا واسعًا فى التدوين فى الفقه المالى والاقتصادى، بل إنه عندما كان يزدهر التدوين فى الفقه فإنه كان يصاحبه أيضًا ازدهار التدوين فى الفقه المالى والاقتصادى. ومن أوضح الأمثلة على ذلك عصر الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، إذ معهما ومع فقهاء آخرين معاصرين لهما ازدهر التدوين فى الفقه، وازدهر فى نفس الوقت التدوين المستقل فى الفقه المالى والاقتصادى. ومن كتب الإمام ابن تيمية فى ذلك كتاب الحسبة، ومن كتب الإمام ابن القيم كتاب الطرق الحكمية.

٤- إنه فى الفترات التى يقال: إن الاجتهاد فى الفقه قد توقف فيها، استمر التدوين فى الفقه المالى والاقتصادى؛ إذ ظهرت بعض الكتب فى هذا الفرع، مثل كتاب التيسير فى أحكام التسعير لمؤلفه أحمد سعيد المجيلدى (جزائرى عاش فى القرن السابع عشر الميلادى).

٥- إن فقه الاقتصاد الإسلامى هو واحد من الموضوعات ذات الاهتمام الواسع مع اليقظة الفكرية الإسلامية المعاصرة، وبدأ هذا فى القرن الرابع عشر الهجرى، وتدعم على وجه أخص فى أواخره.

٦- إن الكتابة فى الفقه المالى والاقتصادى قد اتسعت بحيث إنها تغطى كل فروع الاقتصاد المعروفة. ويعنى هذا أن الباحث فى الاقتصاد الإسلامى يجد فى التراث من كتب الفقه المالى والاقتصادى ما يمده بالمادة اللازمة لأى بحث فى أى فرع من فروع الاقتصاد.

٧- إن كتب الفقه المتخصصة المالية والاقتصادية إذا كانت قد اتسعت أفقيًا اتساعًا واسعًا بحيث تغطى كل فروع الاقتصاد، فإن بعضها قد تعمق تعمقًا رأسيًا واسعًا، أى تخصص تخصصًا رأسيًا دقيقًا؛ إننا نجد بعض الكتب خصصت لبحث موضوع بعينه، وذلك مثل كتب المضاربة، فالمضاربة معاملة واحدة خصص لها كتاب مستقل، وهذا أتاح التعمق الواسع فى الموضوع.

٨- إن الكتب المتخصصة فى الفقه المالى والاقتصادى قد ظهرت فى جميع المذاهب الفقهية المعروفة، وهذا دليل آخر على أهمية موضوع هذه الكتب، بل لو أجرينا دراسة مكانية لها فإننا نجد أن كل الأقطار الإسلامية لها فيها مساهمات.

وهكذا فإن الكتب المتخصصة فى الفقه المالى والاقتصادى تملك اتساعًا مكانيًا وزمانيًا ومذهبيًا وموضوعيًا.

أ. د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة :

١- عبدالوهاب خلاف، «علم أصول الفقه» دار القلم. الطبعة الحادية عشرة، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.
٢- الموسوعة الفقهية ـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
٣- الشيخ محمد الخضرى، تاريخ التشريع الإسلامى، الطبعة التاسعة، المكتبة التجارية الكبرى ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
٤- محمد خليل هرّاس، الأموال : كتاب الإمام العظيم الحافظ الحجة أبى عبيد القاسم بن سلام، منشورات الكليات الأزهرية ودار الفكر.
٥- جون ديزموند برنال، العلم فى التاريخ، ترجمة د. على على ناصف، المجلد الأول: بزوغ العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الكفاءة المرجعية للاقتصاد

تتمثل الكفاءة المرجعية للاقتصاد الإسلامى فى معايير ثلاثة، هذه المعايير تظهرها اللوحة البيانية التالية :

أولاً : مرجعية الرسالة : الاقتصاد الإسلامى هو الاقتصاد الذى يعرض باعتباره اقتصاد دين الإسلام، هذا الأمر فى حد ذاته يمثل مرجعية لهذا الاقتصاد، وهى مرجعية حاكمة لأنها مرجعية دينية. تتأكد هذه المرجعية وتتقوى عندما ترتبط بما يؤمن به المسلم من أنه يحمل رسالة الله الخاتمة التى تحمل الخير لكل الناس.

لوحة بيانية

الكفاءة المرجعية للاقتصاد الإسلامى

مرجعية الرسالة	المرجعية الوثائقية	مرجعية التجربة التاريخية
وجود أمة تعتبر نفسها صاحبة رسالة، وأنها الرسالة الخاتمة، وأنها جاءت لخير الناس جميعًا	- مرجعية القرآن الكريم. - مرجعية السنة النبوية الشريفة. - مرجعية التراث الإسلامى.	تطبيق الاقتصاد الإسلامى فى الحضارة الإسلامية مثبتًا كفاءته وعدالته.

ثانيًا : المرجعية الوثائقية : الاقتصاد الإسلامى له وثائقه الثلاثة : القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتراث المسلمين الفكرى. هذه الوثائق هى مصادر الاقتصاد الإسلامى تشريعًا وفكرًا.

(أ) القرآن الكريم هو أصح وأصدق وثيقة مكتوبة، يؤمن بصحة هذه القضية الذين يؤمنون بالإسلام دينًا وأن القرآن الكريم الذى معنا الآن هو ما أوحى الله به إلى سيدنا محمد رسول الله ﷺ. ويؤمن بها أيضًا غير المسلمين؛ إنهم يؤمنون بأن هذا الكتاب وهو القرآن الكريم هو ما نقل عن رسول الله محمد ﷺ.

(ب) السنة النبوية الشريفة بالضوابط التى ضبطها بها المسلمون رواية وسندًا هى أصدق ما رواه التاريخ، ولذلك فاعتماد الاقتصاد الإسلامى عليها يجعله يتمتع بمرجعية وثائقية لايضاهيه فيها اقتصاد آخر.

(ج) يتنوع عطاء المسلمين الفكرى بثراء واسع فى كل مجالات المعرفة ومنها المعرفة الاقتصادية، وعطاء المسلمين المعرفى فى الاقتصاد دار على محورين :

المحور الأول: هو الكتابة عن التشريعات الاقتصادية، ويمكن أن نجمل هذا المحور فى الفقه الاقتصادى.

أما المحور الثانى: فهو عطاء المسلمين فى الفكر الاقتصادى.

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى كتاب (المقدمة) لابن خلدون. فتراث المسلمين فى الاقتصاد بنوعيه يدخل فى المرجعية الوثائقية للاقتصاد الإسلامى. وما هو معروف عن تراث المسلمين يجعل الشهادة الآتية شهادة صدق : **الاقتصاد الإسلامى له مرجعيته الوثائقية التى تجعله يشبع معيار كفاءة المرجعية الوثائقية.**

ثالثًا : مرجعية التجربة التاريخية :

الاقتصاد الإسلامى كان اقتصاد الحضارة الإسلامية، وهى حضارة امتدت لقرون طويلة. يعنى ذلك أن الاقتصاد الإسلامى وضع موضع التطبيق لقرون طويلة، ولاشك أنه فى هذا التطبيق قد قاد كل مناحى الحياة الاقتصادية، إنتاجًا واستهلاكًا، نموًا وتوزيعًا، دولة وأفرادًا، داخليًا وخارجيًا. لانقف عند التقويم الإيجابى أو السلبى لهذه التجربة، وإنما الدلالة التى تعنينا هى أن الاقتصاد الإسلامى يملك تجربة تاريخية واسعة. استطرادًا نقول : إن الاقتصاد الإسلامى هو صاحب أكبر تجربة تاريخية زمانًا ومكانًا. هذه التجربة التاريخية بكل عناصرها وامتداداتها الزمانية والمكانية تدخل فى الكفاءة المرجعية للاقتصاد الإسلامى.

أ.د. رفعت العوضى

مراجع للاستزادة :

١ - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار القلم، ١٩٧٧م.

المزارعة

المزارعة هى المعاملة على الأرض، وعرَّفتها مجلة الأحكام العدلية مادة (١٤٣١) بأنها «نوع شركة على كون الأرض من طرف، والعمل من طرف آخر» يعنى أن الأراضى تزرع، والحاصلات تقسم بين الزارع، وصاحب الأرض.

وقد ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية - وعليه الفتوى عند الحنفية - إلى مشروعية المزارعة، وأجازها الشافعية فى الأرض التى تكون بين أشجار الفاكهة، ورفض أبو حنيفة مشروعيتها. والصحيح جوازها.

ودليل مشروعيتها السنة والعرف:

(أ) أما السنة فقد ثبت أن النبى ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع.

(ب) وأما العرف فإن عمل السلف والخلف بها دون نكير، فالمزارعة شريعة متوارثة لتعامل السلف والخلف بذلك.

والهدف من مشروعية المزارعة رفع الحرج عن الناس، وتحقيق مصالحهم، وتنمية روح التعاون والترابط بينهم، فقد يملك بعض الناس أرضًا زراعية، لكنهم لايحسنون زراعتها، أو ليس لديهم وقت لذلك، بينما يوجد آخرون لديهم الخبرة والوقت، ولكنهم لايملكون شيئًا من الأرض، فاقتضت المصلحة تعاونهما على زراعة الأرض فى مقابل حصول كل منهما على قدر من محصولها، وبذلك تتحقق منفعتهما ومنفعة المجتمع، وهى فى هذا تشبه المضاربة فى المال، بل إن المزارعة أهم لعدم الانتفاع بالأرض (فى الغالب) إلا فى الزراعة، بينما المال يمكن استثماره عن طريق المضاربة وعن غير طريقها.

ولمَّا كان التكييف الفقهى الدقيق للمزارعة أنها نوع من أنواع الشركة، فإنه ينتج عن هذا أنها من العقود الجائزة، فلكل من طرفيها فسخ العقد، ما لم يبدأ العمل فى الأرض، حتى لا يترتب على ذلك ضرر بطرفى العقد.

وعلى العامل القيام بكل ما من شأنه إفادة الزرع، كبذره وسقايته وتنقيته من الحشائش والآفات الضارة، وحفر القنوات الداخلية لرى

الأرض، ونحو ذلك، لأن هذه الأمور واحتمالها مما يتوقف عليه صلاح الزرع.

وأما صاحب الأرض فيلزمه القيام بكل ما فيه نفع الأرض، مثل حفر الأنهار الموصلة للمياه إلى الأرض، وإيجاد الساقية، وتسميد الأرض، ونحو ذلك من إصلاح الأرض على المدى الطويل.

وأما ما يعود نفعه على الأرض والزرع معًا، فعلى كل منهما بقدر نصيبه مثل أجرة القسام الذى سيقسم بينهما المحصول، والنقل إلى مكان البيع، أو تخزين المحصول لحين بيعه، وهى أمور عديدة لا يمكن حصرها، ويمكن الرجوع فى تحديدها إلى عرف الناس.

وما يفسخ به عقد المزارعة :

١ - العذر الاضطرارى لأى من المتعاقدين، كمرض العامل مرضًا يمنعه من العمل، أو اضطرار صاحب الأرض لبيعها لسداد ديونه.

٢ - مضى المدة المتفق عليها إن كانت محددة بمدة معينة.

٣ - موت أحد المتعاقدين، إلا إذا تعهد ورثة أى منهما بالحلول محله إذا كان الزرع أوشك على النضج.

وتفسخ المزارعة بصريح اللفظ أو بدلالته (مثل امتناع العامل عن العمل).

أ.د. أحمد يوسف شاهين

مراجع للاستزادة :

١ - الموسوعة الفقهية ط. الكويت، جـ٣٧، صـ ٥١.

٢ - المبسوط للسرخسى، ١٧/٢٣.

٣ - المغنى لابن قدامة، ٤٢١/٥.

٤ - بدائع الصنائع، ١٨٣/٦

٥ - حاشية الدسوقى، ٣٧٢/٣.

٦ - منح الجليل، ٢٨٤/٧.

٧ - كشاف القناع ٥٤٤/٣.

المضاربة

المضاربة في لغة العرب: مأخوذة من الضرب في الأرض، بمعنى السير فيها للكسب، وتنمية المال واستثماره، وقد سمى قراضًا.

وشرعًا: عقد مشاركة فى الربح بمال من جانب صاحب المال، وعمل من جانب المضارب الذى يسمى عاملاً.

وقد اتفق الفقهاء على مشروعية المضاربة، واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع.

(أ) فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ **وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله** ﴾ [المزمل ٢٠] والعامل يسافر فى الأرض يطلب الرزق، فيدخل فى عموم الآية التى ذكرت هؤلاء الساعين فى الأرض على الرزق، فى سياق المدح لهم والثناء عليهم، وتخفيف وجوب قيام الليل من أجل التخفيف عنهم، مع من سبق من المرضى، ومن لحق بهم من المجاهدين.

(ب) ومن السنة حديث ابن عباس - رضى الله عنهما - أنه قال : كان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه إذا دفع مالاً مضاربة اشترط على صاحبه ألا يسلك به بحرًا، ولا ينزل به واديًا، ولا يشترى به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى رسول الله ﷺ فأقره.

كما أن النبى ﷺ عندما بُعِثَ وجد العرب يتعاملون فى استثمار أموالهم بالمضاربة فأقرهم عليها.

(جـ) أما الإجماع فقد روى عن جماعة من أصحاب النبى ﷺ أنهم كانوا يدفعون أموال اليتامى التى تحت أيديهم إلى من يستثمرها على سبيل المضاربة. عمل بذلك عمر بن الخطاب، وعثمان، وعلى، وعبد الله ابن مسعود، وعبد الله بن عمر، وعائشة، رضى الله عنهم أجمعين، ولم ينكر عليهم أحد.

والهدف من مشروعية المضاربة إتاحة الفرصة لمن لديه مال وليست لديه خبرة فى استثماره، أن يدفعه إلى من يحسن استثمار المال وليس لديه مال، ليتعاونا على استثماره، والربح الناتج يقسم بينهما على أساس ما اتفقا عليه، مما يفيدهما ويفيد المجتمع كله.

ويرى جمهور الفقهاء أن عقد المضاربة من العقود الجائزة التى يجوز لكل من طرفيها فسخها، ولكن بشرط علم الطرف الآخر عند الحنفية، وتحول رأس المال إلى نقود، وأما المالكية فيرون عدم فسخ العقد بعد البدء فى العمل.

كما يرى جمهور الفقهاء أن المضاربة نوعان:

(أ) مطلقة: وهى التى لا يقيد فيها صاحب المال العامل بأى قيد فى طريقة استثمار المال، كأن يقول له: اعمل فى المال كيف شئت. وفى هذه الحالة للعامل استثمار المال كما يرى طلبًا للربح، غير مقيد بأى قيد إلا بما قيده به الشرع، وبما يتعارف عليه التجار؛ لأن المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا.

(ب) مقيدة: وهى التى يقيد فيها صاحب المال العامل بنوع معين من الاستثمار فلا يخالفه العامل.

وأركان عقد المضاربة مع شروط كل ركن، هى :

١ - الركن الأول: الصيغة التى يتم بها التعاقد، وهى الإيجاب والقبول، وشرطها أن تكون بأية وسيلة تظهر الرضا والقبول من الطرفين.

٢ - الركن الثانى : العاقدان (صاحب المال والمضارب)، ويشترط فى كل منهما أن يكون أهلاً للتصرفات المالية، بأن يكون كل منهما بالغًا عاقلاً رشيدًا، يصح منه التوكيل والتوكل، ولا يشترط أن يكون كل منهما مسلمًا، ولكن يستحب ذلك، بل يفضل أن يكون كل منهما من أهل الورع الذين لا يستحلون شيئًا من الحرام.

٣ - الركن الثالث : رأس المال، ويشترط أن يكون معلومًا، وأن يكون نقدًا أو يمكن معرفة قيمته بالنقد، وأن يكون حاضرًا وليس دينًا، إلا إذا كان دينًا على غير العامل فقد أجازه بعض الفقهاء، واعتبروا ذلك توكيلاً فى البداية من جانب صاحب المال للعامل؛ ليحصل له الدين ثم يضارب به.

٤ - الركن الرابع : العمل من جانب المضارب (العامل)، ويشترط فيه إن كانت المضاربة مطلقة ألا يخالف العرف التجارى، وإن كانت المضاربة مقيدة يشترط أن يلتزم ما اشترطه عليه صاحب المال.

٥ - الركن الخامس : الربح، ويشترط فيه أن يكون نصيب كل من الطرفين معلومًا كنسبة مشاعة، كالنصف، أو الثلث، أو الربع، أو نحو ذلك، وللطرف الثانى باقى الربح.

وتكون يد المضارب على رأس المال يد أمانة، فلا يضمن عند التلف إلا إذا ثبت

إهماله أو تقصيره، ولايجوز اشتراط ضمانه، فإن اشترط ذلك فسد العقد.

وفى حالة الخسارة، فإنها تحتسب من رأس المال، وهذا هو العدل، إذ يكفى أن يخسر العامل ثمرة عمله، مقابل أن يخسر صاحب المال ماله أو شيئًا منه.

أ.د. أحمد يوسف شاهين

مراجع للاستزادة:

١ - أنيس الفقهاء، للقونوى، طبعة دار الوفاء السعودية، ١٩٨٦م.

٢ - منح الجليل شرح مختصر خليل، للشيخ عليش، ٣٢٠/٧.

٣ - بدائع الصنائع ٨٧/٦.

٤ - حاشية الدسوقى ٥٢٣/٣.

٥ - مغنى المحتاج، ٣٢١/٢.

٦ - الروض المربع، ٢٠٨/٢.

المِلكيَّة

المَلك والمالِك الحقيقى هو الله تعالى فهو مالِك يوم الدين.

وتعنى المِلكيَّة عند الفقهاء : الاختصاص، والعلاقة الشرعية بين الإنسان والشيء، التى ترتب له حق التصرف فيه، وتحجز الغير عن هذا التصرف، وهى قدرة يثبتها الشرع ابتداءً على التصرف إلا لمانع.

وقيل : حكم شرعى يقدر فى عين أو منفعة يقتضى تمكن من ينسب إليه من انتفاعه به، والعوض عنه من حيث هو كذلك.

- وعند الحكماء : هو هيئة تفرد للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله، ويطلق أيضًا على الجِدة وعلى القُنْية.

ويستعمل الملك أيضًا فى مِلك الرقبة أى مُلك الذات، ومُلك المنفعة أى الوظيفة، ومُلك اليمين يغلب استعماله فى الرقيق.

والمُلك باعتبار صاحبه ثلاثة أنواع :

- ملكية الدولة أو ملكية بيت المال : وتضم كل مال استحقه المسلمون ولم يتعين مالكه، كبيت مال الزكاة بأنواعها، وبيت مال المصالح ويضم : الخراج والفيء وخُمس الغنائم والجزية والعشور والركاز، وبيت مال الضوائع. ويضم : وارث من لا وارث له، واللقطة، وديات القتلى الذين لا أولياء لهم، ويتصرف فيه ناظر بيت المال تصرف الملاك الخاصين فى أملاكهم بما يحقق مصلحة الجماعة المسلمة.

- الملكية العامة أو الجماعية : وهى ملكية مشتركة بين مجموع أفراد الأمة دون أن يختص بها أحد منهم؛ إما لتجاوز المنفعة من هذه الأشياء على ما يبذل فى سبيلها من جهد ونفقة، وإما لكون نفعها ضروريا لمجموع الأمة ولا غنى لأفرادها عنها. وتشمل الملكية المشتركة المرافق العامة من أنهار وشوارع وطرقات ومراعى وغابات وغيرها. فقد جاء عن رسول الله ﷺ : **«المسلمون شركاء فى ثلاث : فى الماء والكلأ والنار»**. رواه أحمد.

الحِمَى : وهى أرض لا يملكها أحد وتخصص لمصلحة عامة، كأن تكون مرعى لإبل الصدقة وخيل الجهاد.

والأراضى الموقوفة لمصلحة المسلمين :

كالأراضى التى فُتحت عنوة ولم توزع على الغانمين.

والمعادن المستقرة فى الأراضى بخلق الله ظاهرة وباطنة، كالذهب والفضة والنحاس والحديد والبترول.

- الملكية الخاصة : ويكون مستحقها وصاحبها فردا أو جماعة على سبيل الاشتراك، وتشمل كل الأموال الحلال، من نقود وعروض قُنْية وعروض تجارة وأصول ثابتة ووسائل الإنتاج، والتى لا تقع ضمن الملكية العامة المشتركة للمسلمين أو ملكية بيت مال المسلمين.

والملكية فى الإسلام ذات سمة فريدة فهى لجميع أنواعها ملكية استخلاف، حيث إن الملك والملكية لله تعالى، فهو وحده سبحانه: ﴿**مالك يوم الدين**﴾ [الفاتحة ٤] وهو جل جلاله ﴿**مالك الملك**﴾ [آل عمران ٢٦] وهو سبحانه : ﴿**بيده ملكوت كل شىء**﴾ [المؤمنون ٨٨]، [يس ٨٣] وهو المالك الأوحد ﴿**ولم يكن له شريك فى الملك**﴾ [الفرقان ٢] كما ذكرت آيات القرآن الكريم فى ثمانية عشر موضعًا أنه سبحانه وتعالى له ملك السماوات والأرض، والبشر مستخلفون - فرادى وجماعات - فى الأرض ﴿**ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم**﴾. [النور ٥٥].

وقد قسم العلماء طرق وأسباب اكتساب الملكية إلى أربعة أقسام :

- باعتبار وجود الإرادة وعدمها : إلى أسباب اختيارية كالاستيلاء على المباح بما فى ذلك إحياء الأراضى الموات وسائر العقود، وأسباب جبرية كما فى الميراث.

- باعتبار الصفة الأصلية إلى أسباب منشئة كالإحياء والصيد، وأسباب ناقلة كما فى العقود والميراث.

- باعتبار الصيغة إلى أسباب فعلية كالاستيلاء على المباح، وأسباب قولية كما فى العقود، وأسباب اعتبارية كما فى الميراث.

- باعتبار الشخص الذى تؤول إليه الملكية : إلى ما كان بعمل شرعى من أنواع السعى كالتجارة والصناعة والزراعة والصيد، وما كان بحكم شرعى كالزكاة والنفقات والإرث والكفارات، أو ما كان بإرادة الغير كالهبة والصدقة والوقف والإقطاع.

وقد حفظت الشريعة الإسلامية حق الملكية الخاصة والمشتركة وملكية الدولة بتحريم التملك عن طريق وسائل الغش والخداع كالتلاعب بالأسعار والغرر، وعن طريق الظلم والاستغلال كالغصب والسرقة والاختلاس والرشوة والربا والاحتكار، وعن طريق تحديد المصالح التى تبيح تدخل الحاكم لتقييد الملكية الخاصة أو مصادرتها.

كما حفظت الشريعة دور الملكية فى المجتمع عن طريق تحريم التملك لكل ما فيه ضرر عائد على الأفراد أو الجماعات فى أعراضهم وأموالهم وعقولهم، كالإتجار بالأعراض والخمر والميسر وكافة المحرمات.

كذلك حفظت الشريعة السمحاء التوازن الدقيق بين مصلحة الفرد وحق الجماعة بما حددته من مبادئ تحفظ حق كل من الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة، وكيفية استعمال كل منها، وانتقال الملكية الخاصة من شخص لآخر فى حياته وبعد موته.

أ.د. نعمت عبد اللطيف مشهور

مراجع للاستزادة :

١ ـ شرح الوقاية فى مسائل الهداية لعبيد الله بن مسعود ط. الهند ١٣٢٦ هـ.
٢ ـ تاج العروس لمحمد مرتضى الزبيدى، ط. بنغازى ليبيا د. ت.
٣ ـ الملكية الخاصة فى الشريعة الإسلامية ومقارنتها بالاتجاهات المعاصرة، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية، ط. القاهرة ١٩٨٢م.
٤ ـ الفروق لشهاب الدين أبى العباس المشهور بالقرافى، ط. عيسى الحلبى ١٣٤٦ هـ.
٥ ـ معجم المصطلحات الاقتصادية فى لغة الفقهاء، نزيه حماد، ط. المعهد العالمى للفكر الإسلامى، الولايات المتحدة الأمريكية ١٤١٤ هـ/١٩٩٣م.
٦ ـ قاموس المصطلحات الاقتصادية فى الحضارة الإسلامية د. / محمد عمارة، ط. دار الشروق ـ القاهرة ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.

موازنة الدولة

الدور الاقتصادى هو أن يكون للدولة إيرادات ونفقات (تجمعها موازنة عامة). وقد يتسع فتكون الدولة مالكة ومنتجة فى آن واحد.

أولاً: مشروعية الإيراد وعدل الإنفاق (إيرادات الدولة ونفقاتها):

حرص القاضى أبو يوسف وهو يكتب لهارون الرشيد عن النظام الإسلامى باعتباره ولى الأمر أن يبرز له إلزام الإسلام على أن يكون المال الذى يجبى طيبًا. يعنى بذلك أن يكن أساس الإلزام به أساسًا شرعيًا صحيحًا. وهذا هو عمل الرسول ﷺ وعمل الخلفاء الراشدين من بعده. فهذا هو عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما يصل إليه مال العراق يخرج إليه عشرة من أهل الكوفة وعشرة من أهل البصرة يشهدون أربع شهادات بالله أنه من طيب، ما فيه ظلم مسلم ولا معاهد. هذه أول القيم الأخلاقية التى تخضع لها إيرادات النظام المالى الإسلامى.

أما القيمة الثانية فهى العدل فى إنفاق هذه الإيرادات: (والله الذى لا إله إلا هو ما أحد إلا وله فى هذا المال حق أعطيه أو منعه، وما أحد أحق به من أحد) نلاحظ أن المصطلح الذى يستخدم هو الحق وليس العدل ويعنى ذلك أن الأمر فى النظام المالى الإسلامى ليس أمر عدل يجريه من يتولى الأمر فى مالية الدولة الإسلامية فحسب وإنما هو أيضًا أمر حق يجب أن يتمسك به صاحب الحق.

هاتان هما القيمتان الأخلاقيتان اللتان اعتبرنا أنهما معا تشكلان الأساس الأول فى أخلاق النظام المالى الإسلامى وهو مشروعية الإيراد وعدل الإنفاق.

ثانيًا: صفات من يعمل فى النظام المالى (الأهل الخلقى والفنى):

ليس كل شخص صالحًا لأن يعمل فى النظام المالى الإسلامى، ينظر الإسلام إلى هذا الأمر نظرة غاية فى الأهمية ويظهر ذلك من الشروط التى يشترطها فيمن يقوم بذلك ومن الرقابة التى يخضعه لها. فقد حرص أبو يوسف أن يكتب عن ذلك لهارون الرشيد، ننقل بعض ما كتبه.

١- الرسول ﷺ لم يستعمل أقاربه فى تحصيل الإيرادات أى لم يعينهم فى ذلك، وقد كانوا أهل فقه وأهل كفاية.

٢- الشروط التى يجب أن تتوفر فيمن يتولى مسئولية النظام المالى الإسلامى: أن يكون فقيهًا، عالمًا، مشاورًا لأهل الرأى، عفيفًا، لا يطلع الناس منه على عورة، ولا يخاف فى الله لومة لائم، ما حفظ من حق وأدى من أمانة احتسب به الجنة، وما عمل من غير ذلك خاف عقوبة الله فيما بعد الموت، تجوز شهادته أن شهد، ولا يخاف من جور فى حكمٍ إن حكم. ثم يختم أبو يوسف هذه الشروط بقوله: فإنك إنما توليه جباية الأموال وأخذها من حلها وتجنب ما حرم منها، يرفع من ذلك ما يشاء، ويحتجز منه ما يشاء، فإذا لم يكن عدلاً ثقة أمينًا فلا يؤمن على الأموال.

ثم يضيف مجموعة أخرى من الشروط: أن لا يكون عسوفًا لأهل عمله، ولا محتقرًا لهم، ولا مستخفًا بهم. اللين للمسلم، والغلظة على الفاجر، والعدل على أهل الذمة، وإنصاف المظلوم والعفو عن الناس، وأن تكون جبايته للخراج كما يرسم له، وترك الابتداع فيما يعاملهم به، والمساواة بينهم فى مجلسه ووجهه حتى يكون القريب والبعيد والشريف والوضيع عنده فى الحق سواء، وترك اتباع الهوى، فإن الله ميز من اتقاه وآثر طاعته وأمره على من سواه.

٣- يجب أن يخضع المسئول المالى للرقابة، وهذه الرقابة على درجات متعددة. كتب أبو يوسف إلى هارون الرشيد: أرى أن تبعث قومًا من أهل الصلاح والعفاف ممن يوثق بدينه وأمانته يسألون عن سيرة العمال وما عملوا فى البلاد، وكيف جبوا الخراج على ما أمروا به وعلى ما وظف على أهل الخراج واستقر.

تجمل هذه العناصر الثلاثة معًا الشروط فيمن يتولى أمرًا فى النظام المالى الإسلامى. وفيها شروط الخبرة والكفاية والمعرفة وشروط أخرى قيمية أخلاقية منها الصلاح والتقوى وغير ذلك.

ثالثًا: الاعتبارات الأخلاقية والفنية فى عبء الإيرادات:

تتحقق هذه القيمة فى النظام المالى الإسلامى بمجموعة من العناصر:

١- الأساس فى الإلزام المالى الطاقة، يقول رسول الله ﷺ: **«من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه»** ومن تطبيقات عمر بن الخطاب عن ذلك أنه كان يسأل من يفرض عليهم الخراج: أيطيقون ما فرض عليهم أم لا؟ وهذه شورى فى فرض الإلزامات المالية غير مسبوقة. ويكتب عمر

ابن عبد العزيز إلى أحد عماله أن يراعى الطاقة عند فرض الإلزام المالى.

٢- يكتب أبو يوسف لهارون الرشيد: لو تقربت إلى الله يا أمير المؤمنين بالجلوس لمظالم رعيتك فى الشهرين مجلسًا واحدًا تسمع فيه من المظلوم وتنكر على الظالم ويسير ذلك فى الأمصار والمدن فيخاف الظالم وقوفك على ظلمه فلا يجترئ على الظلم ويأمل الضعيف المقهور جلوسك ونظرك فى أمره فيقوى قلبه ويكثر دعاؤه. هذا الذى طلبه أبو يوسف من ولى الأمر فيه مراجعة ومراقبة لسلوك الذين يتولون تحصيل الإيرادات.

رابعًا: آداب تحصيل الإيرادات :

تتحقق آداب تحصيل إيرادات الدولة فى النظام المالى الإسلامى باتباع مجموعة من القيم السلوكية:

١- منع التفتيش للجباية، وهذا ما نقله إبراهيم بن المهاجر عن عمر بن الخطاب ﷺ: أمرنى ألا أفتش أحدًا.

٢- منع الالتزام، وهو الأسلوب الذى شاع فى العصور المتأخرة، يعبر عن الالتزام بمصطلح التقبيل. كتب أبو يوسف: ورأيت أن لا تقبل شيئًا من السواد ولا غير السواد من البلاد، فإن المتقبل إذا كان فى قبالته فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم ما يجب عليهم وظلمهم وأخذهم بما يجحف بهم ليسلم مما دخل فيه، وفى ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية. والمتقبل لا يبالى بهلاكهم بصلاح أمره فى قبالته، ولعل أن يستغفل بعدما يتقبل به فضلاً كثيرًا، وليس يمكنه ذلك إلا بشدة منه على الرعية، وإنما أمر الله عز وجل أن يؤخذ منهم العفو، وليس يحل أن يكلفوا فوق طاقتهم. تتبين أهمية هذا الأمر عندما نعرف ما سوف يحل بالعالم الإسلامى من خراب عند تطبيق أسلوب الالتزام فى تحصيل الإيرادات.

٣- القيم الأخلاقية التى تلتزم بها الدولة فى سلوكها المالى تلتزم بها كذلك فى مسئولياتها الرقابية على التنظيمات بكل أنواعها.

هيئة التحرير

وسطية الاقتصاد الإسلامى

يهدف كل مذهب أو نظام اجتماعى أو اقتصادى إلى تحقيق المصلحة، بجلب النفع ودفع الضرر. ولكن المصلحة قد تكون خاصة أو عامة، وقد تتعارضان. ومن هنا تختلف المذاهب والنظم الاجتماعية والاقتصادية بحسب سياستها من هاتين المصلحتين.

(أ) فبعضها كالمذهب الفردى والنظم المتفرعة عنه كالرأسمالية، تجعل الفرد هدفها فتهتم بمصلحته أولاً وتقدمه على المجتمع.

(ب) وبعضها كالمذهب الجماعى والنظم المتفرعة عنه كالاشتراكية، تجعل المجتمع هدفها فتهتم بمصلحته أولاً وتقدمه على الفرد.

(ج) وينفرد الإسلام منذ البداية بسياسة اقتصادية متميزة لا ترتكز أساسًا على الفرد شأن المذهب الفردى والنظم المتفرعة عنه. ولا على المجتمع فحسب شأن المذهب الجماعى والنظم المتفرعة منه، وإنما قوامها التوفيق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع. وهو ما قد نعبر عنه بأنها سياسة وسط أخذًا من قوله تعالى ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطًا** ﴾ [البقرة ١٤٣].

ويهمنا هنا أن نبين أن هذه الوسطية والتى تعنى الاعتدال والملائمة. ليست وسطية حسابية مطلقة فى كافة نواحى الحياة، بل هى وسطية اجتماعية نسبية. إذ الاعتدال وهو سمة الإسلام وأسلوبه فى كافة نواحى الحياة، لا يمكن أن يوضع فى قالب جامد أو صيغة محددة، ولكنه أمر اعتبارى يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان.

غير أنه فى الظروف الاستثنائية أو غير العادية كحالات الحروب أو المجاعات أو الأوبئة، حيث يتعذر التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة، فإنه بالإجماع تأخير المصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة. تلك المصلحة الأخيرة التى هى حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق.

ونخلص من الخاصة الثانية للسياسة الاقتصادية الإسلامية إلى ثلاث حقائق رئيسية:

١- مناط الاقتصاد الإسلامى هو المصلحة.

٢- التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة فى حالة التعارض.

٣- تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فى حالة عدم إمكان التوفيق.

أولاً: مناط الاقتصاد الإسلامى هو المصلحة:

فالاقتصاد الإسلامى، شأن الإسلام كله، مناطه هو المصلحة، وقد عبر عن ذلك الأصوليون بقولهم (**حيث وجدت المصلحة فثمة شرع الله**). ويقول فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف فى كتابه «السياسة الشرعية» وإنما ترتبط جميع الأحكام بالمصالح، إذ الغاية منها جلب المنافع ودرء المفاسد، حتى إن الرسول كان ينهى عن الشىء لمصلحة تقتضيه ثم يبيحه إذا تغيرت الحال وصارت المصلحة فى إباحته ... فغاية الشرع هو المصلحة، والسبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص من قرآن أو سُنَّة هو اجتهاد الرأى).

وتحقيق المصالح يختلف باختلاف الظروف، فما يعتبر مصلحة فى ظروف معينة، لا يعتبر كذلك فى ظروف أخرى. وفى هذا المعنى يقول الإمام الشاطبى فى كتابه الموافقات (إن الشأن فى معظم المنافع والمضار أن تكون إضافية لا حقيقية، فهى منافع ومضار فى حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت).

وتُرتب المصالح التى يقصدها الشارع بحسب أهميتها، فيقدم ما هو ضرورى على ما هو حاجى، ويقدم ما هو حاجى على ما هو تحسينى. بل إن الضرورات ليست فى مرتبة واحدة، فلا يراعى ضرورى إذا كان فى مراعاته إخلال بضرورى أهم منه، وبالمثل الحاجيات والتحسينيات. ومن ثم فقد أبيح شرب الخمر إذا اضطر إليها كظمأ شديد محافظة على النفس ولم يراع حفظ العقل؛ لأن حفظ النفس ضرورى أهم من ضرورة حفظ العقل. وأبيح كشف العورة إذا اقتضى هذا علاج طبى؛ لأن ستر العورة تحسينى والعلاج ضرورى.

ثانيًا: التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة فى حالة التعارض:

(أ) **الاقتصاد الرأسمالى:** يجعل الفرد هدفه فيهتم بمصلحته أولاً ويقدمّه على المجتمع. ومن ثم فهو يمنحه الحرية الكاملة فى ممارسة النشاط الاقتصادى وفى التملك واستعمال الملكية. وهو يبرر ذلك بأنه حين يرعى مصلحة الفرد وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الجماعة، إذ ليس المجتمع إلا مجموعة أفراد مجتمعين.

وإذا كانت هذه السياسة الاقتصادية الرأسمالية قد أدت إلى مزايا أهمها: إطلاق

الباعث الشخصى والمبادرة الفردية وبواعث الرقى، فضلاً عن انطلاق النشاط الاقتصادى وتعدده وسرعة نموه. إلا أنها أدت إلى مساوئ أهمها: اتجاه النشاط الاقتصادى إلى تحقيق أكبر قدر من الربح بغض النظر عن الحاجات العامة الأساسية، وانتشار البطالة والأزمات الاقتصادية، فضلاً عن أن أفراد المجتمع ليسوا على درجة واحدة من الكفاءة أو الذكاء أو القدرة مما أدى إلى سيطرة الأقوياء واستئثار الأقلية بخيرات المجتمع، وبالتالى سوء توزيع الثروة أو الدخل وتفاقم ظاهرة التفاوت والصراع بين الطبقات.

(ب) **أما الاقتصاد الاشتراكى:** فهو يجعل المجتمع هدفه فيهتم بمصلحته أولاً ويقدمه على الفرد. ومن ثم تدخلت الدولة فى كل نشاط اقتصادى ومنعت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وهو يبرر ذلك بأنه حين يرعى مصلحة المجتمع وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الفرد إذ الفرد لا يعيش إلا فى مجتمع وأن قيمته هى بحسب قيمة مجتمعه وأن تقدمه وتفتح ملكاته هى بحسب درجة نمو هذا المجتمع وتطوره.

وإذا كانت هذه السياسة الاقتصادية الاشتراكية قد أدت إلى مزايا أهمها: ضمان إشباع الحاجات العامة وتنظيم الإنتاج وتلافى البطالة والأزمات الاقتصادية، فضلاً عن رعاية مصلحة الأغلبية العاملة ومعالجة سوء توزيع الثروة، إلاّ أنها أدت إلى مساوئ أهمها: ضعف الحوافز الشخصية والمبادرات الفردية وبواعث الرقى الاقتصادى فضلاً عن الضغوط المختلفة والتعقيدات الإدارية وتحكم البيروقراطية وضياع الحرية الشخصية التى هى جوهر الحياة الإنسانية.

(ج) **أما الاقتصاد الإسلامى:** فإن له سياسته المتميزة التى لا ترتكز أساسًا على الفرد شأن الاقتصاد الرأسمالى، ولا على المجتمع شأن الاقتصاد الاشتراكى، وإنما هى ترعى المصلحتين الخاصة والعامة وتحاول المؤامة بينهما. وأساس ذلك عنده هو أن كِلاَ المصلحتين ـ الخاصة والعامة ـ يكمل كلاهما الآخر، وفى حماية أحدهما حماية للآخر. ومن ثم كفل الإسلام كافة المصالح الخاصة والعامة، وحقق مزايا رعاية كل منهما وتخلص من مساوئ إهدار أحدهما.

فقوام السياسة الاقتصادية فى الإسلام هو حفظ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿لا تَظْلِمون ولا تُظْلَمونَ﴾ [البقرة ٢٧٩]. وقول الرسول ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**». وقد أعطانا الرسول ﷺ صورة بسيطة ولكنها عميقة المعنى فى التوفيق بين

المصلحتين الخاصة والعامة بقوله: (**إنَّ قومًا ركبوا سفينةً فاقتسموا، فصار لكل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأسه، فقالوا له: ماذا تصنع، قال: هذا مكانى أصنع فيه ما أشاء. فإن أخذوا على يده نجا ونجوا وإن تركوه هلك وهلكوا**).

وتطبيقًا لذلك فإن الحلول الاقتصادية تعتبر إسلامية بقدر ما تحقق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. دون إهدار أحدهما. وهى بذلك تتميز عن الحلول الرأسمالية التى لا تهتم إلا بمصلحة الفرد، كما تتميز عن الحلول الاشتراكية التى لا تهتم إلا بمصلحة الجماعة. وقد رأينا ثمرة هذا التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة عند دراستنا فى الفصل الثانى لأهم الأصول والمبادئ الاقتصادية الإسلامية سواء فى مجال التنمية الاقتصادية والملكية الخاصة والعامة، أو مجال الضمان الاجتماعى وكيفية التوزيع، أو فى مجال الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى مما نحيل إليه منعًا للتكرار.

وجدير بالذكر أنه من الخطأ الكبير محاولة إلحاق الاقتصاد الإسلامى بأحد الاقتصادين الرأسمالى أو الاشتراكى، أو تصور السياسة الاقتصادية فى الإسلام أنها مزاج مركب بين الفردية (الرأسمالية) وبين الجماعية (الاشتراكية) تأخذ من كل منهما جانبًا. وإنما هو اقتصاد متميز، له سياسة اقتصادية متفردة تقوم على مفاهيم مختلفة عن تلك التى تقوم عليها الرأسمالية أو الاشتراكية. وإذا كان فى السياسة الاقتصادية الإسلامية «فردية»، فهى فردية تختلف عن فردية الرأسمالية، إذ لا تذهب إلى إقرار الحرية المطلقة للفرد فى النشاط الاقتصادى وفى استعمال الملكية. وإذا كان فى هذه السياسة «جماعية»، فهى جماعية تختلف عن جماعية الاشتراكية، إذ لا تسلم بحق الدولة المطلق فى التدخل فى النشاط الاقتصادى أو الحد من الملكية الخاصة.

حقًا قد يتداخل الاقتصاد الإسلامى مع غيره من المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية، وقد تتفق بعض الحلول أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية مع غيرها من الحلول الرأسمالية أو الاشتراكية. فلا يعنى ذلك اقتباس الاقتصاد الإسلامى من غيره، طالما الثابت أنَّ هذا التداخل أو التوافق عارضٌ وفى التفاصيل بحيث يظل الاقتصاد الإسلامى متميزًا بسياسته المتفردة وتظل حلوله متميزة بأصولها الخاصة.

ثالثًا: تقديم المصلحة العامة على مصلحة الفرد فى حالة عدم إمكان التوفيق:

وإذا كان قوام سياسة الإسلام الاقتصادية هى التوفيق أو الموازنة أو الملاءمة بين المصلحتين الخاصة والعامة، إلاَّ أنه إذا تعذرت هذه الملاءمة لظروف غير عادية كحالة الحرب أو المجاعات أو الأوبئة، فإنه بالإجماع يضحى بالمصلحة الخاصة وتقدم المصلحة العامة باعتبارها حق الله الذى يعلو فوق كل الحقوق. وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) أو قولهم (يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى). أو قولهم (إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما).

ولا شك أنه فى مثل هذه الأحوال الاستثنائية وهى حالات الحروب والمجاعات والأوبئة، قد يتجاوز التطبيق الاقتصادى الإسلامى أكثر المذاهب والنظم الجماعية تطرفًا. وليس معنى ذلك أن الإسلام يتفق مع هذه المذاهب والنظم طالما الثابت أن مثل هذا الحل لا يكون إلاَّ فى الظروف غير العادية، أى لا يلجأ إليه إلاَّ استثناءً وكعلاج مؤقت وبقدر الضرورة.

وعليه فإننا نرى أنه فى المجتمعات الفقيرة التى يغلب على أفرادها الضياع والحرمان، لا يجوز لمسلم أن يحصل على أكثر من كفايته، ويتعين على الدولة الإسلامية أن تتدخل لتأخذ من فضول الأغنياء بالقدر الذى يوفر لكل مواطن حد الكفاية. وأنه متى توافر حد الكفاية لكل مواطن فى المجتمع الإسلامى فإنه طبقًا للحديث النبوى (**لا بأس بالغنى لمن اتقى**).

وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وأن نحدد نطاق الآية الكريمة ﴿**يسألونك ماذا ينفقون قل العفو**﴾ [البقرة ٢١٩]، والعفو هنا هو الفضل وكل ما زاد عن الحاجة. وكذلك قول الرسول ﷺ فى حالة سفر: «**من كان معه فضل ظهرٍ فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زادٍ فليعد به على من لا زاد له**»، ويضيف الرواة أنَّ الرسول ﷺ ذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحدٍ منَّا فى فضل. وقول عمر بن الخطاب عام المجاعة: (**لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسموهم انصاف بطونهم حتى يأتى الله بالحياة، فعلت فإنهم لن يهلكوا على انصاف بطونهم**). ونستطيع أيضًا أن ندرك ماهية تلك الإجراءات الخاصة التى أقرها جمهور الفقهاء لنزع الملكية الخاصة لتوسيع المساجد أو للمنفعة العامة، وكتسعير الخليفة عمر بن الخطاب لبعض السلع ومصادرته لصالح بيت المال كل زيادة غير معقولة فى أموال ولاته بما

فيهم سعد بن أبى وقاص بطل القادسية وخال الرسول ﷺ وأبو هريرة صاحب الرسول والمحدِّث المشهور، وما ذهب إليه الإمام مالك بأنه (يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم)، وما ذهب إليه الإمام ابن حزم بأنه (إذا مات رجل جوعًا فى بلد اعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل)، وما ذهب إليه الإمام الشاطبى بأنه (إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء - أى يفرض عليهم ضرائب - ما يراه كافيًا لهم فى الحال إلى أن يظهر مال فى بيت المال ... ووجه المصلحة هنا ظاهرة فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكته وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار).

أ.د. محمد شوقى الفنجرى

مراجع للاستزادة:

١ - فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب: خلاف، السياسة الشرعية، طبعة القاهرة، المطبعة السلفية، سنة ١٣٥٠هـ.

٢ - الإمام الشاطبى: الموافقات.

٣ - الدكتور سليمان الطماوى: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة.

٤ - الإمام الشاطبى: الاعتصام.

الوظائف والضرائب

ذكر الإمام الجوينى رأيه فى حق ولى الأمر أن يفرض على الناس التزامات مالية، ويرى إمام الحرمين أنه أول من عرض هذا الموضوع من الفقهاء على النحو الذى عرضه. وبصرف النظر عمن الذى بدأ هذا الموضوع فإن مساهمة إمام الحرمين تجعلنا نقول إنه قدم فقهًا لنظرية كاملة عن الضريبة. تتلخص فى الآتى :

أولاً : تقسيم الأموال التى يليها الإمام :

تقسم الأموال التى يليها الإمام إلى قسمين:

١ - ما تتعين مصارفه: الزكوات، وأربعة أخماس الفىء، وأربعة أخماس خمس الفىء، وأربعة أخماس الغنيمة، وأربعة أخماس خمس الغنيمة، فهذه الأموال لها مصارف معلومة.

٢ - ما لا يتخصص بمصارف مضبوطة بل يضاف إلى عامة المصالح: خُمس خُمس الفىء، وخمس خمس الغنيمة، وتركة من لم يخلف وارثًا خاصًا، والأموال الضائعة التى ليس من معرفة مالكها، وهذه يسميها الفقهاء الأموال المرصدة للمصالح ويصرفها الإمام إلى مصارفها.

ثانيًا : مسئولية الإمام فى القيام على المشرفين على الضياع :

سد الحاجات والخصاصات من أهم المهمات، وإذا فرض انتفاء الزمان عن الحوائج وضروب الآفات؛ ووفق المثرون الموسرون لأداء الزكوات انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات. وإن قدرت آفة وأزم وقحط، فإن مواجهة ذلك يكون على النحو التالى:

(أ) استحثاث الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترض الله عليهم فى السنة، وعلى الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر فى باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل ضرر فقير من فقراء المسلمين.

(ب) إن لم يبلغهم نظر الإمام فإنه يجب على ذوى اليسار والاقتدار البدار إلى دفع الضر عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهرانى موسرين حرجوا عن آخرهم، وباءوا بأعظم

المآثم، وكان الله طليبهم وحسيبهم. ويفترض هنا حالتان:

الحالة الأولى : الأزمة ليست عامة والموسرون قادرون على الوفاء بما يلزم لدفع هذه الأزمة عن الذين يعانون منها فعليهم القيام بذلك.

الحالة الثانية : الأزمة عامة - ظهر الضرر وتفاقم الأمر وأنشبت المنية أظفارها - فى هذه الحالة يستظهر كل موسر بقوت سنة ويصرف الباقى إلى ذوى الضرورات وأصحاب الخصاصات.

ثالثًا : مسئولية الإمام ونجدته لوظيفة الجهاد :

وتتلخص وظيفة الجهاد فى الآتى :

(أ) الإمام مسئول عن الدفاع عن بلاد الإسلام، ومسئول عن نشر الإسلام، وعليه أن يعد الجند اللازم لذلك، ولايعتمد على المتطوعة، فالممالك لا تقوم إلا بجنود مجندة لا يشغلهم عن وظيفتهم شاغل.

(ب) يتحتم مد الإمام بالجنود والأموال.

(جـ) بفرض خلو بيت المال فإنه يحتمل ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول : أن يطأ الكفار - والعياذ بالله - ديار الإسلام.

الاحتمال الثانى : ألا يطئوهاولكن يستشعر من جنود الإسلام اختلال لو لم يتوفر المال ويترتب على ذلك تهديد الديار الإسلامية.

الاحتمال الثالث : أن يكون جنود الإسلام فى الثغور وعلى أهبة القتال، ولكن يلزم مدهم بالمال حتى لا ينقطعوا عن الجهاد.

هذه هى الحالات الثلاثة المحتملة عند خلو بيت المال والاحتياج إلى مال للجهاد. بالنسبة للحالة الأولى يجب على الأغنياء أن يبذلوا فضلات أموالهم، ومن تعليقات الإمام الجوينى على ذلك «إذا كانت الدماء تسيل على حدود الظبا فالأموال فى هذا المقام من المستحقرات». الحالة الثانية تلحق بالحالة الأولى فتأخذ حكمها، ومن تعليقات الإمام الجوينى عليها «إن أموال العالمين لا تقبل غائلة وطأة الكفار فى قرية من قرى الديار وفيها طفك دم المسلمين أو امتداد يد إلى الحرم».

رابعًا : وعاء التوظيف : تحديد وعاء الضريبة مسألة لها طابع فنى وهى من المسائل الحديثة، ويحتاج إلى نظر وفحص لاستخلاص قاعدة. وتحديد وعاء التوظيف كالآتى :

(أ) يوظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات.

(ب) عند الحاجة لأخذ مال من موسرى الأمة فإن الإمام يفعل ذلك على موجب الاستصواب ما أراد وعمم الاقتدار واليسار.

(جـ) إن اقتضى الرأى عند التوظيف تعيين أقوام على التخصيص، تعرض الإمام لهم على التخصيص ونظر إلى من كثر ماله وقل عياله.

(د) قد يتخير الإمام للتوظيف من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى، ولو ترك لفسد، ولو غض من غلوائه قليلا لأوشك أن يقتصد.

(هـ) إذا ألمت بالمسلمين ملمة، واقتضى إلمامها مالاً، نزلت على أموال كافة المسلمين.

(و) لا يبعد أن يعتنى الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة. وهذا فيه أكمل مردع ومقنع.

هذه هى وعاء التوظيف (أو وعاء الضريبة). ونستطيع القول أن كل المسلمين القادرين يقع عليهم التوظيف فى أموالهم (دخول وثروات) وأنه لا استثناء لفرد أو لفئة وأن تراعى الأعباء.

خامسًا : التوظيف للمصالح العامة :

بجانب ما قرره الجوينى عن التوظيف للجهاد والمحتاجين فإنه ذكر حالات للتوظيف يمكن أن تعرض تحت مصطلح المصالح العامة، ومع أنها تشمل الجهاد والقضاء على الفقر كما تشمل غيرهما إلا أننا فى ذلك نستخدمها لوظائف ليس فيها هاتان الوظيفتان. ومما يدخل فى المصالح العامة تسيير العمل فى جهاز الدولة. يسند ما يذهب إليه أن استخدام مصطلح المصالح العامة فى عصرنا لا ينصرف إلى الدفاع ومكافحة الفقر وإنما ينصرف إلى أمور من النوع الذى ذكرت.

سادسًا : مقدار التوظيف :

ويتلخص فى الآتى :

(أ) يأخذ الإمام من الذين دخلوا فى التوظيف، ما يراد سادًا للحاجة.

(ب) لو استفزت المسلمين داهية ووقع والعياذ بالله خرم فى ناحية لاضطررنا فى دفع البأس إلى نفض أكياس الناس.

(جـ) ما اختاره قاطعًا به أن الإمام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ما تحصل به الكفاية والغناء.

سابعًا : دليل التوظيف :

ما ذكرته من الوظائف مستنده إجماع العلماء كافة، حيث نزلوا وارتحلوا وعقدوا وأحلوا على وجوب الذب عن حريم الإسلام، فإذا لم نصادف فى بيت المال مالاً اضطررنا لحفظ الدين وإلى الأخذ من أموال الموسرين:

ثامنًا : قواعد عامة للتوظيف :

نستخلص مما سبق وهذه هى القواعد كالآتى :

القاعدة الأولى : التوظيف هو آخر ما تلجأ إليه الدولة لسد حاجاتها المالية.

القاعدة الثانية : التوظيف مسئولية ولى الأمر، ومسئولية على ولى الأمر.

القاعدة الثالثة : التوظيف يكون عند خلو بيت المال، فلا يجوز التوظيف فى غير هذه الحالة.

القاعدة الرابعة : التوظيف يكون عند قيام حاجة حقيقية فى المجتمع الإسلامى ولتحقيق مصلحة يعتبرها الشارع.

القاعدة الخامسة : ولى الأمر الذى يعطى الإسلام له حق التوظيف مقيدٌ بمراسم الإسلام مؤيدٌ بموافقة مناظم الأحكام.

القاعدة السادسة : التوظيف يكون بموافقة أهل الشورى والرأى.

القاعدة السابعة : التوظيف يكون على قادرين على الدفع ومطيقين ذلك، ويراعى فى ذلك «إلى من كثر ماله وقل عياله».

أ.د. رفعت العوضى

الوقـــف

الوقف هو الحبس والمنع والجمع أوقاف والموقوف يسمى حبسا. قال الأزهرى: يقال حبست الأرض ووقفتها، وحبست أكثر استعمالا، قال أهل اللغة: يقال وقفت الأرض وغيرها أقفها وقفا. قال الجوهرى، وغيره: ويقال أوقفتها فى لغة ردية قال وليس فى الكلام (أوقفتها) إلا حرفا واحدا: أوقفت عن الأمر الذى كنت عليه.

قال أبو عمرو: وكل شيء أمسكت عنه تقول فيه: أوقفت. قال الكسائى: يقال: ما أوقفك هنا؟ أى ما صيرك إلى الوقف؟.

قال الشافعى رحمه الله: لم يحتبس أهل الجاهلية فيما علمته دارا ولا أرضا تبررا وإنما حبس أهل الإسلام، قال أصحابنا: (الوقف: تحبيس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع تصرف الواقف وغيره فى رقبته، يصرف فى جهة خير تقربا إلى الله تعالى).

ويقصد بالوقف (**تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة**) وقد ذهب الفقهاء فى حكم العين الموقوفة ثلاثة مذاهب وعرف كل فريق منهم الوقف بناء على مذهبه وبيان ذلك أن الشافعية والصاحبين من الحنفية ذهبوا إلى أن العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الله تعالى. بينما ذهب أبو حنيفة والمالكية إلى أن العين الموقوفة تبقى على ملك الواقف. وذهب الحنابلة إلى أن العين الموقوفة تنتقل إلى ملك الموقوف عليه.

ويقسم الفقهاء الوقف إلى نوعين: وقف خيرى، ووقف ذرى أو أهلى ويقصد بالوقف الخيرى الوقف على جهة برٍّ معروفة كالمساجد والمدارس والملاجئ والمستشفيات والمكتبات والحصون أو الفقراء وطلبة العلم ونحو ذلك وإنما سمى ذلك النوع من الأوقاف خيريا لاقتصار نفعه على المجالات والأهداف الخيرية العامة.

أما الوقف الذرى أو الأهلى فهو الذى يحدد استحقاق الريع للذرية أو النسل أو الأقارب أو الأولاد أو بعضهم. وينقسم الوقف باعتبار محله إلى وقف عقار أو منقول. وقد اختلف الفقهاء حول الأموال التى يجوز وقفها فذهب البعض منهم إلى صحته فى العقار والمنقول لقول الرسول ﷺ «**وأما خالد فإنكم تظلمون خالدا، فإنه احتبس درعه واعتده**

فى سبيل الله» ويقول ابن قدامة «الذى يجوز وقفه: ما جاز الانتفاع به مع بقاء عينه، وكان أصلا يبقى بقاء متصلا كالعقار والسلاح والأثاث وأشباه ذلك».

ولا يجوز عند الفقهاء إخراج العين الموقوفة على جهة وقفها ببيعها إلا فى حالة خرابها ونضوب ريعها وأن يكون الثمن عدلاً لا غبن فيه وأن يتم الاستبدال على يد من يوثق فيه وأن يكون المشترى عدلاً ذا دين والمهم أن يستبدل بعين مثله لا نقودا، لكى لا يأكلها النظار.

وقد اعتبر الفقهاء الشرط المعقول للواقف كنص الشارع حيث التبرع بالوقف متجدد مع الأجيال ويحقق أمنية وقربى من أشخاص. وبذلك فإن التحول من الوقف الفردى إلى الوقف المؤسسى يتطلب نموذجا جديدا لا يؤدى إلى عزل الإنفاق عن رغبات الواقفين حتى لا يضعف حافز التبرع للوقف نتيجة فقدان الرابطة بين غرض الوقف والواقف.

ويقترح بعض المحدثين تحويل العقارات إلى استثمارات فى شراء أسهم لشركات تزاول أنشطة حلالا وتخصيص دخل هذه الأسهم للمستفيدين من الوقف. ولا تحبس الأسهم إلا لشراء أسهم أخرى من نوع آخر وبذلك تكون إدارة الوقف مثل إدارة صندوق الاستثمار التبادلى.

وقد اعترض البعض على هذا الاقتراح على أساس أنه يؤدى إلى تصفية الوقف بسد منافذ رغبات الواقفين ومصادرة أغراض الوقف المتنوعة.

وحذر المجتهدون من تسييل رؤوس أموال المؤسسات الاجتماعية فى شكل نقدى أو أشباه النقود من أدوات كالدين وكالسندات نظرا لتعرضها لمخاطر الخسارة فى البورصات أو فى الاختلاسات وباعتبار أن أهداف الوقف اجتماعية وليست استثمارية.

وللوقف آثار اقتصادية هامة تتمثل فى المساهمة فى محاربة الاكتناز وتوفير الموارد المالية اللازمة لتحقيق التنمية الاقتصادية وحماية رؤوس أموال المجتمع الإسلامى حيث يتميز الوقف الإسلامى بوجوب البقاء والاستثمار ودوام النفع للجيل الحالى وللأجيال القادمة معا.

ويسهم الوقف فى توفير حد الكفاية لأكبر عدد ممكن من المواطنين من الفقراء والمساكين والمحتاجين مما يؤدى إلى تحقيق التكافل الاجتماعى وحماية المجتمع من الاضطرابات الاجتماعية وثيقة الصلة بانتشار الفقر وتدنى مستوى المعيشة.

ويقدم الوقف دعما تكافليا للفئات التى قد تصيبها بعض النكبات أو الكوارث أوالمهددة بعدم توفير كفايتها من الضروريات فيسهم

فى تقديم الإعانات اللازمة لاستكمال حاجاتهم من السلع والخدمات وزيادة قدراتهم الإنتاجية فى نفس الوقت.

ولا يخفى أن الوقف يسهم فى حماية المجتمع الإسلامى من التقلبات الاقتصادية عن طريق زيادة كفاءة رأس المال فى ظل انتظام حصول المنتفعين بالأوقاف والعاملين بها على دخولهم ومن ثم انتظام الطلب الاستهلاكى والاستثمارى على السواء واكتمال دورة النقود فى الاقتصاد القومى على نحو يمنع حدوث مخاطر الركود الاقتصادى وضمان حدوث الرواج مع التوازن.

أ.د. حمدى عبد العظيم

مراجع للاستزادة :

١ - روضة الطالبين (٣٤٢/٥).

٢ - نهاية المحتاجين (٣٥٨/٥).

٣ - كشاف القناع (٢٠٣/٤).

٤ - مصطلحات الفقه المالى. يوسف كمال طبعة المعهد العالى للفكر الإسلامى، القاهرة ١٩٩٧م.

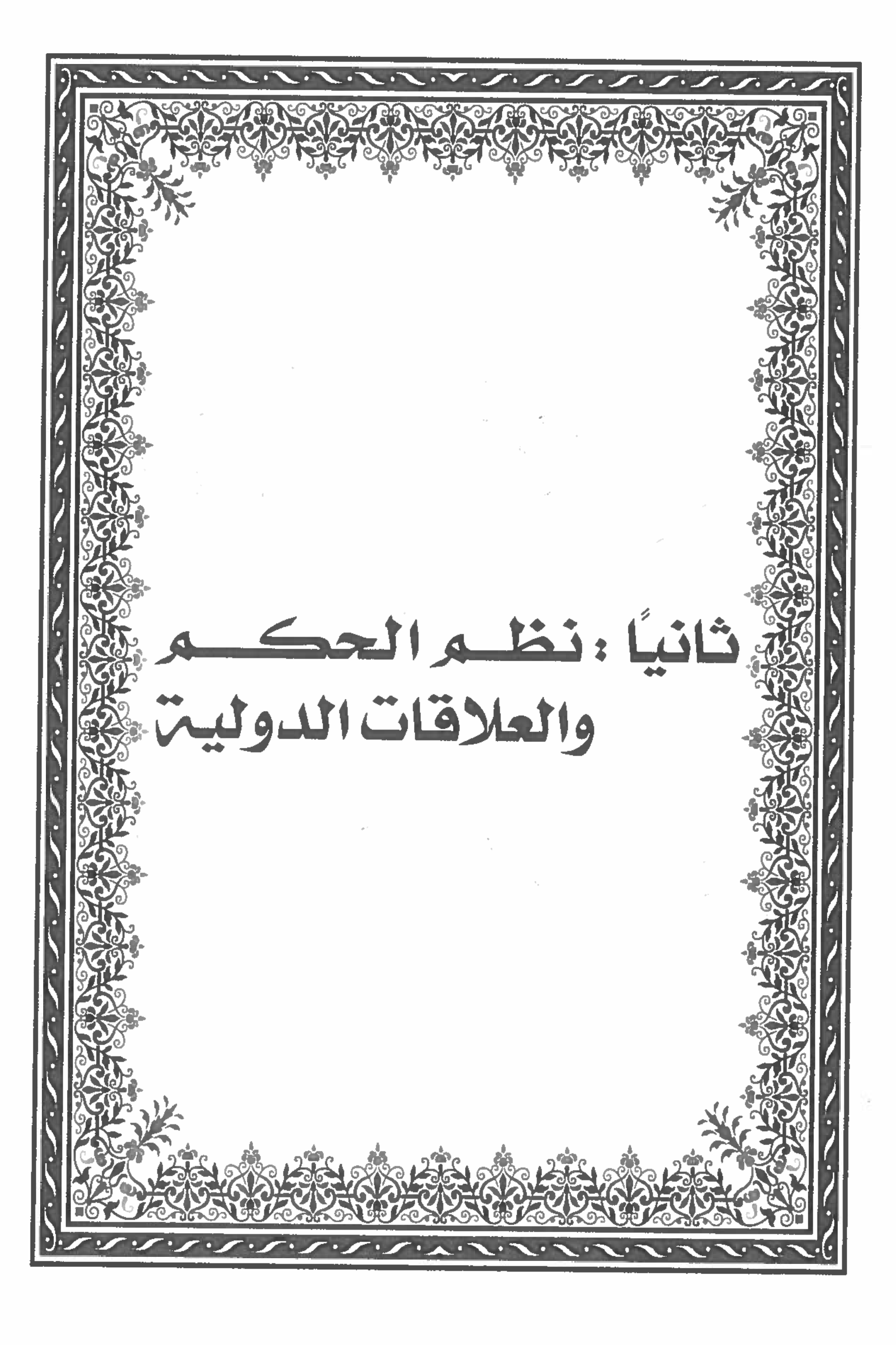
٥ - أنيس الفقهاء للقونوى.

٦ - معجم لغة الفقهاء القلعجى.

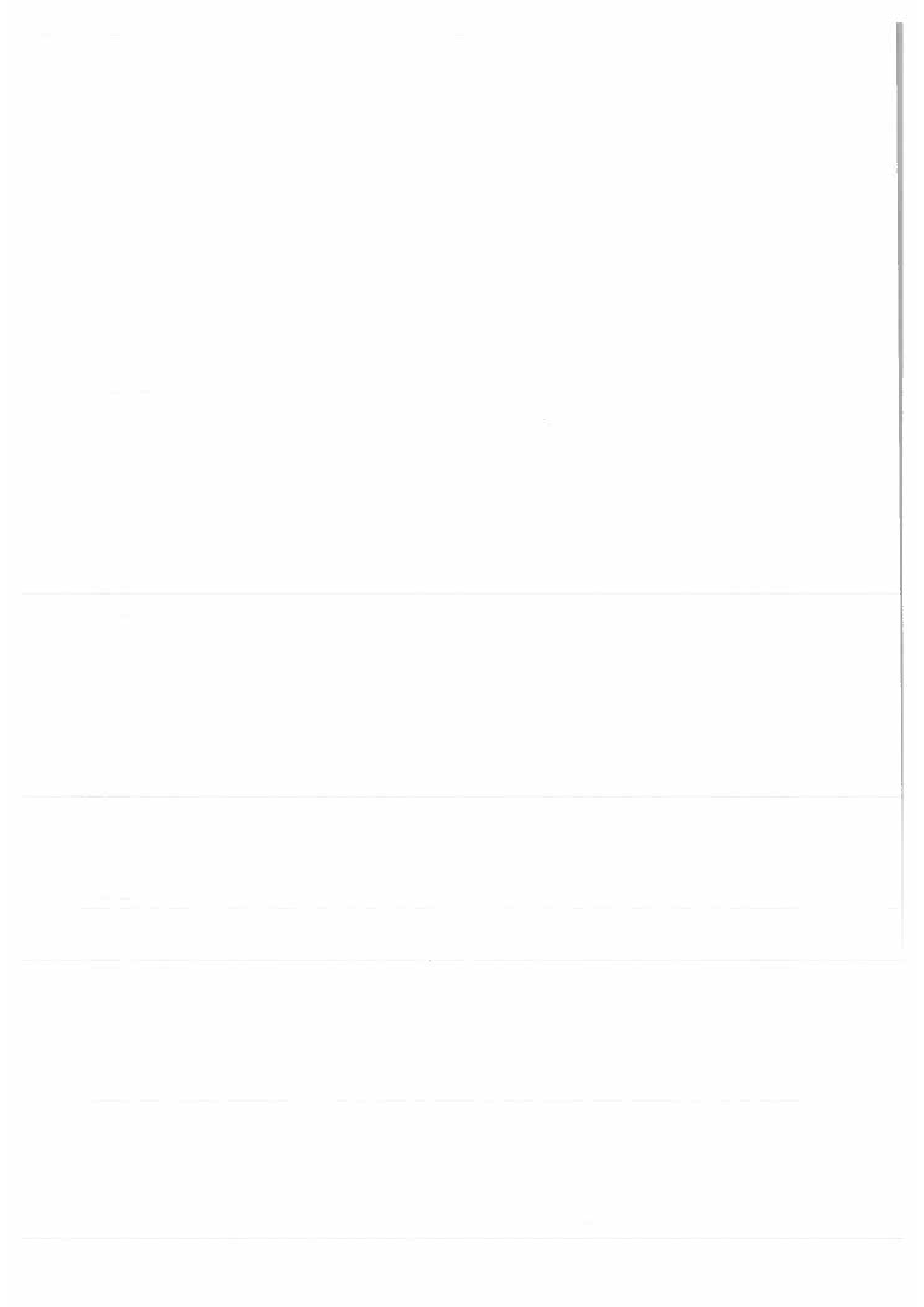
٧ - حلية الفقهاء لابن فارس.

٨ - مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد.

٩ - شرح حدود ابن عرفة. ص ٤١١.



ثانيًا: نظم الحكم والعلاقات الدولية



تمهيـــد

أقـــام رســـول الله ﷺ دولتـــه منذ حل بالمدينة، هذه الدولة النبـوية التى احـتـضنت التشريع الإسـلامـى إبان نزوله ووروده صـارت النمـوذج الأسـمى لنظام الحكم عـبـر مـسـار الحضارة الإسلامية.

هذا النمـوذج لم يضع كافة الجـزئيات فى قـوالب جـامـدة ثابتـة، إنما اسـتـوعب كـافـة الكليات التى يمكن أن يعـزى إليـهـا كل جديد، بما حـــال دون انفـصـــام هذه الحــضـــارة ومجتهديها عبـر العصور عن أصولها ومنابعها الأولى.

ولقد أقام المسلمون نظم الخـلافة والبيعة والشـورى، وعـقـدوا الذمـة، ودبروا أحـوال الأقليات، وأقـروا جـمـاعـات وأحـزابا عـامـة وخـاصـة، مـثل : أهل الحل والعـقـد، ومع تشـديدهم على حـدود الله تعـالى وعـدم تعديها، أطلقوا للحاكم مسايرة المستجد فى كل زمان بسياسـة شرعية ومصالح مرعية... إلخ.

وهكذا قـدمت الحـضـارة الإسـلامـيـة فى مـحيطى "الأمـة" و"الدولة" شبكة من المفاهيم المتكاملة التى تعـالج كـافـة الأفكار والأحـوال والوقائع، التى يمكن أن تمر بها الدول والأمم؛ بما يـمـثل إضـافـة مـهـمـة إلى جـهـود الفكر والتنظير فى حقول العلوم السياسية الحديثة فى الغرب والشرق وذلك مثل :

١ - الإصلاح.

٢ - الأمة.

٣ - الدولة.

٤ - الدولة الدينية والدولة المدنية.

٥ - الشرعية.

٦ - الخلافة.

٧ - البيعة.

٨ - أهل الحل والعقد.

٩ - الشورى.

١٠ - السياسة الشرعية.

١١ - الجماعات / الأحزاب.

١٢ - أهل الذمة (الأقليات).

١٣ - الإرهاب (بغى/ حرابة).

من ناحـيـة أخـرى، تعـتـبـر الحـضـارة فى الإسـلام - وفـقًا للمنظور الإسـلامـى - شـهـادة

على العالمين.. وهذه الشهادة ليست بالقول فقط، وإنما بالفعل والإنجاز أيضًا، ويرتبط هذا المفهوم للحضارة بمجموعة من المفاهيم الإسلامية الأخرى؛ ومن أهمها: التكريم الإسلامى للإنسان، والتسخير الإلهى للنعم والمخلوقات، والتدافع البشرى، كما يرتبط المفهوم الإسلامى للحضارة بالسنن الإلهية التى عبَّر عنها القرآن الكريم، والتى تحكم العقل الإنسانى، حيث ترتبط كل حركة إنسانية بهذه السُّنن؛ مثل: سنن الاستخلاف، سنن الابتلاء، سنن التغيير، فضلاً عن السنن التى تحكم عمليات بناء النظم والمؤسسات، فلا شك أن كل هذه المفاهيم تؤصل المعنى الإسلامى للحضارة، ومن ورائه معنى الإنسان وحقوقه وحرياته وحرماته، وحدوده والتزاماته، الأمر الذى تبدو البشرية اليوم فى أمس الحاجة إلى الاطلاع عليه والتطلع إلى تحقيقه فى انعطافتها التاريخية هذه.

والحضارة فى جوهرها هى عمارة الأرض، فالإنسان مستخلف فيها، والله ـ تعالى ـ أعطاه القدرات على العمل والإنجاز لتحقيق هذا العمران.

ومن هذا المنطلق قدمت الحضارة الإسلامية فى أصولها الإلهية والنبوية، وفى إنتاجها الفكرى جملة من المفاهيم الحضارية الكبرى، التى تنطلق من فقه حضارى متميز، له أصوله ومبادئه ومفاهيمه ومسائله. ويمكن الإشارة إلى هذا الفقه وأصوله، وإلى بعض مفاهيمه الكبرى وقيمه المعبرة، على النحو التالى:

١ - الفقه الحضارى وأصوله.
٢ - التعددية الحضارية = التنوع الحضارى.
٣ - التعارف الحضارى.
٤ - حوار الحضارات فى مقابل صدامها وصراعها.
٥ - التدافع الحضارى.
٦ - التداول الحضارى.
٧ - القيم السياسية من منظور حضارى.
٨ - الإنسان فى الرؤية الحضارية الإسلامية.
٩ - حقوق الإنسان
١٠ - الرق.
١١ - عالمية الدعوة.
١٢ - الهجرة واللجوء السياسى.
١٣ - الجهاد.
١٤ - الوفاء بالعهود.
١٥ - التجديد.

أ.د. نادية محمود مصطفى

أ.د. سيف الدين عبد الفتاح

حازم على ماهر - شريف عبد الرحمن
مدحت ماهر - ياسمين زين العابدين

الأحزاب (الجماعات) الإسلامية

للفظة الجماعة فى الإسلام شأنٌ كبير، وينظر الإسلام إلى مطلقها نظرة إيجابية بالأساس (يد الله مع الجماعة). وللجماعة دلالات متعددة حسب السياقات، فتارة هى صلاة الجماعة، ومنها صلاة الجمعة. وتارة ثانية هى الجميع التى قال فيها الله تعالى ﴿**واعتصموا بحبل الله جميعا**﴾ [آل عمران ١٠٣]، وهى الأمة التى أشار إليها مرارًا ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف**﴾ [آل عمران ١٠٤]، ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة**﴾ [الأنبياء ٩٢]، وهى الملة الواحدة، والجماعة المعتنقة لهذه الملة، الحافظة لها.

ويعود إلى الحديث الشريف فضل صكِّ تعبير "الجماعة" ببيانٍ وتأكيد؛ ليشمل مدلولها أمة المسلمين وجماعتهم تحت حكم الحاكم المسلم. فأقر الحديث أن (الجماعة رحمة والفرقة عذاب) رواه أحمد، وفضَّل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ بدرجات (البخارى ومسلم والترمذى، والنسائى وابن ماجه والدارمى ومالك)، وكان رسول الله ﷺ يأمر أصحابه ـ إذا فزعوا ـ بالجماعة والصبر (رواه أبو داود)، وجعل المارقَ من الدين هو التاركَ للجماعة (البخارى ومسلم) وجعل ترك السُّنة هو (الخروج من الجماعة) ـ (أحمد)، وجعل (يد الله مع الجماعة) (الترمذى والنسائى)، و(البركة مع الجماعة) ـ (ابن ماجه)، ونصح حُذَيفةَ (صحابى جليل) فى حديث الخير والشر أن يلزم (جماعة المسلمين وإمامهم)، وهدد من فارقهم: (فإنه من فارق الجماعة شبرًا فمات) بأن ميتته جاهلية (البخارى)؛ ذلك لأن (الشيطان مع مَنْ فارق الجماعة يركض) النسائى وأحمد.

هذا المعنى المتوجِّه للجماعة السياسية خاصةً، جماعة المسلمين ذات الإمام أو السلطان الواحد شدد عليها الإسلام دعمًا للوحدة؛ وتأكيدًا لمبدأ الأمة الواحدة (ذات الملة الواحدة): (**فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرًا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية**) متفق عليه عن ابن عباس. وروى أحمد ومسلم عن عوف بن مالك (ولا ينزعن يدًا من طاعة)، وعن عرفجة الأشجعى عنه ﷺ: «**من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو**

يفرق جماعتكم فاقتلوه». وأخرج مسلم عن أبى هريرة بلفظ (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة - فميتته جاهلية). وقد كان هذا هو المدلول المطلق للجماعة فى السُّنة إلا إذا اتجه السياق إلى معنى آخر.

ويمثِّل مفهوم الجماعة شبكة مفاهيم تربط بين العبادة (صلاة الجماعة - الجمعة - الإجماع على الصوم أو الحج أى العزم والنية، ومنه المسجد الجامع وجوامع الدعاء التى كانت تعجب رسول الله ﷺ وجوامع الكلم التى أعطيها، والاجتماع للذكر فى بيوت الله ....).

وفى التشريع فى أحد أدلته الكبرى: الإجماع (إن الله لا يجمع أمتى على ضلالة) أخرجه الترمذى والدارمى وأحمد. واجتماع الأمة على خلفائها (أبو داود)، وجعل كل اثنين فما فوق جماعة فى الحضر والسفر (البخارى / النسائى / ابن ماجه / أحمد)، وقرَّر أنه لن ينجو من النار إلا من سماهم الجماعة (ابن ماجه / أحمد).

كل هذا واللفظ يستعمل مفردًا ومطلقًا، حتى وقع الاختلاف فظهر فى «الجماعة» جماعات، ومعها ظهر مفهوم «الفِرَق» ومن ورائه «الأحزاب».

«الفُرقة» - بضم الفاء - فى الإسلام إذا أطلقت فى الشأن العام حملت فحوىً سلبية؛ لأنها ضد الوحدة والاتحاد والاعتصام بالحبل الواحد، وقد تطلق فى أمور كالطلاق، أو كالتفريق بين المرء وزوجه من أعمال السحرة، ... لكن الاستخدام الأكثر شيوعا فى العقيدة والشئون العامة هو فى الجانب السلبى، من التفريق بين الله ورسله.

ولم تأت لفظة (فِرقة) - بكسر الفاء - فى القرآن إلا مرة واحدة بمعنى جماعة كبيرة، فيها ما هو أقل منها من جماعات الأمة وذلك فى قوله - تعالى - ﴿ **وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون** ﴾ [التوبة ١٢٢]. وكذا جاءت كلمة (فريق) وأغلبها فى أهل الكتاب، ومنها المدلول الإيجابى والسلبى: ﴿ **فريق فى الجنة وفريق فى السعير** ﴾ [الشورى ٧]، و «الفريقان» لا تعنى إلا الجماعتين: المؤمنين والكافرين.

لكن مفهوم «الفِرَق» فى التاريخ الإسلامى والحضارة حمل معنى سلبيًا مطلقًا، يتمثل فى السُّبل المتفرقة، والملل المتعددة التى حذَّر منها الله ورسوله ﷺ. فاستحالت جماعة المسلمين فِرَقًا وطوائف وشراذم وأحزابًا.

وكذلك تحمل كلمة «الحزب» مدلول الفريق

تقريباً وفحواه، بالجمع بين الإيجابى والسلبى ﴿أولئك حزب الشيطان﴾ [المجادلة ١٩]، ﴿أولئك حزب الله﴾ [المجادلة ٢٢]، وبمعنى الفِرَق المتعددة ﴿فتقطعوا أمرهم﴾ [المؤمنون ٥٣]، وراجع [الروم ٣٢]، و «الأحزاب» تحمل غالباً المعنى السلبى ﴿وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب﴾ [ص ١٣]، ﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب﴾ [الأحزاب ٢٢]، ﴿جند ما هنالك مهزوم من الأحزاب﴾ [ص ١١]، وهكذا فى نحو أحد عشر موضعًا من كتاب الله - تعالى - وفى سبع سور.

وهكذا حملت كلمة (الجماعة) - حال كونها مفردة ومطلقة - فحوى إيجابية؛ حتى تُجمع (جماعات) فتتحول إلى الضّفة الأخرى غالبًا، وتصير بمعنى "الفِرَق" و"الأحزاب" التى عادة ما تحمل الفحوى السلبية.

مفهوم الحزب السياسى :

الحزب هو كل طائفة أو جماعة جمعهم الاتجاه إلى غرض واحد، سياسيًا كان هذا الغرض أو غير سياسى. وقد غلب فى الواقع المعاصر إطلاق مصطلح الحزب على التنظيم الذى يجمع جماعة من الأفراد تشترك فى تصور واحد لبعض المسائل السياسية وتكون رأيًا انتخابيًا واحدًا، وتؤمن بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، وتنظم نفسها بهدف الوصول إلى السلطة لتحقيق برنامج محدد. بهذا المعنى فإن الحزب يتطلب مقومات أساسية تتمثل فى:

- وجود أيديولوجية، أى أفكار مشتركة ومبادئ متفق عليها من أعضاء الحزب.

- وجود خطة موحدة للأولويات التى يعتمد عليها الحزب.

- وحدة الأهداف التى يسعى إلى تحقيقها أعضاء الحزب.

- وجود تنظيم يتمتع بالعمومية والاستمرارية له برنامج محدد.

- سعى الحزب إلى الوصول إلى السلطة!! وهو هدف جميع الأحزاب فى جميع دول العالم.

ويرى البعض أن وجود الأحزاب السياسية يؤدى إلى خطر تقسيم المجتمع الواحد إلى عدة عرقيات ومذهبيات متباينة، وإلى أطياف سياسية مختلفة، فكل حزب سيسعى بكل قوته ليبرز على حساب الأحزاب الأخرى، وسيسعى لنشر أفكاره الخاصة من أجل الحصول على أكبر عدد من المناصرين والمؤيدين، وبالتالى ستسمو المصالح الفئوية والطائفية الضيقة على مصلحة الوطن العليا.

فيما يذهب آخرون إلى أن حرية الأحزاب السياسية من أساسيات الحياة الإسلامية المعاصرة؛ انطلاقاً من الحقائق التالية كما وردت فى التنزيل الحكيم:

(أ) إن الله سبحانه نفسه قبل المعارضة(١)، ولم ينتقم منها، وأرجأها إلى يوم القيامة. فلماذا لا نقبلها نحن؟

(ب) إن الإنسان بدأ ممارسة الحرية بالمعصية لا بالطاعة، أى بدأ بممارسة الحرية بطرفها المقابل، ولو أن كل أهل الأرض أطاعوا أوامر الله كلها، لما عرفنا أصلاً أن الإنسان مخيّر وليس مسيرًا.

(جـ) إن الوقوع فى الخطأ، نتيجة لممارسة الشورى ورأى الأكثرية، لا يعطى المبرر لإلغاء الشورى، وأكبر دليل على ذلك هو النبى ﷺ عندما استشار الصحابة فى أسرى بدر، وكان رأى الأكثرية عدم قتلهم، ثم جاء الخبر من السماء بخطأ هذا الرأى، ومع ذلك لم يلغِ هذا التصحيح من الله استمرارية آية ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى ٣٨] ولم يلغ آية ﴿ وشاورهم فى الأمر ﴾ [آل عمران ١٥٩] وبعد ذلك استشار الناس فى غزوة أحد، وأشاروا عليه بالخروج من المدينة والقتال، وأخذ برأيهم، وتمت الهزيمة فى أحد، ومع ذلك لم يوجه اللوم لأحد ولم يلم نفسه على هذه الاستشارة، أى أن السنة النبوية تعلمنا (إن الخطأ فى الشورى لا يبرر إلغاءها) وهذا يقودنا إلى مفهوم الحزب بالمنظور السياسى.

فالحزب، بالمفهوم المعاصر، تعبير عن وعى جماعى من خلال مؤسسة جماعية منظمة وعلنية لها موقف من قضايا المجتمع المعاصرة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولها برنامج عمل لتطوير الدولة والمجتمع وحل القضايا الأساسية التى تفرزها التناقضات اليومية للمجتمع داخليًا، وعلاقات التأثير والتأثر المتبادل مع المجتمعات الأخرى، أى العلاقات الدولية. وهذا التعريف بالحزب له معنى إيجابى وضرورى، أى أنه إطار مادى للتعبير عن الأفكار المشتركة لمجموعة من الناس.

فإذا أخذنا بهذا المفهوم وطبقناه، نرى أنه قد يسهم فى حل إشكال قديم، حيث كانت خلافات الرأى قديمًا تُحل بالعنف، فالأقوى هو الذى يغلب الأضعف، ولا رأى للناس فى ذلك. أى كان القوى يستبد بالضعيف، ويقضى على معارضته جسديًا، أما الآن، فللحزب مفهوم أوضح، هو التعبير عن رأى مجموعة، والحزب الآخر أداة للتعبير عن رأى مجموعة لها نظرة مغايرة، والناس هم الحكم وليس

السلاح. وهكذا تصبح التعددية الحزبية المتكافئة فى تعبيرها عن آرائها ـ وفقًا لهذا الرأى ـ ضمانة أساسية لإقامة حكم شورى بالمفهوم المعاصر.

وعليه يمكن القول إن مصطلح الحزب فى الخبرة الإسلامية ليس مرفوضًا أو مقبولاً لذاته وبإطلاق، وإنما معيار القبول لمصطلح الحزب هو مضمون الأهداف والأغراض والمقاصد والمبادئ التى قام بها وعليها هذا الحزب. أما المشروعية الإسلامية للتنظيم والتحزب فلا شك أنها مرتكزة على الإيمان بمشروعية التعدد فى الآراء والتوجهات فالمجتمعات التى تعتمد مشروعية التعددية الفكرية هى التى تعتمد تعددية التنظيم والانتظام فى الأحزاب.

غير أن الخبرة التاريخية والحضارية الإسلامية شهدت نماذج سامية من التعامل مع فكرة "الجماعات" و"الأحزاب" و"الفِرَق" سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا.

فالقرآن الكريم أنشأ جماعات صغرى معترفًا بها كالمهاجرين والأنصار، فأثنى على هاتين، وكذا أشار إلى أمة أو جماعة خاصة تدعو للخير هم العلماء والدعاة: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير**﴾ [آل عمران ١٠٤]، وأشار إلى طائفة العلماء المتفقهين المنذرين قومهم فى آية التوبة ١٢٢ السالفة، ومنهم جماعة القرّاء من شبيبة الأنصار، وكانوا سبعين رجلاً اجتمعوا على المدارسة والصلاة معًا وخدمة رسول الله ﷺ، وهم الذين أصيبوا فى (بئر معونة)، أشار إليهم البخارى فى صحيحه (٣/ ٩٠)، والواقدى فى مغازيه (مغازى الواقدى ٣٤٧/١) وأحمد فى مسنده (١٠٩/٣).

وقد كانت أولى الفرق التى ظهرت بوضوح بعد عهد الرسالة ومنذ أواخر العهد الراشدى هما فِرْقَتا الشيعة والخوارج، وقد حرصت بعض هذه الفرق وما تفرع عنها ـ أحيانًا ـ على وسم ذاتها باسم "حزب الله"، كما فعل سليمان بن صُرَد الخزاعى (زعيم التوابين) عندما اتجه بأتباعه إلى (عين الوردة) لمقاتلة الأمويين (عبيد الله بن زياد)، وبالمثل فعل أبو بلال مرادس بن أديَّة الخارجىّ (ت٦١هـ). وتعددت التسميات: شيعة، شيعة على، شيعة آل على، شيعة آل بيت النبى، ثم أطلق المناوئون عليهم "الغالية"، و"الغلاة" وتفرعت منهم ما سُمُّوا بالرافضة، والباطنية الإسماعيلية وفِرقٌ لا تحصى، وكذا الخوارج سُمّوا بالمحكّمة والحرورية وأهل النهروان ثم أطلق عليهم الأزارقة، القَعَدة، والقائلون بالاستعراض، النجدات .... هكذا.

وعرفت هاتان الجماعتان وما تكاثر بعدهما من جماعات باسم (الفِرَق) و (المِلَل)، اختلفوا فى تأويل النص سيما القرآن، واختلفوا فى المواقف الأصولية العقدية والفقهية، وكذلك فى المواقف السياسية الأيديولوجية، واختلفوا فى دواخلهم بين معتدلٍ ومُغالٍ، وشهد التاريخ الإسلامى صراعات فيما بينهم واختلافات من بينها الخلاف الدينى؛ أى الخلاف على تأويلات ومفاهيم ترتبط بالوحى والشرع، والاختلاف على السلطة والسعى لاقتناصها واستخدامها ضد الخصم، وَقَعَ هذا بين علىّ ﷺ والخوارج، ثم بين الأمويين والخوارج والشيعة، ثم بين المعتزلة وأهل السُّنة، ثم بين غلاة الشيعة والعلويين والباطنية من جانب والدولة العباسية من جانب آخر فى جماعات متوالدة وصراعات متكاثرة.

غير أن الاتجاه العام فى الحضارة الإسلامية بقى - فى تنظيره وتأصيله للسياسة الشرعية وللأحكام - يميز بين حزبية سياسية مقبولة وحزبية مرذولة: بين حزبية تمثل المصالح أو تمثل القبائل والجماعات العرقية (العرفاء)، أو تمثل الطوائف الدينية (البطاركة والمجالس الملية ....)، وكلها تشبه بعض جماعات المجتمع المدنى حاليًا، وكذلك الجماعات التى تقوم على واجب شرعى بحيث يستحب وجودها أو يتوجب أحيانًا، كجماعات الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، التى تأسست بعد ذلك فى ديوان الحسبة، وجماعات المتفقهة وأهل العلم، كجماعات المحدّثين ومدارسهم، وتجمعات المذاهب الفقهية فى الفروع ومدارسها، ..... هذه فى جانب، وبين حزبية صراعية تُحدِث فى الدين، وتفسد فى الأرض، فهذه استهجنوها ورفضوها.

ومع ذلك لم يجنح المنظور الإسلامى إلى رفض المعارضين والمقاومين للجماعة ولإمامهم سياسيًا رفضًا واحدًا مطلقًا، إنما أبدى الفكر الإسلامى تسامحًا وسَعَة صدرٍ عالية فى التفرقة بين المتأوِّلة البغاة، وبين غيرهم، وقدّم المصالحة والصلح، وإصلاح ذات البيْن على كل محاولات الفضّ العنيف للصراعات. ومن هنا جاءت الحزبية فى الحضارة الإسلامية، والأحزاب السياسية على صور:

(أ) أحزاب مرغوبة فاضلة، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتنصح فى الله، وتحقق المشاركة السياسية؛ تعاونًا لا اعتداءً، من باب: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان**﴾ [المائدة ٢]، وقد ظهرت هذه الجماعات منذ عهد الرسالة فى المدينة فيمن سموا بـ"القراء"، وجماعتى

المهاجرين والأنصار، وأهل الصُّفّة، وجماعة أبى بصيرة التى نافحت عن دينها، وغيرها من الجماعات التى برزت عبر تاريخ الإسلام.

ومن ذلك الجماعات الصوفية المعتدلة التى كان لها دور بارز فى جانبى الروح والحياة فى الحضارة الإسلامية، فقد نهضت العديد من الجماعات الصوفية بدور اجتماعى كبير لإصلاح النفوس وتطهير المجتمع من الرذائل التى هجمت عليه، وفى الوقت نفسه مارست هذه الجماعات دورًا جهاديًا بارزًا فى مواجهة الخطر الخارجى كمواجهة الخطرين الصليبى والمغولى، ثم فى نشر الدعوة لا سيما بالوسائل السلمية، كما جرى فى الهند وجزر الهند الشرقية، وكما شهدته إفريقيا شمالاً وغربًا.

وقد تمثلت فى هذه الحزبية الإسلامية الفاضلة مفاهيم القيادة الكاريزمية، والاجتماع على الفكرة (المشروع الحزبى)، وعلى مبادئ وأصول عمل (البرنامج الحزبى)، وعلى أساليب وطرائق للتعبئة وضم العناصر الجديدة، وهكذا وتفترق هذه الحزبية الإسلامية المرغوبة والتى دعمتها الحضارة الإسلامية عن الحزبيات الراهنة فى أنها لا تسعى بالضرورة إلى استلام الحكم أو المنابذة عليه.

(ب) أحزاب وفرق عادية. وهى التى مثلت طوائف القبليين، وكان يمثلها عرفاء وشيوخ، وكذلك طوائف الصُّنّاع والحرفيين الذين مثَّلوا طبقة وسطى فى المجتمعات الإسلامية، وتجمعت فيهم عادةً تقاليدُ المجتمع ومُثُله، وكانت لهم أحياؤهم وأزياؤهم وشاراتهم الخاصة بهم، وكذلك جماعات الفرق الدينية التى مارست دورًا اجتماعيًا كبيرًا فى نشر العلم والثقافة، والتواصل عبر الحضارة الإسلامية طولاً وعرضًا، زمانًا ومكانًا، ومنها خرجت المذاهب الفلسفية والفقهية التى أثْرت التاريخ الإسلامى، وبرز منها أئمة ومفكرون أنتجوا الكثير، وساهموا فى تعلية بنيان هذه الحضارة.

(جـ) حزبية غير مقبولة: وهى التى تتصادم مع المقاصد العالية للحضارة الإسلامية، فتهلك الحرث والنسل وتشيع فى الأرض الفساد، وعمادها تفرقة الأمة إلى شيع تتناحر وفرق تتصارع، لا تنضبط بضوابط الأخوة الإيمانية، ولا بالأمة الجامعة، والعقيدة الدافعة، والشرعة الرافعة، ولا بالقيم الحاكمة لهذه الحضارة ولمسارات الحركة السياسة فيها.

ومن ثم فإن الإسلام إذا أقر الحزبية السياسة، فإنما يضع لها ضوابط ويكيفها، التكييف المتوائم مع مبادئه الأساسية ومقاصده الكلية العامة.

ويرى جانب من الفكر السياسى الإسلامى المعاصر أن مفهوم "المعارضة" فى الرؤية الإسلامية يختلف جوهريًا عنه فى النظام الغربى، ليس فقط فى آليات المعارضة، وإنما فى كونها ـ فى التصور الإسلامى عند هذا القطاع ـ تمثل واجبًا دينيًا فَرَضَه الله، هو واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومن ثم لا تكون المعارضة دائمة بالحق وبالباطل، ولا تكون هدفًا فى ذاتها، ولا تهدف بالضرورة لاعتلاء سدة الحكم.

ولا تمنع هذه الرؤية الحضارية من تنظيم هذه المعارضة فى شكل مؤسسات سياسية؛ كالأحزاب، ولكن وفقًا لمضمون يختلف كثيرًا عن معنى "الحزب" فى التقاليد الغربية، ويكون جوهر تكوين الأحزاب ـ فى ظل النظام الإسلامى ـ هو التخصص فى إسداء النصح والمشورة فى مجالات الحياة المختلفة التى تضطلع بها السلطة الحاكمة، وبهذا يمكن الجمع ـ فى هذه الرؤية ـ بين الصيغة التنظيمية الحديثة والمضمون الإسلامى الأصيل.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

- رضوان السيد: مفاهيم الجماعات فى الإسلام، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤م).
- القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام.
- السيد عمر، الدور السياسى للصفوة فى صدر الإسلام، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

إرهـاب الأعــداء

إن مـادة (رهـب) وما اشتق منها فى ألفاظ الكتاب والسنة تحوى معانى عظيمة فالرهبة من الله ـ عز وجل ـ من أجل عبادات القلوب وأعمالها المطلوبة شرعًا، قال الله عز وجل: ﴿ **وإياى فـارهبـون** ﴾ [البـقـرة ٤٠]. وقـال عـز اسـمـه فى نعت أنبـيـائه عليهم الصـلاة والسـلام : ﴿ **ويدعـونـنا رغـبـا ورهبـا** ﴾ [الأنبياء ٩٠].

وأيضًا فإن إعداد القوة لإرهاب أعداء الله وأعداء المؤمنين من الأمور المأمور بها شرعًا؛ لما يتـحـقق بهـا من المصـالح ويندفع من المفاسـد، قال الله جل جلاله: ﴿ **وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم** ﴾ [الأنفال ٦٠].

وإرهـاب مَنْ فى قلوبهم نوازع الإجـــرام والبـغى والتـعـدى على الآخـرين، وردعـهم عن الإقـدام على الجـرائم وارتكابهـا بتطبـيق العقوبات عليهم ليس من الإرهاب المذموم، بل هو من الإرهاب المحمود والمطلوب لتوقف أمن الناس عليـه. هكذا هـى المعـانى المشـتـقـة من مادة (رهب) فى النصوص.

أمـا المعـانى السـيـئـة من الاعـتـداء على الخَلق، والجرائم العامة والخاصة فتدل عليها ألفاظ شرعية دقيقة، تبنى عليها أحكام فى غاية الانضباط.

يُرجع البـاحـثـون أول إطـلاق لهـذه اللفظة إلى أيام الثورة الفرنسية فقد استخدمت كلمة "إرهـاب" فى فـرنســا لوصف نظام حكومى جـديد امــتـد منذ عــام ١٧٩٣م إلى ١٧٩٤م حـسب مـوسـوعـة المورد، إذ حُكمت فـرنسـا خلاله حكمًا إرهابيًا أصبح مضـرب المثل فى التــاريخ كله. وهـذه الأعــمــال العنيــفــة والاضطهادات من "حكم الإرهاب" صارت آلة مخوفة فى يد تلك الحكومة، وأصبحت كلمة "الإرهاب" تتضمن معانى سلبية راسخة فى العقلية الغربية.

ومع ذلك فإن الكلمة لم تكن مشتهرة جدًا حتى أوائل القرن التاسع عشر عندما اتخذها فــريق ثوريون روس لوصـف صــراعــهم مع الحكومـة، ومن ثم صــار الإرهاب عَلَمًا على المعنى المشتهر من كونه ضد الحكومات.

– فى قـامـوس أكسفـورد: الإرهـاب أسلوب يعـد لإرهاب، وإفـزاع المناوئين، أو المعارضـين

لحكومة ما، كما أن كلمة "إرهابى" تشير بوجه عام إلى أى شخص يحاول أن يدعم آراءه بالإكراه أو التهديد أو الترويع».

- وفى تعريف اللجنة القانونية لمجموعة الدول الأمريكية والمشكلة للإعداد لمشروع اتفاقية لمقاومة الإرهاب والاختطاف: الإرهاب هو "أفعال هى بذاتها يمكن أن تكون من الصور التقليدية للجريمة مثل القتل، والحريق العمد، واستخدام المفرقعات، ولكنها تختلف عن الجرائم التقليدية بأنها تقع بنية مبيتة بقصد إحداث الذعر والفوضى والخوف داخل مجتمع منظم، وذلك من أجل إحداث نتيجة تتمثل فى تدمير النظام الاجتماعى ومثل قوى رد الفعل فى المجتمع، وزيادة البؤس، والمعاناة فى الجماعة".

- وتعرفه لغة قرار الأمم المتحدة فى ١٩٩٩م بأنه "كل عمل إجرامى دون سبب وجيه، حيثما تم فعله ومهما كان الفاعل فهو يستحق الشجب".

- التعريف الذى أخذت به لجنة الخبراء الإقليميين التى نظمت اجتماعاتها الأمم المتحدة فى مركز فيينا ١٤ - ١٨ مارس ١٩٨٨م قال: "إستراتيجية عنف محرم دوليًا؛ تحفزها بواعث عقائدية، وتتوخى إحداث عنف مرعب داخل شريحة خاصة من مجتمع معين لتحقيق الوصول إلى السلطة، أو القيام بدعاية لمطلب أو لمظلمة بغض النظر عما إذا كان مقترفو العنف يعملون من أجل أنفسهم ونيابة عنها، أو نيابة عن دولة من الدول".

- تعريف اللجنة المكلفة من مجلس جامعة الدول العربية لوضع تصور عربى مشترك لمفهوم الإرهاب عام ١٩٨٩م هو "كل فعل منظم من أفعال العنف، أو التهديد يسبب رعبًا، أو فزعًا من خلال أعمال القتل، أو الاغتيال، أو حجز الرهائن، أو اختطاف الطائرات، أو السفن، أو تفجير المفرقعات أو غيرها من الأفعال مما يخلق حالة من الرعب والفوضى، والاضطراب الذى يستهدف أهدافًا سياسية".

ويلحظ من خلال هذه التعريفات "للإرهاب": أن المفهوم غامض غير محدد، بالإضافة إلى التباين فى تحديد المصطلح والاضطراب فيه، وتعدد التعريفات، ونسبيتها، أى أنها حمّالة وجوه، وتفتقد المعيار.

إن الحالة المعينة التى يراد تسميتها بـ "الإرهاب" أوسع من أن تحصر تحت لفظ واحد؛ فإن ظواهر العدوان واسعة، ومتعددة الجوانب بالنظر إلى القائمين بها، وإلى المستهدفين، وإلى الظروف المصاحبة مما يجعل جمعها تحت لفظ واحد تعميمًا وتعويمًا يخالف التحديد المنضبط للمعانى.

إذا تبينا أن المراد الحالة المعينة من العنف أو القتال غير المشروع داخل الدولة وخارجها، فإننا نجد فى ديننا غناءً بالألفاظ الشرعية المحددة المنضبطة، لأن لفظ "الإرهاب" كما تبين غير محدد المعنى.

وهذه الألفاظ كثيرة ويمكن الاقتصار على أربعة منها: الغلو، والبغى، والخوارج، والحرابة.

الغلو:

هذه الكلمة ومشتقاتها تدور على معنى واحد يدل على مجاوزة الحد والقدر. وغلا فى الأمر غلوًا أى: جاوز حده، فالغلو: هو مجاوزة الحد. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (الغلو: مجاوزة الحد بأن يزاد فى الشىء فى حمده أو ذمه على ما يستحق ونحو ذلك)، وضابط الغلو هو "تعدى ما أمر الله به، وهو الطغيان الذى نهى الله عنه فى قوله: ﴿ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبى﴾ [طه ٨١].

وذلك لأن الحق واسطة بين الإفراط والتفريط، وقد قرر ذلك العلماء، وهو معنى قول مطرف بن عبد الله رحمه الله: (الحسنة بين السيئتين)، وبه يعلم أن من جانب الإفراط والتفريط فقد اهتدى.

إن المتتبع لألفاظ الشارع يجد أن الأوصاف التى يوصف بها المنحرف عن شرع الله - عز وجل - أيًا كانت درجة الانحراف لا تطلق إطلاقًا عامًا، بل يختلف الأمر بحسب اختلاف درجة الانحراف، فإن كان كبيرًا ساغ وصف صاحبه به وصفًا مطلقًا، وإلا لم يسغ وصفه به إلا مقيدًا بعمل، واعتبر فى ذلك بأوصاف الشرك والكفر والفسوق والظلم. ولفظ الغلو ينطبق عليه هذا، فلا يصح إطلاق وصف الغلو، فيقال فلان غالٍ، أو الجماعة الفلانية غالية إلا إذا كان غلوه أو غلوها فى أمر أصلى من الدين سواء فى أصول الاعتقاد أم فى أصول العمل.

قال الإمام الشاطبى - رحمه الله - فى بيان من تسمى فرقة خارجة عن أهل السنة والجماعة: (إن هذه الفرقة إنما تصير فرقًا، بخلافها الفرقة الناجية فى معنى كلى فى الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا فى جزئى من الجزئيات).

البغى:

لها معنيان: أحدهما طلب الشىء، والثانى: جنس من الفساد .وفى حاشية ابن عابدين رحمه الله: "كل فئة لهم منعة يتغلبون ويجتمعون ويقاتلون أهل العدل بتأويل يقولون الحق معنا ويدعون الولاية". وقال ابن قدامة

رحمه الله: "قوم من أهل الحق خرجوا على الإمام بتأويل سائغ، وراموا خلعه، ولهم منعة وشوكة".

وفى الجملة يتضح معنى هذا المصطلح، وأنه منضبط على اختلاف فى بعض القيود، ولكن الجميع متفقون على أن الخروج على ولى أمر المسلمين وإمامهم أصلٌ فى تحديد المعنى.

قال ابن هبيرة رحمه الله: (واتفقوا على أنه إذا خرج على إمام المسلمين طائفةٌ ذات شوكة بتأويل مشتبه فإنه يباح قتالهم حتى يفيئوا). وبهذا يتضح أن جانبًا من جوانب ما يسمى بالإرهاب قد وضحت حدوده ودَرَسَها علماء العقيدة والفقه، وفصلوا أحكامها، وعقدوا لها أبوابا فى كتبهم تحت اسم (قتال أهل البغى).

الخوارج :

قال ابن نجيم ـ رحمه الله ـ: "الخوارج: قوم لهم منعة وحمية خرجوا على علىٍّ بتأويل يرون أنه على باطل كفر أو معصية توجب قتاله بتأويلهم يستحلون دماء المسلمين وأموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون أصحاب رسول الله ﷺ.

وقال النووى رحمه الله: (الخوارج: صنف من المبتدعة يعتقدون أن من فعل كبيرة كفر، وخلد فى النار، ويطعنون لذلك فى الأئمة ولا يحضرون معهم الجمعات والجماعات).

وهؤلاء الخوارج ليسوا ذلك المعسكر المخصوص المعروف فى التاريخ بل يخرجون إلى زمن الدجّال، وتخصيصه ﷺ للفئة التى خرجت فى زمن على بن أبى طالب رضي الله عنه إنما هو لمعان قامت بهم، وكل من وجدت فيه تلك المعانى ألحق بهم، لأن التخصيص بالذكر لم يكن لاختصاصهم بالحكم، بل لحاجة المخاطبين فى زمنه ﷺ إلى تعيينهم.

الحرابة :

اشتقاقها من الحرب وهو السَّلْبُ. يقال حَرَبْتُهُ ماله، وقد حُرِب ماله أى سُلِبَه).

قال ابن الهمام ـ رحمه الله ـ بأنهم: "الخارجون بلا تأويل بمنعة وبلا منعة يأخذون أموال النَّاس ويقتلونهم ويخيفون الطريق". وقال ابن عبد البر ـ رحمه الله ـ: "كل من قطع السبل وأخافها وسعى فى الأرض فساداً بأخذ المال، واستباحة الدماء، وهتك ما حرم الله هتكه من المحارم فهو محارب". وقال النووى ـ رحمه الله ـ: "هو مسلم، مكلف، له شوكة، لا مختلسون يتعرضون لآخِر قافلة يعتمدون الهرب، والذين يغلبون شرذمة بقوتهم قطاع فى حقهم لا لقافلة عظيمة، وحيث يلحق الغوث ليسوا بقطاع".

إن هذه الألفاظ الشرعية ونحوها تضبط الأحكام، ولكن ليست هى كل ما يتعلق بأمور العدوان على الخلق، فإن أحكام الشريعة جاءت تفصيلية، كافية، شافية، قاطعة لموارد الخلاف. ففى بيان مكة المكرمة الصادر عن المجمع الفقهى الإسلامى فى رابطة العالم الإسلامى فى دورته السادسة عشرة التى عقدت فى الفترة من ٢١ - ١٤٢٢/١٠/٢٦هـ الموافق ٥ - ٢٠٠٢/١/١٠م.

ويمكن تقديم تعريف جامع لما سمى بالإرهاب على أنه: "هو العدوان الذى يمارسه أفراد أو جماعات أو دول بغيًا على الإنسان: (دينه، ودمه، وعقله، وماله، وعرضه) ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغير حق، وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق، وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد، يقع تنفيذًا لمشروع إجرامى فردى أو جماعى، ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس، أو ترويعهم بإيذائهم، أو تعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر، ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أو الخاصة، أو تعريض أحد الموارد الوطنية، أو الطبيعية للخطر".

وهنا يجدر بيان لفظ شرعى اجتهد المروجون ضد الإسلام أن يدخلوه تحت "الإرهاب" وهو لفظ "الجهاد" وهذا بيان بمعناه:

قال ابن منظور - رحمه الله -: "جهد: الجَهْدُ والجُهْدُ: الطاقة، تقول: اجْهَد جَهْدَك، وقيل: الجَهْدُ المشقة والجُهْدُ الطاقة ... والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع فى الحرب، أو اللسان، أو ما أطاق من شىء".

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "الجهاد هو: بذل الوسع - وهو القدرة - فى حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق".

ويعرفه بعض العلماء بمعناه الأخص، وهو القتال لأجل الدعوة إلى الدين الحق؛ إعلاء لكلمة الله عز وجل.

وهذا الجهاد لخير البشرية بعامة إذ ليس المراد منه الغرض المادى.

يقول د. وهبه الزحيلى: "هو بذل الجهد والكفاح بالوسائل السلمية أولاً، ثم عند اقتضاء الأمر للمحافظة على الدعاة وتحصين البلاد يلجأ إلى القتال؛ لتحقيق السعادة الشاملة للبشرية فى دنياهم وأخراهم كما ارتضاها الإله الحكيم، وكل جهد يبذل فى هذا المضمار فهو فى سبيل الله وحده، ولإرضائه فقط".

ويقول - حفظه الله - بعد أن استعرض تعاريف الفقهاء لمعنى الجهاد - : "ومنه يظهر لنا أنه فرض على المسلمين لنصرة الإسلام بعد وجود مقتضياته من قبل العدو، بخلاف

الحرب فقد تكون للعدوان، ولهذا فضَّل الإسلام كلمة "جهاد" عن كلمة "حرب"، فالجهاد إذن كلمة إسلامية. ولكن المتكبرين لا يمكن أن يتصوروا معانى الجهاد الشاملة.

يقول فهمى هويدى: "هناك عبارات ومفردات محملة فى ذهن المسلم بأبعاد إيمانية يعجز غير المسلم - الغربيين بوجه أخص - عن إدراكها، بحيث إن استخدامها قد يعطى انطباعًا معينًا عند المسلم، وانطباعًا آخر - قد يكون سلبيًا - عند أولئك الغرباء والمستغربين ... ومن تلك المفردات التى لا يستطيع الغربى أن يستوعبها ويقرأها قراءة صحيحة كلمة (الجهاد) أو (الفتح)... والجهاد عند العقل الغربى فكرة غريبة وغير مفهومة، وهو فى أحسن الفروض لا يزيد عن كونه (حربًا مقدسة) (Holy war) ... إن كلمة جهاد أو مجاهد لا تجد ترجمة حقيقية لها فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية، الأمر الذى حدا بالكتاب المنصفين إلى أن يستخدموا الكلمة العربية ذاتها مكتوبة بالحروف اللاتينية، فالجهاد يتميز عن القتال والنضال، بتعدد صوره وبأنه فى سبيل الله. أما القتال أو النضال فقد يكون فى أى سبيل آخر، ولا ينتقص منه شيئًا، بينما الجهاد يفقد مضمونه، ويفقد مشروعيته، إذا لم يكن فى سبيل الله".

وبهذا تتضح الفروق الجوهرية بين ما سمى (الإرهاب) الذى هو عدوان، وبين الجهاد.

إن ما سمى (الإرهاب) يختلف عن الجهاد اختلافًا جوهريًا فى كل شىء، فى حقيقته ومفهومه، وأسبابه، وأقسامه، وثمراته، ومقاصده، وحكمه شرعًا، فالجهاد مشروع، والعدوان ممنوع. إن الإرهاب بمعنى العدوان هو ترويع الآمنين وتدمير مصالحهم، ومقومات حياتهم والاعتداء على أموالهم وأعراضهم، وحرياتهم وكرامتهم الإنسانية بغيًا وإفسادًا فى الأرض.

أما (الجهاد) فهو يهدف إلى الدفاع عن حرمات الآمنين، أنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم وإلى توفير وتأمين الحياة الحرة الكريمة لهم، وإنقاذ المضطهدين وتحرير أوطانهم وبلدانهم من براثن قوى الاحتلال والاستعمار.

والإسلام لم يأمر أمته بالعدوان أبدًا ولا ترويع الآمنين أبدًا، ولا بسلب مقدرات الآخرين أو الاستيلاء عليها أبدًا، ولكن أمر المسلمين أن يتخذوا العدد والعدة، وأن يرابطوا فى الصفوف حفاظاً على مقدساتهم ومقدراتهم وأنفسهم، فلا يبدؤوا غيرهم بعدوان، ولكن إذا اعتدى عليهم كانوا رجالاً.

إن الجـهـاد فى الإسـلام شـرع نشـرًا للإسـلام، ونصرة للحق، ودفعًا للظلم، وإقرارًا للعدل والسـلام والأمن، وتمكينًا للرحـمـة التى أرسل محمد ﷺ بها للعالمين؛ ليخرجهم من الظلمـات إلى النور، وهـو مـا يقـضـى على الإرهاب بكل صوره.

وجـمـلة القـول: الجـهـاد فى سـبـيل الله فريضة شـرعية، وإرهاب الآمنين جـريمة ضد البشـرية، الجهـاد مـشـروع، والإرهاب بمعنى العدوان ممنوع، وشتان ما بينهما.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

عبد الرحمن بن معلا، الإرهاب والغلو: (دراسة فى المصطلحات والمفاهيم): المؤتمر العالمى عن موقف الإسلام من الإرهاب: http://www.islamstand.org/abstacts.htm

الإصـــلاح

الإصـلاح ضـد الإفسـاد وهـو من الصـلاح المقابل للفساد، وللسيئة.. وفى القرآن الكريم: ﴿ خلطوا عملاً صالحًا وآخر سيئًا ﴾ [التوبة ١٠٢] ﴿ ولا تفـســـدوا فى الأرض بعـــد إصـلاحـها ﴾ [الأعـراف ٥٦]. فـالإصـلاح هو التغيير إلى الأفضل، فالحركات الإصلاحية هى الدعوات التى تحرّك قطاعات من البشر لإصلاح مـا فسد، فى الميادين الاجتماعية المختلفة، انتقالا بالحياة إلى درجة أرقى فى سلم التطور الإنسانى.

ولا يفـرق بين الإصـــلاح وبين مـصطلح الثورة فى مستوى التغيير وشموله، وإنما من حيث الأسلوب فى التغـيير وزمن التـغـيير فكلاهمـا - إسلاميًا - يعنى التغيير الشامل والعميق، لكن الثورة تسلك سبل العنف غالبا والسرعة فى التغيير، بينمـا تتم التغييرات الإصلاحية بالتدريج، وكثيرًا ما تعطى الثورة الأولوية لتغيير الواقع، بينمـا تبـدأ مناهج الإصلاح عادة بتغيير الإنسان، وإعادة صياغة نفسه وفق الدعوة الإصلاحية، وبعد ذلك ينهض هذا الإنسان بتغيير الواقع وإقامة النموذج الإصلاحى الجديد.

ولذلك وصـفت رسـالات الرسل عليـهم الصلاة والسلام بأنها دعوات إصلاح فيقول رسول الله شعيب عليه السلام: ﴿ إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت ﴾ [هود ٨٨].

والناظر فى تاريخ المجتمعات الإنسانية يرى سلسلة من التدافع بين دعوات الإصلاح وحـركـاته وبين الفسـاد والإفسـاد فى تلك المجتمعات، وعلى سبيل المثال:

نجد الحركة الإصلاحية التى قادها جمال الدين الأفـغـانى منذ النصف الثـانى للقـرن التـاسع عـشـر، بدءًا من مصـر وشمـولا لكل العالم الإسـلامى تمثل إحياءً وتجديدًا للفكر الإسـلامى بالعـودة إلى منابعـه الجـوهـرية «القـرآن الكريم والسنة النبـوية الصـحيـحة» ومناهج السلف الصالح.

وقد عبر الإمام محمد عبده عن أهداف هذ الحركة فقال: «إنها ثلاثة»:

الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقـة سلف الأمـة قـبل ظهـور الخـلاف، والرجـوع فـى كسب معـارفـه إلى ينابيـعها الأولى، واعتبـاره من ضمن موازين

العقل البشرى التى وضعها الله لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإسلامى.

الثانى : هو إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير.

الثالث : هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

وهكذا مثلت هذه الحركة الإصلاحية منهاجاً وسطا بين أهل الجمود والتقليد وبين المتغربين المنبهرين بالنموذج الحضارى الغربى، وكانت دعوتها الإصلاحية شاملة لميادين الفكر الدينى، واللغة العربية وعلومها وآدابها، وعلاقات الحاكمين بالمحكومين.

ولقد تحولت فكرية هذه الدعوة الإصلاحية إلى روح سارية فى الكثير من الدعوات والحركات والمشاريع الفكرية للعديد من العلماء والمفكرين على امتداد العقود التى تلت، وعلى امتداد أقاليم عالم الإسلام.

أ.د. محمد عمارة

مراجع للاستزادة :

١ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة - دار الشروق ١٩٩٣م.

٢ - مارتن لوثر: تأليف القس حنا جرجى الخضرى. طبعة القاهرة ١٩٨٣م.

الأقليات السياسية

الأقليات السياسية مصطلح حديث برز إلى الأدبيات العلمية فى مجالات عدة منذ مطلع النصف الثانى من القرن العشرين الميلادى، حيث أشارت إليه ثم صرحت به المواثيق والعهود الدولية ثم معاهدات وإعلانات دولية لتشير إلى الحقوق والحريات والالتزامات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبالأخص الثقافية المتعلقة بالأقليات، ثم توالت البحوث والدراسات التى عنيت بهذه الظاهرة سيما مع تفاقم مشكلاتها عبر هذه الخمسين سنة، سواء الدراسات الانثروبولوجية (علم الأجناس) أو السياسية أو الاجتماعية أو الحضارية، وتم تعريف "الأقلية" بأنها الجماعة التى ترتبط برابط ثقافى أو عرقى أو لونى أو دينى أساسى يميزها عن جماعة أكبر (أغلبية) مهيمنة داخل إقليم محدد، وبالتالى تعتبر الأقلية - بصورتها الراهنة - إحدى إفرازات شيوع نموذج الدولة ـ القومية من أوربا إلى العالم، حيث يرتبط مواطنو كل إقليم برابطة وطنية أو بمواطنة تُوحّد بينهم، ولا تمنع من وجود جماعات ذات خصوصيات نوعية تسمى بالأقليات.

وتُظهِر الدراسات الحديثة والمعاصرة حول الأقليات معاناة معرفية ومنهجية وواقعية فى التنظير لأمور الأقليات وتدبيرها، الأمر الذى يفسح المجال أمام المنظور الحضارى الإسلامى، بما له من نزعة عالمية ورؤية كلية جامعة - لكى يقدم تصوراته وحلوله لمعظم هذه المشكلات.

فالتاريخ الإسلامى والفكر الذى أفرزته حضارة الإسلام لم يغفل هذا الشأن، بل رعاه نظرًا واستيعابًا، وتوجيهًا للتى هى أقوم. فقد أقر الإسلام القبائل على روابطها القبلية مع تهذيبها، وأقر الأمصار وأهل كل بلد من بلدانه المستجدة بعد الفتوحات على البقاء فى أوطانهم، والاحتفاظ بشاراتهم ورموزهم وعاداتهم ما لم تخالف شرعته وقيمه وأحكامه الثابتة، ومن ثم ظهر فى تاريخ الإسلام أقليات ذات حرمات وحقوق، تقابلها التزامات، وتوثقها عقود المسلمين وأحكام الإسلام.

تنوعت هذه الأقليات حسب معايير التصنيف؛ ما بين أقليات دينية وهى التى حظيت بالقدر الأكبر من الاهتمام والتأصيل لها، وعُرِفت بأهل الذمة والذميين والمعاهدين...، وأقليات عرقية كالعجم أو الموالى الذين أسلموا، وقد استوعبتهم عالمية هذا الدين وموازينه التى عنوانها ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات ١٣]، وأقليات مذهبية كلامية حيث غَلَبَ على العالم الإسلامى مذهب أهل السُّنة والجماعة، وفى كنفه تعايشت مذاهب الشيعة والخوارج والمعتزلة وغيرها بعد أن هدأت الفتن الأولى، وكذلك أقليات مذهبية فقهية، حين كان يغشى مذهب فقهى أو أكثر مصرًا معينًا أو بقعة معينة، فكانت المذاهب الفقهية الأخرى تمثل أقليات لها تميُّزها وخصوصياتها وحرماتها.

ولقد انصب التركيز فى الفكر الحضارى الإسلامى على الأقليات العرقية والأقليات الدينية.

الإسلام والأقليات العرقية

اعترف الإسلام منذ بدايته بحقيقة "العرق" أو "الأهل" أو "النسب": كحقيقة خَلقية (كلكم لآدم وآدم من تراب) حديث شريف. وقال تعالى: ﴿**إنا خلقناكم من ذكر وأنثى**﴾ [الحجرات ١٣]، واعترف به كذلك كحقيقة فاعلة فى السلوك البشرى سواء بالفعل الجيد أو العادى أو بالفعل السيء، فمن الفعل العادى الميل إلى تقديم مصالح الأقربين (ذوى القربى) وعلى رأسهم الوالدين والصاحبة والأولاد (الأسرة /العشيرة)، وقد استحسن الإسلام الكثير من ذلك، وشدد على فرضية ووجوب بعضه: ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى**﴾ [النساء ٣٦]، ﴿**إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى**﴾ [النحل ٩٠]، لكنه صحح مفاهيم هذا الرباط النسبى بما يفرضه عليه الرباط العقدى من حدود وضوابط: ﴿**فإذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون**﴾ [المؤمنون ١٠١]، ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون * قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموالٌ اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره والله لا يهدى**

القوم الفاسقين﴾ [التوبة ٢٣ - ٢٤].

ومن هذا المنطلق اعترف الإسلام بالأقلية العرقية مهما تعددت داخل بوتقة دولة الخلافة، بل وحافظ عليها بدعوته إلى الحفاظ على الأنساب وحفظها، وألا ينتسب الرجل إلى غير أهله وهو يعلمهم، وألا يتبرأ من أبيه أو أهله وهو يعرفهم، ونظَّم هذه الرابطةَ العرقيةَ بناظمة رباط العقيدة، وإعلاء الأخيرة على كل ارتباط خَلقىٍّ أو مصلحىٍّ. ومن ثم عاش الموالى (بقايا الفرس) والأروام والأكراد والترك والبربر والأفارقة والهنود والملاويون وسائر الأجناس داخل أمة واحدة وعلى ملة احدة، يبنون حضارة واحدة، وذلك ردحًا من الزمان.

بل إن الإسلام يحث المسلمين على احتفاظ كل قومية بما لديها من مميزات، وكل جنس بما عنده من خبرات ومهارات؛ ليفيد بها تيار الحضارة الجامع، ومن ثم لم يغير المسلمون أسماء البلدان أو الشعوب، ولم يحدث فى تاريخهم ما عرف فى العصر الحديث باسم "التهجير الجماعى"، أو "التطهير العرقى"، أو "الإبادة العرقية". بل على العكس شهدت الحضارة الإسلامية صورًا عجيبة من الطمأنينة إلى الخصوصية العرقية بل والقبلية، على النحو الذى يتبدى فى أبهى صوره حين يقسم رسول الله ﷺ جيشه إبان الفتح وفى العديد من تحركاته إلى رايات، ويجعل لكل قبيلة راية، وحين لم يفرض على شعبتى أنصاره (الأوس والخزرج) التخلى التام عن عرقيتهم، وحين سمى الناس بأسمائهم، دون اعتساف أيديولوجى كما شاع فى العصر الحديث.

الإسلام والأقليات الدينية :

شهدت الأقلية الدينية فى فكر وتاريخ الحضارة الإسلامية مكانًا بارزًا، وخاصة الأقلية غير المسلمة التى تعيش وتقيم فى بلاد المسلمين. وإذا كان الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر راح يطرح هذا الأمر بكل وضوح، فإن الفقه أو الفكر القديم لم يغفله أو يقلل من شأنه، بل قدم فيه الكثير مما يرقى على أحدث عهود وإعلانات الحقوق الإنسانية والحريات العامة.

الأقليات غير المسلمة فى بلاد المسلمين (أهل الذمة):

ويشار إليها بأهل الذمة أو الذميين أو المعاهدين، وهم يمثلون الشعوب والجماعات والطوائف غير المسلمة التى استوطنت بلاد المسلمين أو اختارت البقاء فى البلاد التى تم فتحها، على أن تلتزم أحكام الإسلام، مع ما

تنعم به من أمن المسلمين وأمانهم المعبَّر عنه أبلغ تعبير بلفظ "ذمة"، ويقصد بهما "ذمة الله ورسوله"؛ أى عهده وضمانه وكفالته لهم.

وأهل الذمة بالأساس أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ثم ضُم إليهم من لهم شبهة بأهل الكتاب من المجوس والصائبة، ثم غيرهم ممن توالى دخولهم فى هذه الفئة عبر تاريخ الإسلام.

ويعيد الباحثون تأسيس وضع أهل الذمة فى الدولة الإسلامية إلى العهد العمرى أو العهدة العمرية، التى اختلفت فيها الروايات، وفيها من الامتيازات لغير المسلمين ما لم تأتِ به وثيقة حقوقية سابقة: حق الأمان للأنفس والأهل والأموال والأعراض والملة، وألا يهدم شىء من منازلهم ولا يسكن شىء من دورهم، ولا يعرض لهم إلا بخير، ولا يضار أحد منهم، وألا تسكن كنائسهم ولا تهدم، ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شىء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولهم حرية أداء شعائرهم وعباداتهم فى بيعهم وكنائسهم ومعابدهم، وأن من أحب منهم أن يهاجر ويخرج لينضم إلى الغير فإنهم آمنون على أنفسهم وبيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن شاء رجع إلى أهله، ولا يؤخذ منهم شىء حتى يحصد حصادهم.

وقد وردت الوصايا الكثيرة بأهل الذمة من لدن رسول الإسلام، الذى حذر من ظلم الذمى أو انتقاصه حقا من حقوقه، وكذا حرص على الوصية بهم الأئمة من بعده. فهذا عمر بن الخطاب يوصى - فى آخر أيامه - من يأتى من بعده بأهل الذمة خيرا، وأن يفى بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، وألا يكلفهم فوق طاقتهم: (الخراج ليحى بن آدم). وليس فى التاريخ أرقى مما فعله الفاتحون المسلمون مع أهل البلاد التى فتحوها، كما أبرزت الكتابات غير الإسلامية من عدل ورحمة وبر فى معاملة عمرو بن العاص لأقباط مصر، إذ رفع عنهم الاضطهاد الرومانى والذل البيزنطى؛ تحقيقا لوصية رسول الله ﷺ: «**فاستوصوا بالقبط خيرا فإن لهم ذمة ورحما**».

والفقهاء من مختلف المذاهب صرحوا بأن على المسلمين دفع الظلم عن أهل الذمة والمحافظة عليهم كجزء من نسيج دار الإسلام، وكان من واجبات المحتسب - كما ذكروا - أن يمنع الأذى عنهم. وقد كتب أبو يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد يوصيه بأهل الذمة حتى (لا يظلموا ولا يؤذوا ولا يكلفوا فوق طاقتهم)، وقد أنكر الإمام الأوزاعى على الوالى العباسى صالح بن على

عندما أجلى قوما من الذميين من جبل لبنان قائلا له: "فإنهم ليسوا بعبيد فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد فى سعة، ولكنهم **أحرر أهل ذمة**"... فى مواقف لا آخر لها كلها تعد من مفاخر هذا الدين فى قيمه وأحكامه وتاريخه وحضارته.

إن الأمر لم يقتصر على الحماية من الظلم فى الداخل بل تعداه لإيجاب الدفاع عن أهل الذمة ضد أى عدوان خارجى، وإلا حق للذمى الانخلاع من عقد الذمة ورفض دفع الجزية، حتى إذا وقع الذمى فى الأسر يقول الإمام الليث بن سعد: "أرى أن يفدوهم من بيت المال، ويقرون على ذمتهم".

وكفالة الدولة الإسلامية للمحتاجين والمعوزين من مواطنيها لا تقتصر على المسلمين دون الذميين، بل تشمل الأخيرين كذلك، رحمة وإحسانا وبرا وإنصافا، وعلى ذلك مضت سنة الرسول ﷺ ثم الخلفاء الراشدون وولاة الأمور والقادة من بعده. فعلى سبيل المثال، هذا خالد بن الوليد - فى زمن الصديق - فى صلحه مع أهل الحيرة يسجل: "وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام" (الخراج لأبى يوسف)، وكذلك رأى عمر المجذومين من النصارى فأمر بمنحهم من الصدقات (أى الزكاة) كمساكين، ورتب لليهودى العجوز راتبا من بيت المال حتى لا يسأل الناس، بل يصل الأمر درجة رفيعة حين يأمر عمر بن عبد العزيز عامله على البصرة عدى بن أرطاة أن ينظر من أهل الذمة عنده من كبرت سنه أو ضعفت قوته وولت عنه المكاسب ليجرى عليه من بيت المال ما يصلحه (الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام).

وهكذا يحمل عقد الذمة من خصائص "التجنس" - بالمعنى المعاصر - الكثير، وإن وقعت بينهما اختلافات معلومة. ويضم إلى الذمة المؤبدة - كعقد - عقد الأمان الموقوت (الإجارة) لغير المسلمين الذين يمرون بدار الإسلام ولا يقيمون إقامة دائمة؛ لأغراض خاصة أو عامة: سياسية، اقتصادية، تجارية، تعليمية... وهذا الأمان مقرر لكل مسلم أن يمنحه، فـ (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم)، ولكن لا يمنع ذلك من رقابة الدولة على ذلك وتقييده للمصلحة المتحققة.

كذلك شرع الإسلام موادعة غير المسلمين والذين ليسوا من الذميين المقيمين ولا المستأمنين العابرين، فيما يعرف بالمسالمة أو المعاهدة أو المهادنة، على ترك القتال مدة من

الزمن. ويترتب على هذه المهادنة أن المهادنين يأمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم، لا يتعرض لهم أحد بسوء.

يضاف على ذلك أخيرا أن الإسلام أقر ثم شدد على الأعراف والعادات التى سادت العلاقات الدولية والدبلوماسية إبان نزول الرسالة من منح الأمان والحرمة الكبرى (الحصانة بلغة الحاضر) للرسل والسفراء سواء فى السلم أو فى الحرب. وكذلك للتجار حسب العرف السائد ومن فى حكم السفراء والتجار مما يستحدث كالقناصل والملحقين والوزراء المفوضين، والمؤسسات الدولية الخيرية والخدمية... إلخ.

(انظر : حقوق غير المسلمين).

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة :

- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
- ابن قيم الجوزية، (تحقيق: صبحى الصالح)، أحكام أهل الذمة (جزءان)، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م).
- د. اى. توتون (ترجمة وتعليق د. حسن حبشى)، أهل الذمة فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.

الأمـــة

الأمة - لغةً - تعنى الدين والطريقة والملة، فيُقال: فلان لا أمة له أى لا دين له. كما تدل الأمة - فى اللغة أيضاً - على النعمة والعيش الحسن. والأمة تعنى كل جماعة بشرية، وكذلك كل جنس من الحيوان والطير. وقد ورد لفظ الأمة فى عدد كبير من آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة بعدة معان منها: الوقت أو الحين، والجيل، والفرقة، والملّة، والدين، والإمام، والقوم... إلخ. وأشار القرآن الكريم إلى العرب على أنهم أمة: ﴿ **كذلك أرسلناك فى أمة قد خلت من قبلها أمم** ﴾ [الرعد ٣٠].

إن الله سبحانه وتعالى - واجه أمة الإسلام بأمم أخرى كبنى إسرائيل، قال تعالى: ﴿ **تلك أمة قد خلت** ﴾ - [البقرة ١٣٤]، وجعل الأمة الإسلامية أمة واحدة ممتدة من لدن آدم إلى آخر مؤمن قبل قيام الساعة: ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ [الأنبياء ٩٢]. وإذا كانت هى خير أمة أخرجت للناس، فإن ثمة قوانين وسمات تتشابه فيها الأمم، مع اختلاف دياناتها بين حسن وباطل قال تعالى: ﴿ **قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين** ﴾ [آل عمران ١٣٧].

والخطاب - فى الآية الأخيرة - موجه لأمة الإسلام، والسُّنن هى القوانين، وهذه الأمم هى الأمم التى حكمتها القوانين القدرية الإلهية، والأمر بالسير والنظر فى عاقبة هذه الأمم المكذّبة لابد أن ينطوى على إمكان (القياس)، ولا يمكن "القياس" إلا بعلاقة ونسبةِ شَبه أو مماثلة فى صفة لازمة أو علة قائمة أو سُنة حاكمة أو ما إلى ذلك.

ومن ثم تعد (السنن الإلهية) العامة التى لا تتبدل ولا تتحول قاسمًا مشتركًا يضم أمة الإسلام إلى سائر الأمم، سيما وأمة الإسلام ليست معطىً جامدًا ثابتًا لا يتبدل، بل هى عُرضة للابتعاد عن نموذجها والاقتراب من نماذج غيرها ومماثلتهم، بل هذا موعود ونبوءة رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدق من رب العالمين: «**لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً شبراً وذراعاً ذراعاً**».

وقال رسول الله ﷺ: «**إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه**

الحد والذى نفس محمدٍ بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها» .

هذه المماثلة تدل على أن سُنَّة "الإهلاك العام" التى كانت تصيب الأمم السابقة قابلة للتكرار فى أمة الإسلام، وإن جرت عليها استثناءات تصرفها عن صورها الأولى، بل إن السبل واحدة: كالظلم ومحاباة الشرفاء على الضعفاء، والتنافس على الدنيا والحرص عليها، وغير ذلك مما تبينه أحاديث رسول الله ﷺ، بل القرآن فى ذلك معجز وشاف، قال تعالى: ﴿ **فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هى فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون * قد قالها الذين من قبلهم فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون * فأصابهم سيئات ما كسبوا، والذين ظلموا من هؤلاء سيصيبهم سيئات ما كسبوا وما هم بمعجزين** ﴾ ـ [الزمر ٤٩ - ٥١].

وإذا كانت الأمم تشترك فى الكثير، فإن مما يجب العلم به والتنبّه له أن أمة الإسلام لها مميزاتها التى لا تشترك معها فيه أمة أخرى غير مسلمة، والأساس فى ذلك هو الإسلام والتسليم فى متابعة رسوله ﷺ، ومن ذلك تأتى مميزات قدرية مهمة منها:

- أنها أمة محمد ﷺ وهذا يقتضى لها خصائص: أنها أمة مهدية من الله تعالى: ﴿ **وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** ﴾ [الشورى ٥٢]، وأنها الأمة الخاتمة: ﴿ **ولكن رسول الله وخاتم النبيين** ﴾ [الأحزاب ٤٠]، وقال ﷺ: «**وإنه لا نبى بعدى**» أخرجه البخارى.

ومن ثم لا يزال فيها (مَن يجدد لها دينها)، ومهما قصَّرت فهناك نواة صلبة فيها لا تتزحزح: (لا تزال طائفة من أمتى على الحقّ ظاهرين حتى يأتى أمر الله) ـ مسلم.

- أنها لا تهلك بسنة عامة، ولا يستبيح عدوها بيضتها؛ حتى يكون بعضها يهلك بعضاً، وهذا بخلاف الأمم من دونها.

- أنها أمة ذات كتاب محفوظ: ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾ [الحجر ٩]، ليشدها إلى الحق، مهما ضلت، وأنها قد تهجره، لكن حياتها ونشاطها لا يكون إلا به مع المجددين ومحيى السنة والطائفة المنصورة.

- أنها تفترق وتتعدد فيها الفرق بين المبتدعة الفاسقة والمبتدعة الضالة المارقة.

- أنها خير أمة أخرجت للناس: ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله** ﴾ [آل عمران ١١٠]، فإذا كان مميزها الأول هو صحة علاقتها بالله عز وجل ﴿ **تؤمنون بالله** ﴾ إلا أن مميزها التفاعلى أنها أمة

صلاح وإصلاح، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وصلاحها من إيمانها على خلاف من سبقها حين فقدوا الإيمان: ﴿ **ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون** ﴾ [آل عمران ١١٠]، فهى خير أمة وأمة خير والخير فيها إلى يوم القيامة.

- والأمة الإسلامية "أمة دين" فى مكوّنها الأساسى ورابطها الجوهرى: ﴿ **ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾ [المائدة ٣]، ﴿ **إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون** ﴾ [الأنبياء ٩٢] فالأمة الإسلامية أمة دين لأنها رضيت بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً خاتماً لرسالات الله تعالى، كما رضيه الله تعالى لهم ديناً.

وقد ميز القرآن أمة المسلمين من غيرها من الأمم فى ثلاث آيات مدنية:

- ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس** ﴾ [البقرة ١٤٣]. والوسط هو العدل والأخير والأفضل.

- ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ [آل عمران ١١٠].

- ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ [آل عمران ١٠٤].

ويرى بعض المفسرين أن الآيتين الأخيرتين تدلان على عمومية لفظ "الأمة" فى المجتمع الإسلامى كل بحسب عصره، وبذلك تتميز الأمة الإسلامية على مستويين: الأول داخل الأمة الإسلامية حيث تكون هناك مجموعة من الأفراد تدعو إلى الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والثانى هو المستوى العالمى حيث تكون الأمة الإسلامية أفضل أمم الأرض السابقة واللاحقة من جهة القيام بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

هذه مميزات، إلا أن هذا التميز والانتباه المسبق جعلنا نرى الأمم كلها على معيار تصنيفى هو معيار (الدين) فهل هو المعيار الوحيد؟

لا شك أن القرآن والسنة اعترفا بأمم الأعراق واللغات والسياسات، ومن الملاحظ أن الرسول ﷺ سمى الناس بأسمائهم القومية والعرقية كالعرب، والروم، والأحباش، والفرس، وبأسمائهم التى وضعوها تاريخياً أو وضعت لهم كالأقباط، والشوام، واليمن، ... وهذا يدل على جوازها فى الأصل، لكن لا يدل بالضرورة على جواز دلالاتها الزائدة عن مجرد التسمية، فلا يدل ذلك على جواز التفرقة بين الأبيض والأسود (فى المعاملة)، ولا يجوز التفرقة (فى المعاملة أيضًا) بين حبشى وقرشى أو شامى أو.. على أساس

هذا الاختلاف، ولا يجوز الارتباط بالموالاة أو المحبة أو بالمعاداة والبغض على هذه الأسس.

والرابطة السياسية جزء من الرابطة الولائية الجامعة، فلا شك أنها داخلة فى هذا التصنيف والتنظير. الرابطة السياسية الواجبة لابد أن تكون على أساس الدين الحق: الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين: ﴿ **ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون** ﴾ [المائدة ٥٦].

أما هذه الروابط فهى لا تتعدى - فى المنظور الحضارى - المسألة التنظيمية، وكان رسول الله ﷺ يحرص على أن يحارب الناس (ضمن الصف المسلم) تحت راياتهم القبلية، وأن يجعل لكل قوم عريفًا يرفع إليه أمر الناس. والمتدبر قد يجد لذلك حكمًا كثيرة، لعلى منها تأليف القلوب وتسهيل القيادة، وتسهيل التواصل والاتصال، ومراعاة الحال .... إلخ.

فهى روابط تنظيمية تيسر المعاملة لا تحكمها ولا توجهها وجهة قيمية معينة.

إنه إذا كان العرق واللغة والمكان والأثر التاريخى التفاعلى واللون وغيرها عوامل لصيقة بالأقوام والأمم، وأنه لا خيار من فيها أصلاً ونوعًا، فإن الدين - فى جنسه - عامل لصيق لا خيار فيه أصلاً، لكن الخيار يقع فى "نوع" الدين. فما من أمة إلا ولها دين، حقاً كان أو باطلاً.

والدين هو موقف من: الإله - الكون - الإنسان - الحياة، ومن العلاقات بين الله تعالى والكون والإنسان والحياة. والنظريات التى أنكرت وجود الإله أو ألحدت فى صفاته، أو أنكرت العلاقة، أو جحدت حقوق الله تعالى وحقائق فعله بعامة، هى - من هذا الوجه - أديان، حتى وإن كانت باطلة. يقول تعالى: ﴿ **لكم دينكم ولى دين** ﴾ [الكافرون ٦]. فوصف ما عليه الغير بأنه "دين" يعنى جواز تسمية المذاهب الباطلة بـ"الأديان".

ومن ذلك، يتحدد المنظور الحضارى لـ "الأمة" - بالمفهوم العام، على أساس اعتبار التصنيف الدينى (أو قل الفكرى أو المذهبى أو الأيديولوجى)، وإن كان وصف "الدينى" أكثر انضباطًا من غيره، هو التصنيف الحاكم لسائر التصنيفات، هو التصنيف الجامع لسمتى المعيارية (القيمية) والتنظيمية (الواقعية)، بينما التصنيفات الأخرى تنظيمية بالأساس، وإن كان يمكن أن يتم إدخالها فى التصنيف الدينى إذا تم تحويلها كدعوى أو رابطة أو أساس وضعى للارتباط.

فالأمة - بهذا - هى كل جماعة، يجمعها دين، يميزها عما سواها. وذلك بالمعنى العام للدين الذى قد يكون أساسه العرق أو الأرض أو اللغة.

فالأمة - فى أدنى معانيها وأوسعها - هى

كل جماعة مرتبطة بشىء ما. والمميز لها هو هذا الشىء ﴿ ومــا من دابة فى الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ﴾ [الأنعام ٣٨].

لكن الأمة البشرية تتميز غالبًا بصفات فريدة عن صفتى الجمع والارتباط على أساس. ومن مميزاتها كما يراد التنظير لها: ـ

- الحجم المتجاوز للصيغ الصغيرة: فالمراد من "الأمة" ـ كمستوى نظر وتحليل ـ الكيانات البشرية الكبيرة التى تقسم البشرية الحاضرة (وربما الغابرة) إلى تقسيمات كبيرة. ومن ثم تحتاج لأدوات نظر وتحليل من نوع التعميم والكليـــات، وقـــدرات تجـــريدية وملكات احتوائية.

- المسافة التاريخية: إن هذه الأمة لا تتبدى للنظر ولا يمكن تحليلها بمنأى عن مـرورها بزمن واضح، ليس بلحظة أو وهلة تاريخية. ومن ثم تُرى هذه الأمة فى حالات التحضير ثم البروز أو النشوء ثم النمو بمراحله من الضعف إلى القوة. وقد تتناوب الضعف والقوة.

- الحال المميز: ويقصد به الحضارة والبداوة، ودرجة الحضارة ودرجة البداوة، وطبيعة التفاعل الداخلى، وطبيعة العلاقات الخارجية.

- الصفة الرابطة: دين وعقيدة إلهية، أرض، التاريخ، القوم (الدم)، اللغة ..... إلخ.

هذا الكيان الموجود واقعيًا، يمكننا من إقامة تصنيفات متعددة للبشرية من أمم الإسلام، المسيحية، اليهودية، الكونفو شية، البوذية، الفيتشية ... أو أمم متميزة فرعية عنها. وإن كان التصنيف المفضل من منظور إسلامى هو التصنيف الدينى بالمعنى الواسع للدين.

هذا الكيان يمكن أن يعامل كوحدة نظر تحليل ولكن أن يعامل كمستوى نظر وتحليل. والعبرة بالغاية العملية. فإذا وقعت الغاية فى دراسة البشرية كانت الأمم وحدات تحليل، وإذا وقعت الغاية فى دراسة الأمم كانت الدول والجماعات الفرعية هى وحدات التحليل والأمم هى مستويات التحليل.

يترتب على ذلك اختلاف المفهوم القرآنى للأمة مع المفهوم المعاصر الذى يعنى الاشتراك فى اللغة والعادات والتاريخ وكذلك بالنسبة للموقع الجغرافى والجذور العرقية. فالقرآن يتعامل مع المصطلح بشكل أشمل وأوسع؛ حيث ينتمى للأمة الإسلامية كل مسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو تاريخه، كما أن الأمة مركبة من جماعات وأعراق ولغات، بل وبها أديان وملل ولكنها ليست

عناصر صراع وتفتيت، بل عناصر قوة وتضامن. وجدير بالتأمل هنا وصف دستور المدينة ـ الذى كان بمثابة العقد السياسى الأول للدولة الإسلامية ـ وصفه للنصارى واليهود بأنهم "أمة من الناس".

وقد ظلت هذه الأمة قائمة ومستمرة فى الواقع حتى بعد اختفاء مظهرها السياسى المجسد لها وهو "الخلافة" منذ ما يقرب من ثمانين عامًا، وذلك مرجعه إلى عدة أسباب :

– أن الرسول ﷺ قد سعى لإنشاء أمة قبل قيام الدولة أو السلطة التى تجسد ـ نظاميًا ومؤسسيًا ـ هذه الأمة.

– أن الرسول ﷺ قد خلّف وراءه عند وفاته "أمة" قبل أن يخلف إمامًا، وأنه لو لم تكن الأمة لما وُجِدَ من يؤمّها. وبالتالى فإن وجود الإمام وجود منسوب أو مشتق ـ والأمة أو الجماعة تصير هى الأصل.

– أن "الأمة" بهذا المعنى تصير هى المستودع للرسالة المحمدية أى أن الأمة هى وعاء القرآن الكريم.

يترتب على هذه العلاقة العضوية المنشئة للأمة أن بقاءها إنما هو مرتبط بالعلة، وليس بالمعلول، أى أن أمة القرآن هى باقية ببقاء الذكر الحكيم ـ أما اختفاء الإمام أو الخلافة فهو أمر ـ وإن أضعف وحطّ من فاعلية الأمة بحكم أن الإمامة هى الرمز المجسد للأمة والممثل لها وأداتها التنفيذية التى تقوم بمصالحها ـ إلا أنه مع ذلك لا ينفى وجودها الذى يعد هو ذاته ضمانًا لتجددها ... فالأمة فى الإسلام هى التى تفرز النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة ـ ذلك المضمون الذى تحمله هذه الأمة والذى تؤمن به نهجًا شاملاً لحياة لا انفصام فيها بين الدنيا والآخرة، مما يولّد فى الأمة قوة دفع ذاتية للسعى حثيثًا نحو تطبيق نظمها وتجسيدها فى أرض الواقع.

وقد عبر بعض مفكرى الغرب عن هذا المعنى عندما قال: "إن الإسلام ليفترض ذلك الرباط الوطيد الذى لا انفصام فيه بين الدين والدولة، وبين الجماعة والعقيدة، وأن هذه العلاقة الارتباطية العضوية إنما تفرض نفسها فرضاً مستوجبة لها تلك التنظيمات الوضعية الملائمة التى تجسدها والتى لا يكتمل النظام بدونها".

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة :

١ – د/ منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجى لمفهوم الأمة فى الإسلام (القاهرة: شركة الطوبجى للطباعة، ١٩٨٢).

٢ – هبه رؤوف، فى البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، موقع إسلام أون لاين .

أهل الحل والعقد

يطلق هذا اللفظ على العلماء والرؤساء الذين يرجع الناس إليهم فى الحاجات والمصالح العامة؛ فهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم فى طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه. وتم تسميتهم بهذا الاسم؛ لأنهم هم المنوط بهم عقد البيعة للخليفة، وهم الذين يملكون حل ما عقدوا إذا ما عجز الخليفة عن القيام بمهامه فى إدارة شئون الأمة أو فسق أو كفر.. ويسمون كذلك: "أهل الاختيار"، لأن لهم اختيار الإمام والعقد له، ولكن الذين يناط بهم ذلك قد يكونون جماعة منهم وليس جميعهم. كما يطلق عليهم كذلك "أهل الشورى"، وإن كان هناك فرق بين أهل الحل والعقد وبين أهل الشورى فى أن الصفة البارزة فى الأولى هى "الشوكة"، والصفة البارزة فى الثانية هى "العلم" ولكن هذا لا يمنع من أن هاتين الصفتين مطلوبتان فى كليهما على السواء؛ مما جعل البعض يذهب إلى أنه لا يوجد فرق حقيقى بينهما.

ولا تقتصر مهمة هيئة أهل الحل والعقد على اختيار الخليفة وكذا عزله إذا ثبت عندها وجوب ذلك؛ بل تمتد اختصاصاتها إلى تقديم النصيحة والمشورة له، والرقابة والاحتساب على السلطة التنفيذية فى الدولة، والاعتراض على الباطل ... فأهل الحل والعقد هم المطالبون بجميع مصالح الأمة العامة، ومسألة السلطة العليا خاصة.

ويشترط فيمن يكون عضواً فى أهل الحل والعقد ثلاثة شروط ذكرها صاحب الأحكام السلطانية:

الشرط الأول: العدالة الجامعة لشروطها الواجبة فى الشهادات من الإسلام، والعدالة هى التحلى بالفرائض والفضائل والتخلى عن المعاصى والرذائل، وعمّا يخل بالمروءة.

الشرط الثانى: العلم: والعلم المعتبر هنا لا يقتصر على العلم بالدين فقط، بل يشمل العلم بالسياسة وأمور الدنيا ومصالح الأمة السياسية والاجتماعية، والقضائية والإدارية والمالية . ويكفى أن تتوافر مرتبة الاجتهاد فى الشرع فى مجموع أعضاء هيئة الحل والعقد لا فى كل فرد منهم.

الشرط الثالث: الرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار مَن هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

هذه هى الشروط العامة المطلوبة فى

أعضاء هيئة الحل والعقد، ولا يوجد من ضمنها - كما هو واضح - شرط الذكورة، فمن الممكن أن تكون المرأة عضواً بها، بشرط أن تمتلك هذه الصفات المشار إليها. وهيئة الحل والعقد هيئة سياسية تحدد صفات أعضائها بحسب طبيعة مهامها. ولم يشترط كذلك قوة العصبية فيهم لأن المفروض أنهم الذين تعتمد عليهم الأمة فى أمورها العامة، وأن أحكام الشرع فيها هى الحاكمة والنافذة، وأن المسلمون لا يدينون إلا بها، ولا يخضعون إلا إلى من ينفذها. وأما التغلب بعصبية الجنس فليس من الإسلام فى شىء، بل هو خروج عن هدايته.

واختلف الفقهاء فى تحديد الحد الأدنى من أهل الحل والعقد الذين تعتمد بيعتهم للخليفة بالخلافة ولكن اختلافهم فى هذا الشأن ينبغى أن يفهم فى إطار أن يكون هؤلاء يمثلون الأمة تمثيلاً صحيحًا ويعبرون عن إرادتها تعبيراً صادقاً، وأن الأمة فى النهاية هى صاحبة الهيمنة والقرار وأنها إن رفضت هذا الاختيار عندما يعرض الأمر عليها للبيعة العامة فإن هذا يقدح فى تمثيلهم لها وتعبيرهم عن إرادتها الأمر الذى ينعكس على اختيارهم بالبطلان.

أما عن كيفية تحديد أهل الحل والعقد فهو مما تركه الإسلام لاجتهاد كل عصر، لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة باختلاف العصور، ولو كان هذا الأمر من الأمور التى يجب فيها الذهاب إلى مذهب معين دون سواه لنص القرآن الكريم عليه، أو دلت السنة الصحيحة على سبيل الحق فيه، فالمهم أن يكون أهل الحل والعقد ممثلون لإرادة الأمة تمثيلاً حقيقيًا. وقد اتفق الثقات من العلماء والباحثين المعاصرين على أن السلطة التشريعية اليوم ينبغى ألا تكون سوى ما كان يصطلح عليه "بأهل الحل والعقد" باشتراطهم أن يكون اختيار أعضائها معبرًا تعبيرًا حقيقيًا عن إرادة الأمة، وأن تتوافر فيهم شروط أهل الحل والعقد. كما أشاروا إلى جواز أن تكون الانتخابات هى طريق الوصول إلى تشكيل هيئة الحل والعقد، بغض النظر عن التسمية التى تطلق على هذه الهيئة: "مجلس شورى، برلمان، مجلس شعب، مجلس أمة ...إلخ". وبصرف النظر كذلك عن عدد أعضائها طالما كانوا يمثلون الأمة فى مجموعها ويحظون بثقتها.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - فوزى خليل، دور أهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم، (القاهرة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٧، ١٩٩٦).
٢ - الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨م.
٣ - محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، وجيه كوثرانى، الدولة والخلافة فى الخطاب العربى إبان الثورة الكمالية فى تركيا دراسة ونصوص: بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤ - محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

البيعـــة

للبيعـة ـ فى اللغة ـ معانٍ عدة منها: الصفقة على إيجاب البيع، أو المبايعة والطاعة والمعاهدة، وهى المعاقدة. وقد جاءت فى القرآن مجموعة بمعنى بيوت العبادة عند النصارى ﴿ **صوامع وبيع وصلوات** ﴾ [الحج ٤٠].

والخلاصة أن البيعة ـ فى المدلول اللغوى الأقرب إلى المدلول السياسى الاصطلاحى هى مصدر "بايع"، وبايع فلان الخليفة يبايعه مبايعة، أى أعطاه خالصة نفسه وطاعته، وعبروا عنها بـ "أعطاه صفقة يده". وبهذا الوصف ورد الحديث الشريف. والبيعة ـ فى الشرع ـ وردت كثيرًا فى الكتاب والسُّنة منها:

- بيعة النفس والمال لله تعالى ـ كما فى [التوبة ١١١] ﴿ **فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به** ﴾.

- مبايعة الرسول ﷺ التى إنما هى مبايعة لله تعالى على السمع والطاعة فى المنشط والمكره والعسر واليسر، واجبة الوفاء، محظورة النكث ـ كما فى قوله تعالى: ﴿ **إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله** ﴾ [الفتح ١٠]. ومثلها بيعة الرضوان تحت شجرة الحديبية حين دعا الرسول ﷺ أصحابه (إلى تجديد البيعة) قالوا: على القتال حتى الموت.

والسُّنة هى التى بينت حقيقة البيعة، وبدأ لفظ البيعة يظهر مع بداية تكون دولة الإسلام الأولى، بل إن المراسم الأولى لإقامة هذه الدولة ارتبطت بلفظة البيعة (بيعة العقبة الأولى ثم بيعة العقبة الثانية) حين طلب رسول الله ﷺ من أنصاره مبايعته وبايعهم قائلاً: «**أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم** .....» فشدوا على يده وقال قائلهم البراء بن معرور: (... فبايعنا يا رسول الله). ودار الحوار حول مفهوم البيعة بين توضيح وتوكيد أنها بيع النفس لله ورسوله، لهذا الدين الجديد؛ إنها دخول فى الدين وفى دولته بمنتهى القوة وفيها تسليم القياد للقائد الحاكم لكن الرسول ﷺ والأمة من بعده فرقوا بين هاتين البيعتين: البيعة مع الله، والبيعة مع رسول الله ﷺ، وبين ما عداهما من بيعات.

فالبيعة لله ولرسوله بيعة مطلقة لا قيد

عليها ولا استثناء، تشمل كل أحد مسلم، وتشمل كل أمر عام وخاص:

﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا﴾ [النور ٥١]، ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾ [الأحزاب ٣٦].

ثم دخل على البيعة قيد كبير بعد العهد النبوى وهو أن (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق). ومع تعدد القيود وافتراض الأحوال غير المواتية من ولى الأمر بعد المعصوم ﷺ راح الفقه السياسى الإسلامى يضفى على مفهوم (البيعة) العديد من الشروط والضوابط، ويطرح عليها العديد من المسائل والقضايا، حتى صارت كتابًا كاملاً متكاملاً داخل منظومة الأحكام السياسية الإسلامية التى عرفها البعض بالسياسة الشرعية، وسماها البعض الأحكام السلطانية.

وصار معنى البيعة - اصطلاحيًا - يدور حول مدلول الطريقة الشرعية التى يتم بها اختيار ونصب الحاكم الجديد من قبل الأمة وممثليها، وهى عهد متبادل، من الرعية أن تدخل فى طاعة راعيها وتسمح له، وتسلم له النظر فى أمورها العامة، وتستجيب له فيما يكلفها به على المنشط والمكره، والعسر واليسر، على أن يسير فيها بشرع الله وعدله، ولا يأمرها بمعصية، ولا بما لا تطيق، ليس لأحدهما أن ينقض هذا العهد أو يستبيح هذه الصفقة من غير وجه الحق.

ورغم أن البيعة معاهدة ومعاقدة أى تعهد متبادل، يفرض كل طرف من طرفيه (الراعى والرعية) على نفسه التزامات معينة تجاه الآخر، إلا أن كثيرًا من الكتابات آثرت التركيز على التزامات أحد الجانبين التى هى حقوق للطرف الآخر، وذلك من منظورات خاصة. فالذين أهمهم وحدة الأمة خلف حاكمها وتسكين الدهماء والسوقة ومن يثير الفتن عن منازعة الأمر أهله، هؤلاء سلطوا ضوءًا كثيفًا على حقوق الإمام والتزامات الرعية فى عقد البيعة، وشدّدوا على عدم جواز نقضها إلا بشروط مغلظة، وبدواعٍ كبرى محققّة.

هذا، فيما مالت كفة فريق مقابل إلى بيان أن البيعة ليست إلا حق الأمة فى إمضاء عقد الخلافة أو الحكم، "لأن رئيس الدولة لا يمارس أى سلطان إلا بالبيعة، فالبيعة ركيزة أساسية لسلطان الأمة".

وهكذا تتردد البيعة - شرعًا - بين الفرض على المسلمين وبين الحق لهم. فمن حيث هى واجب قال ﷺ: «**من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**» رواه مسلم عن

عبدالله بن عمر، وروى مثله أحمد والطبرانى والبزار عن عامر بن ربيعة. وربط الرسول ﷺ انعدام البيعة بالجاهلية هو إشارة إلى أن (الدولة) التى منشؤها (البيعة) هى من أمر (الإسلام) المضاد لـ "الجاهلية". وبهذا المعنى تكون البيعة من قبل المسلمين لحاكمهم فرضًا عليهم يثاب فاعلها ويعاقب تاركها. ثم إن الوفاء بالبيعة واجب بعد واجب، حيث قال ﷺ: «**وفوا ببيعة الأول فالأول**» رواه البخارى عن أبى هريرة، وفى رواية مسلم عن عبدالله ابن عمرو: «**فليطعه ما استطاع**».

أما من جهة كون البيعة حقًا للأمة فيروى فيها ما رواه البخارى وأحمد ـ واللفظ للبخارى عن عمر أنه قال: (من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذى بايعه تغرة أن يقتلا). فاشترط مشورة المسلمين لإمضاء البيعة.

ويتم إجراء البيعة فى الإسلام ـ غالبًا ـ على خطوتين أو بيعتين: بيعة الانعقاد ثم البيعة العامة (بيعة الطاعة)، على النحو الذى جرى فى اختيار أبى بكر الصديق ـ أول الخلفاء ـ فى سقيفة بنى ساعدة. كما ذكره المحب الخطيب فى الرياض النضرة وذكره ابن هشام فى سيرته وابن قتيبة فى المعارف والقلشقندى فى صبح الأعشى.

وبيعة الانعقاد هى التى تسمى اليوم بالانتخاب غير المباشر. ويعقدها وجهاء القوم ممن جرت تسميتهم فى الفكر السياسى الإسلامى أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أو أهل الرأى والشوكة الذين يتيسر اجتماعهم. فهم الذين يناط بهم تصفح أحوال من يسمون بـ "أهل الإمامة" الموجود فيهم شروطها، فيقدمون للبيعة منهم أكملهم شروطًا، فإن أجابهم إليها بايعوه وانعقدت له الإمامة ببيعتهم. على نحو ما ذكره الماوردى وأبو يعلى فى أحكامهما السلطانية وهذه البيعة هى التى تجسد اليوم إرادة الأمة، لأن أهل الاختيار لم يصلوا إلى مرتبتهم هذه إلا بحسن نظر الناس إليهم وترقيتهم لهم، وهم يضاهون اليوم "نواب الأمة" و"ممثليها".

أما بيعة العامة التى تسمى اليوم أيضًا بالانتخابات العامة، أو انتخابات الرئاسة العامة، فهى إعلان من جماهير الأمة عن الرضا ببيعة الانعقاد، والتزام الأمة بطاعة الحاكم فى غير معصية، ولا يشترط اشتراك كل مسلم فيها.

ومن ثم يمكن القول إن البيعة هى الصيغة التى أفرزتها ديانة الإسلام وحضارته لبدء العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وأنها رغم خصوصية مصدرها وتميزها فى أصلها والكثير من خصائصها، إلا أن صورها وأشكالها قابلة للتطور مع إمكانيات كل عصر

وحاجات كل مجتمع، بما لا يكر على أسسها وشروطها بالإبطال.

فالبيعة كالانتخاب بشكليه غير المباشر (بيعة الانعقاد) الذى يقوم به هيئة منتخبة (تمثل أهل الاختيار) وبشكله المباشر حين تتحرك إرادة الأمة لإعلان رضاها عن الحاكم وعقدها السمع والطاعة له فى حدود دستور الإسلام (لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق).

وبهذا الترتيب لطبيعة البيعة (واجب شرعى أولاً وحق ثانيًا) تقوم الدولة أو الفترة الرئاسية التى يشغلها كل حاكم مسلم على أسس متينة وقواعد لا يسهل تقويضها، بما يحقق مقاصد الأمن والاستقرار، والبناء والنماء.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - د. محمود الخالدى، البيعة فى الفكر السياسى الإسلامى، (الأردن: عمان، مكتبة الرسالة المحمدية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

٢ - الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨م.

٣ - فوزى خليل، دور أهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم (القاهرة، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م).

التجديــــد

يعتبر مفهوم التجديد من أكثر المفاهيم التى تنازعتها التيارات الثقافية والفكرية المختلفة، وقد انعكس هذا التنازع على المفهوم ذاته من حيث معناه ودلالاته، وواقعيًا يصل الباحثون لُمسلَّمة هى أن التجديد - على المستوى النظامى والحركى - قد تُخفق أهم جهوده نظرًا لعدم وضوح التأصيل الفكرى والمنهجى لعملية التجديد فى تأكيد واضح على أهمية الربط بين النظرية والفاعلية فى مجال التجديد الحضارى.

والتجديد - فى اللغة العربية - من أصل الفعل "تجدَّد" أى صار جديدًا، و"جدَّده" أى صيّره جديدًا وكذلك أجدّه واستجده، وكذلك سُمّى كل شىء لم تأتِ عليه الأيام جديدًا، ومن خلال هذه المعانى اللغوية يمكن القول: إن التجديد فى أصل معناه اللغوى يبعث فى الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة:

(أ) أن الشىء المجدد قد كان فى أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد.

(ب) أن هذا الشىء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا.

(جـ) أن ذلك الشىء قد أعيد إلى مثل الحالة التى كان عليها قبل أن يبلى ويَخْلق.

ولقد استخدمت كلمة جديد - وليس لفظ التجديد - فى القرآن الكريم بمعنى البعث والإحياء والإعادة - غالبًا للخلق - حيث كثر تساؤل الكفار إنكارًا: ﴿ **أئنا لفى خلق جديد** ﴾ [الرعد ٥] ﴿ **أئنا لمبعوثون خلقا جديدا** ﴾ [الإسراء ٤٩].

وكذلك أشارت السنة النبوية لمفهوم "التجديد" من خلال المعانى السابقة المتصلة: الخلق - الضعف أو الموت - الإعادة والإحياء. ويعتبر حديث التجديد [عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها**» [رواه أبو داود]، ويعد هذا الحديث من أهم الإشارات إلى مفهوم التجديد فى السنة النبوية، وقد تعلقت بهذا الحديث مجموعة من الأفكار أهمها:

١ - **تجديد الدين:** هو فى حقيقته تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله والاهتداء بهديه؛

لتحقيق العمارة الحضارية وتجديد حال المسلمين، ولا يعنى إطلاقا تبديلاً فى الدين أو الشرع ذاته.

٢ - **زمن التجديد:** اعتبر بعض الباحثين أن الإشارة الواردة فى الحديث عن زمن التجديد على رأس كل مائة إنما هى دلالة على حقيقة استمرارية عملية التجديد، وتقارب زمانه بحيث يصبح عملية تواصل وتوريث.

٣ - **المجدِّد:** اجتهد العلماء فى توصيف وتحديد "المجدِّد" على رأس كل مائة سنة، لكن البعض يرى أن المجدد يقصد به الفرد، أو الجماعة التى تحمل لواء التجديد فى هذا العصر أو ذاك، ويجوز تفرقهم فى البلاد، ويعرفهم ابن كثير بأنهم حَمَلَةُ العلم فى كل عصر.

ويعد التجديد مفهومًا مناقضًا لمفهوم التقليد، ويقصد بالتقليد محاكاة الماضى بكل أشكاله وشكلياته، ولقد أدى التقليد إلى انفصال بين الوحى والعقل، وكأنهما متضادان لا يمكن الجمع بينهما، وبناءً على ذلك فإن عملية التجديد تعتبر ضرورة لإعادة ضبط العلاقة بين الوحى والعقل حتى لا تضطرب الأمور فيصير التجديد نابعًا من الخارج (التقليد الغربى) أو مرتدًا نحو الماضى لمحاولة إعادته (تقديس التراث)، ولكنها تعنى أن العقل هو آية تكريم الإنسان وأساس تحمله للأمانة وقاعدة التكليف والالتزام بقواعد الاستخلاف.

ويتيح الربط بين فكرة التجديد والخبرة التاريخية الغربية أبعادًا جديدة؛ حيث يعتبر مفهوم التجديد لدى الغرب إفرازًا لصراع حاد بين الكنيسة من جانب وسلطة المعرفة والعلم والعقل من جانب آخر، مما دفع الأخيرة للاتجاه نحو تجاوز كل النظريات الدينية تحت مسمى التجديد. ويرتكز مفهوم التجديد فى الفكر الغربى على أساسين:

(أ) لا تُرى عملية التجديد إلا بمنظور التكيف فى إطار من نسبية القيم وغياب العلاقة الواضحة بين الثابت والمتغير؛ إذ تعتبر كل قيمة قابلة للإصابة بالتبدل والتحول، وعلى الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف، ولم يطرح الفكر الغربى قواعد لعملية التجديد وحدوده وغاياته ومقاصده.

(ب) يغلب على مفهوم التجديد فى الفكر الغربى عملية التجاوز المستمرة للماضى أو حتى الواقع الراهن؛ من خلال مفهوم الثورة والذى يشير إلى التغيير الجذرى والانقلاب فى وضعية المجتمع.

وتبدو فكرة "التجاوز" مرتبطة بالفكر الغربى الذى يقوم على نفى وجود مصدر معرفى مستقل عن المصدر المعرفى البشرى المبنى على الواقع المشاهد أو المحسوس المادى. ومقارنة بالفكر الغربى القائم على تجاوز الماضى وغياب المعايير الثابتة للتجديد، فإن مفهوم التجديد فى الفكر الإسلامى: يعنى العودة إلى الأصول وإحياءها فى حياة الإنسان المسلم؛ بما يمكّن من إحياء ما اندرس، وتقويم ما انحرف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة، من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلاً للأمر الإلهى المستمر بالقراءة: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق** ﴾ [العلق ١].

وفى الواقع يرتبط "مفهوم التجديد" بشبكة من المفاهيم النظرية المتعلقة بالتأصيل النظرى للمفهوم، والمفاهيم الحركية المتعلقة بالممارسة الفعلية لعملية التجديد. على سبيل المثال: يتشابك مفهوم "التجديد" مع مفهومى "الأصالة والتراث"؛ حيث يقصد بالأصالة تأكيد الهوية والوعى بالتراث دون تقليد جامد، وتلك المقاصد جزء من غايات التجديد. كما يشتبك "التجديد" مع مفهوم "التغريب" الذى يعبر عن عملية النقل الفكرى من الغرب، وهو ما قد يحدث تحت دعوى التجديد.

وعلى صعيد المفاهيم الحركية، تطرح مفاهيم مثل "التقدم" و"التحديث" و"التطور" و"التقنية" و"النهضة" لتعبر عن رؤية غربية لعملية التجديد نابعة من الخبرة التاريخية الغربية، ومستهدفة لربط عملية التجديد فى كل الحضارات بالحضارة الغربية، باعتبارها قمة التقدم وهدفًا للدول الساعية نحو التنمية، كما تظهر مفاهيم مثل "الإصلاح" و"الإحياء" وهى نابعة من الرؤية الإسلامية لعملية التجديد، حيث إن التجديد هو إحياء لنموذج حضارى وجد من قبل ولم تحدث تجاهه عمليات التجاوز والخلاص، ويتضح مما سبق مدى الارتباط بين "مفهوم التجديد" فكرًا وممارسة وبين الخبرة التاريخية والمرجعية الكبرى النهائية للمجتمع.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - سيف الدين عبد الفتاح، فى النظرية السياسية من منظور إسلامى: منهجية التجديد السياسى وخبرة الواقع العربى المعاصر (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٨م).

٢ - سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسى، إسلام أون لاين. نت.

التدافـــع الحضـــارى

إن التعدد والاختلاف والتنوع كسُنَّة إلهية ومبدأ من مبادئ الرؤية الحضارية الإسلامية، قد يتحول من اختلاف تنوع إلى اختلاف تضاد وتناقض، وحينئذٍ تتحرك الرؤية الإسلامية صوب حل التناقض بكل ما لديها من أدوات وآليات لا تَكِرُّ على أسسها بالإبطال. فمن السنن الثابتة حفظ التنوعات، وحفظ الخصوصيات، ومن ثم فلا سبيل إلى إلغاء الآخر أو نفيه أو صَرْعه أو إبادته، ومن ثم فلا سبيل إلى اعتماد النهج الصراعى الإهلاكى فيما يسمى بصراع الحضارات أو صراع القوى العالمية، إنما السبيل هو الذى أصَّل له القرآن الكريم واعتمده سُنَّة من سُنَن الله فى الخلق، الحافظة والحافزة، وهى سنة التدافع الحضارى.

فبدلاً من الصراع سبيلاً لحل التناقضات بين فرقاء التعددية، زكَّى الإسلام "سبيل التدافع" الذى لا يتغيَّا "نفى الآخر" وإنما تعديل المواقع، ذلك من المعايير الإسلامية الضابطة الجامعة الحاكمة، فهو حراك لا إهلاك، إنه الدفع بالتى هى أحسن: ﴿**ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم**﴾ [فصلت ٣٤]، إنه دفع يحوِّل من موقف العداوة إلى موقف الولى الحميم، دَفْعٌ من حال السيئة إلى حال الحَسَنِة والحسُنَى والإِحْسان، لا إلى حال الفناء والتوحد مع الذات، والإلحاق والهيمنة وما شابه.

إن هذا التدافع هو الذى حفظ الأرض من الفساد، وهو من فضل الله، ليس على المسلمين وحدهم وإنما على العالمين: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين**﴾ [البقرة ٢٥١].

وفى هذا الإطار نفهم الدَفْع والدِّفَاع والتدافع كعمليات حضارية كبرى، وفى طيها وسيلة القتال حين لا يكون إلا القتال لتعديل مواقف المشركين من الاعتداء إلى احترام الحرمات والارتداع عن إيذاء الناس، ومن هنا نجد أن القرآن يؤكد دفاع الله عن المؤمنين ﴿**إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور**﴾ [الحج ٣٨]، ثم يأذن للمظلومين بمقاتلة الظالمين، ولأنه سبحانه

قَدَّر لهذا الظلم أن يقع فى مُلكه، فقد قدَّر عليه القتال، ونبههم إلى ما فى هذا القَدَر والتقدير من سُنَّة عظيمة ومِنّة كريمة : **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ......﴾** [الحج ٤٠]، إلى آخر الآيات من سورة الحج.

هذا التدافع على ما يبدو فيه من اشتباه بالتصارع، إنما هو شديد التميز عنه، إنه يدفع بالتى هى أحسن، ويدافع عن حال الظلم، ويدفع الآخر لتغيير موقفه المستنكَر، إنه أمرٌ بمعروف ونهى عن منكَر، إنه تفاعل فى سُنة تحفظ الدنيا من الترهل والتكاسل، وتحفظ النفوس من القعود والتقاعس، إنه تنافس فى تحصيل القوة بكل معانيها وتجلياتها، ليس للاستكبار والتعالى، إنما للحيلولة دون فساد الأرض، وتهديم صوامع الرهبان، وبِيَع المصلين، وصلوات الأحبار، ومساجد المسلمين لرب العالمين؛ إنه تدافع لصالح الذين يسكنون "الأرض"، "لصالح العالمين".

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة :

١ - د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية فى الإسلام، (فى): د. نادية محمود مصطفى (إشراف): العلاقات الدولية فى الإسلام، الجزء الثانى، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

٢ - محمد عمارة: تعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية (القاهرة: دار النهضة مصر، ١٩٩٩): سلسلة فى التنوير الإسلامى (٨).

التـــداول الحضـــارى

﴿ **وتلك الأيام نداولهـا بين الناس** ﴾ [آل عمـران ١٤٠]، يثبت التـاريخ البشـرى على طوله حقائق؛ هى فى الرؤية الإسلامية سُنَنٌ من سُنَن الله - تعالى - فى الأمم والحضارات، منهـا أن للأمم والحضـارات أطواراً وأعـماراً، كـأطوار خلق الإنسـان الفـرد. فـالحـضـارات تنشأ نُطفة أو قل: فكرة أو حـركة صغيرة، ثم تخرج للوجود طفـلاً، ثم تبلغ أشدها، ثم تشيخ وتتـرهل، ثم تـأتى نهـايتـهـا، انطلاقـاً من أن البقاء لله وحده. ومن هذه الحقائق / السنن أن التـاريخ لا يخلو من الوجـود البشـرى إلى قيـام السـاعـة، ومن ثم كـان لابد أن يشـهـد التاريخ البشرى فى إثر وفاة كل حضارة بزوغ ثم ظهـور حضـارة أخـرى، تحل محلهـا وتقـوم مقامها، ليأتى على هذه الحضارة ما أتى على غيرها، حتى تخلفها أخرى وهكذا.

وهذا ما نسميه بالتداول الحضارى، والذى عـبـرت عنه الآية الكريمـة: ﴿ **وتلك الأيام نداولها بين الناس** ﴾.

فــمــداولة الأيام بين النـاس، تعنى أن الإسـلام لم يَعِد أهله بعزٍّ مستديم ولا بمجدٍ لا يُرام، بل أُوْضِحَ لهم البـيِّـنة فى أن الأيام دُوَلٌ، وأنه سيصيبهم ما أصاب غيرهم ﴿ **إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله** ﴾ [آل عمـران ١٤٠]، وفى الحـديث : «**ليأتين على أمتى ما قد أتى على الأمم**».

وهذا التـداول الحـضـارى قـد يأتـى بإحدى صـورتين؛ إمـا الخـلافـة الحـضـاريـة، حـيـث تخلف حـضـارةٌ مـا حـضـارةً أخـرى سـابقـة عليهـا، وكـلاهمـا من نفس الجذور والأصول. وإمـا بالاسـتـبـدال / الإبدال الحـضـارى الذى يعنى حلول حضـارةٍ محل أخـرى مختلفة عنها وقـد تسـمى كل منهـمـا "الوراثة الحـضـاريه". فـالأولى كـمـا فى قـوله تعـالى ﴿ **ثم جعلناكم خـلائف فى الأرض** ﴾ [يونس ١٤]، ﴿ **وهو الذى جعلكم خلائف الأرض** ﴾ [الأنعام ١٦٥] أو بتعبيـر الوراثة: ﴿ **أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعـد أهلهـا أن لو نشـاء أصـبناهم بذنوبـهم ونطبـع على قلوبهم فـهـم لا يسمعون** ﴾ [الأعراف ١٠٠]، والثانية كما فى قـوله تعـالى : ﴿ **وإن تتـولوا يسـتبـدل قـومـا غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم** ﴾ [محمد ٣٨] وقـوله تعـالى: ﴿ **وأورثنا القـوم الذين كـانوا**

يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها ﴾ [الأعراف ١٣٧]، وهذان النموذجان للتداول الحضارى شهد بهما التاريخ العام للبشرية شهادة بيضاء.

والتداول الحضارى بصورتيه (الخلافة والإبدال) سُنَّة حافظة، وسنة حافزة للحضارة على التمسك بأهداب أصولها والعض عليها بالنواجذ، والسعى لإطالة أمد شبابها وتأخير توقيت شيبها قَدْرَ ما استطاعت.

إن فكرة العُمْر الحضارى لا تعنى حتميات أسطورية بالفناء، فأمة الإسلام موعودة بالبقاء بقاء كتابها، ولا تنتهى إلا بنهاية العالم وقيام الساعة، غير أنها غير معصومة من أن يصيبها الوَهَن الحضارى، وتجرى عليها عوامل الفساد الحضارى من الترف والسَّرف، وتناحر العصبيات، والتنازع على الدنيا والدنايا، فحينها تدب فى أوصالها أمارات النكوص، وتأخذ فى مسار السفول.

إن التداول الحضارى أيضًا بصورتيه سُنَّةٌ، كما هى منذرة محذِّرة، فهى أيضاً مؤمِّلة مبشرة، تدفع فى وجه الحضارات المتسوِّدة المتغطرسة أن الأيام دول، وأن ليس بعد التمام إلا النقصان، وتبشر المستضعفين بوعد التمكين إذا تصدَّوا لشروطه، وأن بعد العسر يسراً وبعد الشدة فرجاً.

﴿ وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ﴾ [النور ٥٥].

والتداول الحضارى لا يشترط فناء الأمم لتحل محلها غيرها، إنما قد يعنى تبادل الأدوار، وأن القوى قد يضعف أو يحل محله من يحوز قوة فوق قوته ..... وهذه السُّنة داعية إلى ترك الطغيان، وإلى الرضا بالتوازن الحضارى؛ بحيث إن اختلالَ الميزان والطغيانَ فيه طريق إلى الإهلاك والاهتلاك الحضارى، **﴿ وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ﴾** [هود ١١٧]، ومن ثم فإن التعارف الحضارى والتواصل لا يكون إلا فى ظل توازن حضارى يحفظ الحضارات من علاقات الهيمنة/ التبعية وما شاكلها، وإلا مالت الكفة ووقع الاستبدال والتداول.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية فى الإسلام، (فى): د. نادية محمود مصطفى (إشراف): العلاقات الدولية فى الإسلام، الجزء الثانى، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩).

٢ - عمر بهاء الدين الأميرى: الإسلام فى المعترك الحضارى، (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامى، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م).

التعارف الحضارى

أقر الإسلام بكل جلاء اختلاف الناس وتنوعهم، بل وجعل ذلك سُنَّة إلهية قاضية، ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ [هود ١١٨]، ونسب هذه الحال إلى الجعل الإلهى والمشيئة العليا، وأن وراءها قصدًا ولها غاية، ألا وهى أن يتعارف الناس والأمم. إن اختلاف الناس شعوبًا وقبائل، وجماعات وأممًا، وطوائف وقوميات ... إلخ، لم يكن لتنعقد بينهم مصارعة حتمية أو مقاتلة مفروضة، بل ليتعارفوا ويتواصلوا، ويسهل التعايش فيما بينهم.

لقد فهم الفكر الإسلامى ذلك من روح دينه ونصوصه التى منها قوله تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾** [الحجرات ١٣]، وإن هذا التعارف يجعل كل فريق ينتفع بما عند الآخر، فلا تقف الحدود الإقليمية أو العرقية العنصرية أو اللغوية أو الطبقية سدودًا وقيودًا على التبادل والتعارف الحضارى.

إن التعارف الحضارى يرتبط بمبدأ الأصل البشرى الواحد: **﴿إنا خلقناكم من ذكر وأنثى﴾**، وأن القرآن الكريم يوجه خطابا يضم الناس مسلمهم وغير مسلمهم: **﴿يا أيها الناس﴾**.

إن هذا التعارف يقرر المعرفة المتبادلة، وينفى التفاضل بالعنصر أو ما يسمى "بالتفرقة العنصرية"، أو بالأرض أو بأى عامل غير القيمة والعمل الصالح التى سماها القرآن: (التقوى).

إن هذا التعارف فى أصول الفقه الحضارى الإسلامى يوجه نحو تكاليف حضارية من النوع الكلى، تكاليف التواصل فى كل مجالاته الثقافية والسياسية والاقتصادية، والتلاقى والتعاون على البرِّ والتقوى لا على الإثم والعدوان، الأمر الذى تبرز فيه الأخلاقية الإسلامية فى القِسط والبر بغير المسلمين وفى جو من الأمن والأمان يتيح للدعوة الإسلامية أن تمضى ويتيح للمخالف أن يقف منها موقفًا حرًا، لا قهر فيه ولا إكراه، ويتيح للمسلم أن يتزوج من غير المسلمات، ويتيح للجميع أن يأكل بعضهم من طعام بعض، وأن يتحاوروا فى كل الشئون، بل ويتجادلوا بالتى هى أحسن، لا بغيرها: **﴿ولا**

تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن ﴾ [العنكبوت ٤٦].

إن سنة التعارف الحضارى هى التى تكفل للبشر أن يعرف بعضهم البعض، وأن يتعرف بعضهم على ما لدى الآخر من قيم وأفكار، من مشترك ومن خصوصيات، وأن تبقى العلاقة ـ ضمن المنظومة الإسلامية ـ قائمة على احترام الحرمات، وصون الكرامات، والقسط فى كل المعاملات، بل وزيادة البر والإحسان؛ تحقيقًا لمقاصد عليا أقرتها الشريعة الإسلامية.

إن الخطاب التعارفى فى القرآن ينظر إلى الناس بكافة تنوعاتهم واختلافاتهم فى الألسنة والألوان وتميزاتهم فى الغايات والمصالح والقيم والأفكار، لكنه ينظر إليهم أيضاً وقد جاءوا جميعاً من نفس واحدة أو من نفسين ﴿ ذكر وأنثى ﴾ كحقيقة تقر بها كل الأديان والمذاهب غير الملحدة، ويرى الفكر الإسلامى المعاصر أن الغرض من ذلك أن يدرك (كل الناس) هذه الحقيقة، وأن يتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية، فى نظرتهم لأنفسهم، وفى نظرة كل حضارة إلى غيرها. فالتنوع بين الناس وتكاثرهم، والأشكال التنظيمية الوطنية الإقليمية التى يتوزعون بها فى أرجاء الأرض لا تعنى تناحرهم أو أن تتقطع بينهم السبل والأسباب، وأن تعيش كل حضارة فى عزلة وانقطاع، أو أن يتصادموا لمجرد ذلك، أو من أجل العوامل الأرضية كالثروات والعلو إفساداً فى الأرض.

إن التعارف الحضارى ينفى الانغلاق الحضارى، وينفى التصادم لغير ما سبب، وينفى الصراع الحضارى لغايات ضئيلة من قبيل الهيمنة على العالم، والسعى لرسم صورته على نمط هو من خصوصيات أمة أو حضارة معينة.

إن التعارف الحضارى يثبت أن جميع الناس فى الشرف بالنسبة الطينية إلى آدم وحواء سواء، وإنما يتفاضلون بالنسبة الدينية وهى طاعة الله ومتابعة رسوله ﷺ. قد يتميز الناس (عن) بعضهم البعض لعامل مادىٍّ أو ثقافى ما، لكن ذلك لا يكون سببًا ضروريًا لتمايزهم (على) بعضهم البعض. إن الحضارة الإسلامية وأصولها ـ بهذا المفهوم ـ تنادى الناس تناديًا حضاريًا: يا أيها الموزعون فى الأرض شعوبًا وأممًا وطوائف وجماعات، إنكم من أصل واحد، فلا يفخر أحد على أحد، ولا يبغِ أحد على أحد، اجتمعوا فى نظام عالمى تحت راية واحدة: لا راية جنس، ولا راية لون، ولا راية لغة، ولا راية المصالح العاجلة، ولا راية القوة الباطرة، إنما تحت راية الحق الذى تقبله الفطرة وتسعد فى ظله الروح: راية الله.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة :

١ - زكى الميلاد، من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات، مجلة الكلمة (تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث)، العدد (٣٦)، السنة التاسعة، صيف ٢٠٠٢م / ١٤٢٣هـ).

٢ - د . محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية فى الإسلام، (بيروت، دار اقرأ، ١٩٨٢م).

٣ - د . أحمد شلبى، العلاقات الدولية فى الفكر الإسلامى، العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين فى مجالات السلم والحرب: موسوعة الحضارة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٩٤م).

التعددية الحضارية

التعددية تنوع مؤسس على "تميز .. وخصوصية"، تُقابِل "الوحدة - والجامع"؛ لكنها لا تعنى بالضرورة التشرذم والقطيعة ولا التمزق. فبدون الوحدة الجامعة لا يمكن تصور التنوّع والتعدد والخصوصية والتميز. والأمر بعكسه صحيح. وتعددية الحضارات والأمم والأديان والثقافات والأفكار أمر واقع لا ينكر، لكن الرؤية الإسلامية تؤصل لهذه التعددية الحضارية تأصيلاً متميزاً، يتميز بإنسانيته وفطريته وتعايشه مع الآخر.

فالرؤية الإسلامية تقصر "الواحدية" على الذات الإلهية والحق الذى من عندها فيما ترى المخلوقات أزواجًا، والمساعى أشتاتًا، وأن لكلٍ وجهةً هو مُوَلِّيها ... إن الرؤية الإسلامية الثابتة ثبات الاعتقاد تجعل من التعددية والتنوع "سُنَّة" من سُنَن الله - سبحانه وتعالى - فى الخلق والمخلوقات، بل هى آية من آياته، ليست فقط فى عالم الأكوان والطبيعيات، بل فى الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، وفى شئون الأمم والحضارات.

إن الوَسَطية الجامعة التى يُختص بها الإسلام وحضارته وأمته ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾ [البقرة ١٤٣]، هى وَسَطية العدل والميزان والتوازن، الواقفة بين طرفى غُلُو؛ هما طرف الإفراط وطرف التفريط. ومن ثَمَّ فإن التعددية الموزونة بميزان هذه الرؤية الوَسَطية لابد أن تعنى تميزًا لفرقاء يجمعهم جامع، وخصوصيات متنوعةً فى إطار ثوابت وَحْدة، الأمر الذى يجعل هذه التعددية تنمية ونماءً للخصوصيات، وحفظاً وحماية للهويات والذاتيات.

ففى القوميات والجنسيات تعددية وتنوع هما آية من آيات الله: ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين** ﴾ [الروم ٢٢]، ﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾ [الحجرات ١٣]، هذه التعددية يلم شعتها جامع الإنسان والإنسانية، وقانون التعارف الحضارى والتواصل الأممى.

وتعددية الشرائع والمناهج التى هى أساس

تعدد الحضارات وتنوعها سُنَّة إلهية تُحفّز على التنافس فى الخيرات والاستباق فى الطيبات، والتدافع بين الحضارات على دروب الارتقاء والإبداع. فالتعددية هى الحافز على ابتلاءات المنافسة والاستباق بين الفرقاء المتمايزين فى الشرائع والمناهج والحضارات.

وقد أشار القرآن إلى وحدة الملة والدين وتعددية الشرائع فى قوله تعالى: ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ [الشورى ١٣]، وقوله ﷺ : «الأنبياء إخوة لعلات، دينهم واحد وأمهاتهم شتى» متفق عليه.

وقال تعالى: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾ [المائدة ٤٨].

وقد قدمت الحضارة الإسلامية نموذجًا فريدًا فى حفظ التعدديات غير المتناقضة، وحفظها من التعارض الذى يؤول للتصارع، بل وحل التناقضات حال وقوعها، بآليات ومقاصد لا تذهب إلى إلغاء الآخر أو نفيه، ولا إلى القطيعة عنه والانغلاق دونه بمخاصمته. ومن ثم يتكامل مع مفهوم التعدد الحضارى فى الرؤية الإسلامية مفاهيم التعارف الحضارى والتدافع الحضارى والتوازن الحضارى والتداول الحضارى.

أ. د. نادية مصطفى

أ. د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة :

١ - محمد عمارة: تعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية (القاهرة: دار النهضة مصر، ١٩٩): سلسلة فى التنوير الإسلامى (٨).

٢ - د. سيف الدين عبد الفتاح، مدخل القيم: إطار مرجعى لدراسة العلاقات الدولية فى الإسلام، (فى): د. نادية محمود مصطفى (إشراف): العلاقات الدولية فى الإسلام، الجزء الثانى، (القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).

الجهـــــــاد

ينطلق الجــهــاد فى الإســلام من رؤية مختلفة عما هو عليه الأمر فى الحضارة الغربية، فالجهاد فى الإسلام دفع حضارى لحماية الأرض من الإفساد ولحماية معابد الديانات السماوية جميعًا (اليهودية، والنصرانية، والإسلام) من التدمير، والخراب؛ فالجهاد فى الإسلام دفع حضارى لا صراع، وهذا ما يعبر عنه فى الأدبيات الإسلامية بالدفع الحضارى من أهل الحق لأهل الباطل، ومن أهل الصلاح للمفسدين فى الأرض.

وهذا ما تحدث به القرآن الكريم فى قول الله تعالى : ﴿ **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامعُ وبيعٌ وصلواتٌ ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرًا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوىٌ عزيزٌ** ﴾ [الحج ٤٠]، وقوله تعالى : ﴿ **ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ..** ﴾ [البقرة ٢٥١].

والجهاد بهذا المفهوم، ومن أجل هذه الغايات النبيلة يعتبر قسمة حضارية يفتقدها عالمنا المعاصر الذى يتحرك فيه العنف، وتُستخدم فيه القوة فى غير موضعها ..

أما عن مشروعية الجهاد فى الإسلام؛ فلم يأذن الإسلام للمسلمين بالجهاد إلا عندما اشتد أذى المشركين، وأصبح القيام به ضرورة لحفظ الحياة، ودفع ما تعرض له المسلمون من مظالم، وما فعله كفار مكة بمن دخلوا فى الإسلام من التعذيب يعرفه التاريخ، ويحفظه طوال مسيرة الدعوة فى عهدها المكى الذى كان ثلاثة عشر عامًا من العذاب، فى مناخ لم يكن يملك المسلمون فيه ما يحمون به أنفسهم، وكان الرسول ﷺ يمر على بعضهم من (آل ياسر : عمار وأمه) وهم يعذبون فلا يملك إلا أن يقول لهم : «**صبرًا آل ياسر فإن موعدكم الجنة**».

هنا - فقط - أُذن بممارسة حق الدفاع عن النفس فى قوله تعالى : ﴿ **أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير** *

الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله . . . ﴾ [الحج ٣٩ - ٤٠].

فتصريح النص القرآنى .. الجهاد هنا ليس عدوانًا، ولكنه دفع للعدوان، فالمسلمون ظُلموا وأُخرجوا من ديارهم بغير حق، ولذا كان الإذن لهم بالجهاد.

ومن أخلاقيات وآداب الجهاد فى الإسلام السلام؛ إذ هو غاية الإسلام؛

● فالسلام أحد أسماء الله تبارك وتعالى : ﴿ **. . . الملك القدوس السلام . .** ﴾ [الحشر ٢٣].

● والسلام تحية المسلمين بعضهم بعضًا فى الدنيا : السلام عليكم، ويكون ردها عليكم السلام، ويقول الرسول ﷺ : «**ألا أدلكم على شىء إذا فعلتموه تحاببتم أفشوا السلام بينكم**».

● ثم هو تحية المسلمين فى الجنة، وتحييهم به الملائكة، حيث يقول الله عز وجل: ﴿ **والملائكة يدخلون عليهم من كل باب * سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار . .** ﴾ [الرعد ٢٣ - ٢٤].

● ثم هو كذلك أمان لأهل الذمة ممن يكونون فى رعاية الدولة المسلمة؛ فيقول ﷺ : «**إن الله جعل السلام تحية لأمتنا وأمانًا لأهل ذمتنا**».

وحسب الإسلام أن يكون للسلام به هذه العناية لتكون كافية فى نفى ما يتهم به الإسلام اليوم فى الغرب عامة وفى أمريكا بوصف خاص بأنه دين إرهاب ودين عنف.

والقتال فى سبيل الله مراد به أن تكون غايته حماية الكون من الفساد، وحماية بيوت عبادة الله من التخريب سواء كانت يهودية، أو نصرانية، أو إسلامية كما سبقت الإشارة.

ولا تكون غايته دنيوية كاستعمار الأرض، أو الاستعلاء على خلق الله على نحو ما عليه الآن جنون القوة فى الولايات المتحدة؛ لأن القرآن يقول فى ذلك صراحة: ﴿ **تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًا فى الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين** ﴾ [القصص ٨٣].

ويُروى أن رجلاً جاء إلى النبى ﷺ فقال : يا رسول الله : الرجل يقاتل للمغنم والرجل يقاتل للذِّكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه .. فمن منهم قتاله فى سبيل الله، فقال ﷺ : «**من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله**».

وسبيل الله يراد به التمكين فى أرض الله لكلمات الحق، والعدل، والخير، وصون حقوق الإنسان، والقيام بحقوق عباد الله فى الأرض، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿ **الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور** ﴾ [الحج ٤١].

ولعل أعظم ما يُحسب للإسلام فى جانب رقيه الحضارى فى مسألة استخدام القوة (الجهاد) أنه جَعَلَ من أهم وأقدس مسئوليات المسلمين أن يقاتلوا دفاعًا عن المستضعفين فى الأرض، الذين يعجزون عن حماية أنفسهم، ويُلزم القرآن المسلمين بوجوب الدفاع عنهم وذلك فى قوله تعالى : ﴿ **وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليًا واجعل لنا من لدنك نصيراً** ﴾ [النساء ٧٥].

ثم يكون التعقيب القرآنى الذى يؤكد على أن الدفاع عن هؤلاء يصبح فى سبيل الله فيقول: ﴿ **الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً** ﴾ [النساء ٧٦].

فالقتال هنا ليس للتوسع فى الأرض، أو استعمارها، واستغلال خيراتها، وإنما هو لحماية هؤلاء من استغلال الأقوياء لهم، واغتصاب ما يكون من الخيرات فى أرضهم.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن التاريخ لم يعرف أبدا أمة، أو جماعة كان من أهدافها الدفاع عن المستضعفين، والتضحية فى سبيل حمايتهم.

بل كان المعروف - ولايزال - هو العدوان عليهم، فإذا قرر الإسلام حمايتهم، وأوجب الجهاد على المسلمين، والدفاع عنهم، فهذا ما يميز الإسلام عن غيره، وما يعطى للجهاد هنا قيمته الحضارية النبيلة ومن ذلك.

الا تكون بدايته بالعدوان على الآخرين، وألا يكون فى ممارسته أى نوع من العدوان، وفى هذا ما تحدثت به الآيات الكريمة : ﴿ **وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين** ﴾ [البقرة ١٩٠].

كما أنه لا قتال لمن لم يقاتل، ومن لا يقدر على القتال :

وهنا نجد النهى عن ذلك بصريح الآية الكريمة المشار إليها : ﴿ **وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا** ﴾ [البقرة ١٩٠].

ثم تأتى وصايا رسول الله ﷺ لأصحابه، ثم وصايا الخلفاء الراشدين من بعده لمن يخرجون للجهاد فى سبيل الله، وخلاصة هذه الوصايا : لا تقتلوا امرأة، ولا شابا ما دام لا يحمل السلاح، ولا ذا العاهة كالأعرج، والأعمى ..

ولا تروعوا عابدًا فى محرابه، ولا راهبا فى صومعته.

ولا تجهزوا على جريح، ولا تمثلوا بجثة قتيل.

ثم، وهذه قسمة حضارية للحفاظ على البيئة حتى ينتفع بها الجميع : المسلمون وغيرهم فتقول الوصايا :

لا تعفروا بئرا (لا تردموا البئر التى يستقى منها الجميع) ولاتقطعوا شجرة مظللة، ولا مثمرة.

كما أن الإسلام قد حرص على السلام متى لاحت له أى بادرة ولو مجرد كلمة «سلام» ينطق بها أحد من مقاتلى الأعداء، وهى قسمة حضارية أخرى وفى هذا تقول الآية الكريمة : ﴿ **ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا** ﴾ [النساء ٩٤].

وإذا بدت ممن يقاتلون المسلمين أى بادرة سلم وجب على المسلمين الاستجابة لها، والتوقف عن القتال، مع أخذ الحذر من الغدر والخيانة، وفى هذا تقول الآية الكريمة : ﴿ **وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله ...** ﴾ [الأنفال ٦١].

ثم قوله تعالى: ﴿ **فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا** ﴾ [النساء ٩٠].

ومما يحسب للإسلام أيضًا ويؤكد أن الحرب فى الإسلام ضرورة تقدر بقدرها، ولا يجوز التجاوز فيها حسن معاملة الإسلام لأسرى الأعداء. وفى هذا يثنى القرآن الكريم على من يحسنون معاملة الأسير فى قوله تعالى : ﴿ **ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيراً * إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً** ﴾ [الإنسان ٨ - ٩] ثم وضع أمرهم بين حالتين :

إما أن يمن عليهم رأس الدولة فيطلقهم أحرارًا، وإما أن يدفعوا الفدية للخلاص من أسرهم، ويعينهم الإسلام على تحصيل هذه الفدية بتمكينهم من العمل، لكى يكسبوا ما يساعدهم على الخلاص من الأسر.

ونظرًا لما كثر فى الغرب عامة، والولايات المتحدة بوصف خاص من اتهام الإسلام بالإرهاب بعد أحداث سبتمبر الشهيرة.

لذا يصبح من الواجب إيضاح مقدار الفرق الهائل بين الجهاد، وبين الإرهاب.

فالإرهاب حسب المصطلحات هو ترويع الآمنين، والعدوان عليهم.

وحيث سبق حديثنا عن الجهاد فينبغى بيان موقف الإسلام من الإرهاب، ومن كل أعمال العنف، وكيف يتعامل الإسلام معها جميعًا لحماية المجتمع منها.

فبالنسبة للقتل العمد أوجب الإسلام القصاص بصريح الآية الكريمة : ﴿ **ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب** ﴾ [البقرة ١٧٩] وهذا القصاص يتم تطبيقه بالفعل فى جميع ديار المسلمين، وإن اختلف الأسلوب بين ضرب بالسيف، وتعليق على المشنقة، حيث النتيجة فى الحالتين هى إزهاق روح القاتل جزاءَ ما فعل، وحماية للمجتمع حتى يرتدع المجرمون والقتلة.

وبالنسبة لمن يروع الآمنين، ويعتدى بالإكراه على أموالهم، أو أعراضهم، أو ما يملكون، وكذلك من يقطعون الطريق على الآمنين .

فإن الآية الكريمة تحدد الجزاء : ﴿ **إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادًا أن يُقَتَّلوا أو يصَلَّبوا أو تقطَّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو يُنفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم** ﴾ [المائدة ٣٣].

وفى هذا أبلغ دليل على رفض الإسلام للعدوان على الأرواح، والأعراض، والأموال، ورفضه لأى ترويع للآمنين، وهو ما يعنى أيضًا أن الإسلام دين ينافى الإرهاب فى جوهره، وفى تشريعاته، وأن الجهاد فيه إنما هو لغاية إنسانية تحمى المستضعفين من بطش الأقوياء، ولا تعتدى أبدًا على أحد، فإن اعتُدى على المسلمين كان الجهاد واجبهم، وكان حقهم المشروع الذى تعترف به كل الشرائع ويجمع عقلاء الإنسانية فى كل أنحاء الأرض على مشروعيته.

وفى هذا الاتجاه يأتى أمر القرآن الكريم للأمة بأن يكونوا على استعداد لحماية أنفسهم، وأوطانهم من أى عدوان يمكن أن يتعرضوا له، ولكى يحققوا ما يسمى فى لغة عصرنا بالردع العسكرى - بمعنى منع العدو من التفكير فى العدوان عليهم - وفى هذا

تقـول الآية الكريمة : ﴿ **وأعـدوا لهم مـا استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عـدو الله وعـدوكم وآخـرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم** ﴾ [الأنفال ٦٠].

وهنا يجب التنبيه إلى أن لفظة «ترهبون» لا تعنى أن الإسلام يدعو إلى الإرهاب كما فُهم خطأ، بل المراد الصحيح هو تحقيقه الردع للعدو وفق المصطلح العسكرى المعروف.

التعريف بالإسلام : وعند إبلاغ الدعوة لا يجوز أبدًا استخدام العنف تحت مسمى الجهاد، أو أى مسمىً آخر، لأن فى هذا مخالفة صريحة لنصوص القرآن التى تحدد أسلوب ووسيلة الدعوة، فتكون المخاطبة لرسول الإسلام ﷺ والمسلمين جميعًا : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾ [النحل ١٢٥]. وتقول : ﴿ **ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن** ﴾ [العنكبوت ٤٦].

كما يضع القرآن منهجًا عامًا للوصول إلى استمالة المتكبرين والمتجبرين، عسى أن يهديهم الله فتلين قلوبهم، وعقولهم للحق، وذلك فى قوله تعالى مخاطبا موسى وهارون عليهما السلام عندما أرسلهما إلى فرعون الطاغية : ﴿ **اذهبا إلى فرعون إنه طغى * فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى** ﴾ [طه ٤٣ - ٤٤].

وكما هو واضح؛ فالحق سبحانه يأمر موسى، وأخاه هارون بأن يتلطفا فى خطاب الطاغية فرعون بالقول اللين الذى يمكن أن يقبله مثل من هو فى جبروته.

فإذا تصفحنا آيات القرآن الكريم التى تأمر بالقتال وجدناها محاطة جميعها بضابط أخلاقى إسلامى يعتبر قتل نفس واحدة بغير موجب شرعى كالقصاص من القاتل، أو بمنعه من الفساد فى الأرض كأنه قتل للبشرية جميعها، ثم يحذر وينهى المقاتلين (المجاهدين) عن أى اعتداء، وذلك فى قوله تعالى : ﴿ **أنه من قتل نفسًا بغير نفسٍ أو فسادٍ فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا** ﴾ [المائدة ٣٢].

ثم يأتى التحذير من العدوان مع كل أمر بالقتال فتقول الآيات : ﴿ **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** ﴾ [البقرة ١٩٤]. وتقول: ﴿ **وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين** ﴾ [البقرة ١٩٠].

وهذا النهى الصريح المتكرر عن الاعتداء

يؤكد أن القتال وأن الحرب عامة فى الإسلام ضرورة تقدر بقدرها، وأساسها الدفاع عن الدين، والوطن، والأنفس والأولاد، والأموال.

أ.د. عبد الصبور مرزوق

مراجع للاستزادة:

١ - أ.د. عبد الصبور مرزوق، أعمال المؤتمر السادس عشر للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠٠٤م.

حـــوار الحضـارات

توجه الإسلام إلى الإنسان يدعوه إلى الله تعالى وإلى دينه: ﴿قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعًا الذى له ملك السموات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى﴾ [الأعراف ١٥٨]. ولم ينتظر الإسلام أن يؤمن به الناس جميعاً، بل إن الله تعالى أخبر أنه لم يشأ ذلك، ولو شاء لكان: ﴿ولا يزالون مختلفين﴾ [هود ١١٨]. وفى نفس الوقت قرر الإسلام قاعدتين كبرتين فى معالجة هذه الحال: الأولى ﴿لا إكراه فى الدين﴾ [البقرة ٢٥٦]، واستنكر أية محاولة لهداية الناس من طريق الإكراه، والثانية ﴿قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى﴾ [يوسف ١٠٨]، وهى القاعدة التى قررت استمرارية وديمومة الدعوة لمن لم تبلغه ثم لمن بلغته بلا انقطاع.

من هنا كان لابد أن يقع التعارف بين المسلم والعالمين، التعارف كمنطلق للتواصل والتواصى، هذا التعارف لا يتم بغير حوار وجدال، وسجال حضارى وتناظر ثقافى، يحقق المقاصد العليا، ويجعل الدعوة نظام حياة ونهج حضارة مستديمًا. ولهذا لهج القرآن بدعوة غير المسلمين لهذا الحوار الحضارى السجالى المستقيم على شرعة ومنهاج، والمنضبط بأخلاقيات جدل راقية، والطارح لكل الأسئلة المعلقة فى المسافة البينية الواقعة بين حضارة الإسلام وسائر الحضارات، والهادف للوصول إلى كلمة سواء:

﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ [آل عمران ٦٤].

﴿قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل﴾ [المائدة ٥٩].

﴿قل أتحاجوننا فى الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون﴾ [البقرة ١٣٩].

﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [البقرة ١١١].

إن هذا الحوار لا يقف عند حدود ما يسمى اليوم بحوار الأديان الذى يصوره البعض تصويرات مغلوطة بأسماء توحيد الأديان وزمالتها وما إلى ذلك، إنه حوار بين

القيم العليا التى تمثلها كل حضارة، حوار غير دخيل على طبيعة الحضارة الإسلامية التى جاء دينها ينادى الأقوام من كل حدب وصوب، ويراسل الدول والشعوب، ويجعل من التعارف أرضية القيم العالمية، ومن الحوار أداته الكبرى.

إن الحوار بين أتباع الحضارات المختلفة - فى المنظور الإسلامى - هو سُنة الأنبياء (عليهم السلام) الذين حاوروا الآخر المخالف وأطالوا الجدال معه حتى قال قائلهم: ﴿ قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا ﴾ - [هود ٣٢]. ويأخذ هذا الحوار مساحة واسعة من القرآن، حتى ليصح وصفه بأنه كتاب حوار بالأساس: حوار إبراهيم مع النمرود، حوارات موسى مع فرعون ثم مع مارقة قومه، حوار عيسى مع بنى إسرائيل ثم مع الحواريين، حوارات هود وصالح وشعيب مع أقوامهم،... غير الحوار الأعظم الدائر بين الرب تعالى وبين الإنسان المؤمن وغير المؤمن.

كذلك تشبعت سنة الرسول ﷺ بالصفة الحوارية، سواء ما يمكن أن ندعوه بالحوار الداخلى أو البينى، أو ذلك الحوار مع الآخر الخارجى (نواة الحوار الحضارى). فالحوار خصيصة لصيقة بالإسلام منذ انبعث نوره فى مكة المكرمة حاور رسول الله ﷺ الخواص والعوام، وشرع لهذا الحوار آدابًا وقيمًا ترقى على كل نظير، شرع الاستماع والإنصات إلى الغير، شرع الأدب الرفيع فى استقبال أسئلة الآخر على محمل الجد حتى ولو كان هذا الآخر هازئًا، وشرع منهاج الحجة والبرهان لا العسف والطغيان.

وعلى منوال الحوار القرآنى والحوار النبوى، سارت الحضارة الإسلامية تفتح ميادين الاحتكاك والتواصل، وقنوات الحوار والجدال الحضارى، بلا مواربة ولا تضييق. ففى كنف هذه الحضارة عاشت أقوام وشعوب، وملل ونحل، وطوائف وطبقات،... عاشت وتعايشت، ودرست وتدارست، حتى شاع فى قرون الإسلام حوارات المسلمين مع علماء المسيحية على وجه الخصوص، ومع كافة أصحاب الأفكار والآراء الفلسفية والعقدية المتصلين بالحضارة الإسلامية.

فى مناخ من التسامح والانفتاح، والثقة بالنفس والتشجيع على التدارس المشترك والتساجل، وتبادل المعارف والأفكار، ظهر "علم الكلام" عند المسلمين مختصًا بأهم مكونات الحضارة الإسلامية (العقيدة)، للأخذ والرد مع المخالفين بأدلة عقلية ووفق منطق جامع وبناء على تمهيدات إنسانية مشتركة.

هذا الحوار الحضارى الذى أصلت له

الحضارة الإسلامية وضمنته منظومة قيمها العليا ومقاصدها الكلية هو الذى ينهض جانب من الفكر الإسلامى اليوم لإبرازه وتقديمه بديلاً عن دعوات وصرخات شاذة ترفع شارات "الصدام بين الحضارات والصراع بين الثقافات، والحروب بين الأديان"، وما شاكل ذلك.

إن الطرح الإسلامى المعاصر للحوار بين الحضارات يأتى بمثابة بديل ودعوة لإعادة تشكيل العلاقات الدولية بشكل مختلف تماماً، وتعبيرًا عن الاعتقاد بإخفاق الأساس السياسى ـ القانونى الذى أقيم عليه عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، والذى افترض الرشادة والانضباط الطوعى فى إرادات القوى السياسية الكبرى، وللتعبير بوضوح عن الحاجة إلى نوعية جديدة من المعالجات لقضايا العلاقات الدولية التى أفرزتها نهاية الحرب الباردة، معالجات تتواءم مع الأسس القيمية للإسلام وحضارته؛ لتحقيق توافق عالمى فى الآراء لإقامة نظام جديد فى الألفية القادمة، على أساس الإيمان والقيم المعنوية والأخلاقية المشتركة بين الحضارات المعاصرة.

فالحوار بين الحضارات ـ بهذا ـ من ناحية أولى ليس دعوة لمجاراة الواقع أو حتى لإدخال تعديلات طفيفة عليه، بل هو مطالبة بتغيير الأسس والجذور التى يصدر عنها هذا الواقع، وهو من ناحية ثانية ليس هدفًا نهائيًا أو أمرًا مطلوبًا لذاته، إنما هو طريق وعملية جديدة مدعو إليها لغيرها: لإعادة بناء النظام العالمى.

فى الفكر الحضارى الإسلامى لم يبدأ الأمر انفعاليا، فبالإضافة إلى تجذر الروح الحوارية فى الإسلام وحضارته، فإن الكثير من المفكرين المحدثين والمعاصرين رأوا مبكرًا أن الأزمة التى يمر بها العالم لا مخرج منها إلا من خلال "حوار بين الحضارات"، أعلن ذلك منذ عام ١٩٧٠ المفكر الفرنسى المسلم "روجيه جارودى"، فى كتاب بهذا العنوان: "فى سبيل الحوار بين الحضارات".

إن صحوة الفكر الإسلامى وانبعاثة الأمة التى برزت مظاهرها فى الربع الأخير من القرن الميلادى المنصرم، واجهت ـ فى مقابل دعوة الحوار هذه ـ موجة من التهييج والتشويه، باسم الغضب الإسلامى والخطر الأخضر (برنارد لويس: الخطر الإسلامى)، تقابلها دراسات منصفة حول أسطورية وخرافية هذا الخطر أو التهديد (جون اسبوزيتو: التهديد الإسلامى: حقيقة أم أسطورة، فريد هاليداى: الإسلام والغرب: خرافة المواجهة).

لكن الأمر أخذ شوطًا وشططًا بعيدًا منذ العام ١٩٩٣م، حين طل الأمريكى صاموئيل هانتنجتون بمقالته المقررة والداعية إلى "صدام الحضارات"، والمستنفرة لساسة الغرب لإعلان الحرب الحضارية على الحضارات الأخرى سيما حضارة الإسلام، وإلى حصر الإسلام وحضارته وعالمه ضمن حدود دامية تحول دون انسياح خطر الإسلام على الغرب: (صامويل هانتنجتون: صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى). وكان الرد الأنسب هو إبراز الوجه الحقيقى لحضارة الإسلام، المتمثل فى القيمة التعارفية كمقصد أعلى، والوسيلة الحوارية كقيمة وأداة جامعة.

إن الحوار بين الحضارات ينهض على مبادئ إنسانية لا تتبدل ولا تتحول، والتى من الضرورى القبول بها كأساس لمضى العملية الحوارية من قبيل: التنوع البشرى، الكرامة الإنسانية، المساواة الأصيلة وعدم التمييز الخَلقى أو العنصرى، تنوع مصادر المعرفة، التغاير الثقافى... إلخ. وكذلك مبادئ تعد مستلزمات ترتبط تلقائيًا بالقبول بهذه المنطلقات من قبيل: الاحترام المتبادل لهذه الحقائق أو الحقوق التسامح فى شأن الخصوصيات، نبذ محاولات الهيمنة الأحادية، التمسك بمبادئ العدالة والإنصاف والسلام والتضامن، واعتماد الحوار والتفاهم المتبادل والتصدى للمذاهب الصدامية، والسعى لتعزيز القيم العالمية المشتركة وتحديد التحديات الإنسانية المشتركة، والتأكيد على مشاركة الشعوب والأمم فى صنع القرار محليًا ودوليًا... كل ذلك بغية إيجاد أرضية مشتركة بين مختلف الحضارات وداخلها.

إن هذا الحوار فى طرحه الجدى يشترط التزام "الدول" و"الأمم والحضارات" بالأهداف التى تعزز القيم الإنسانية كقاسم مشترك بين الحضارات، والتركيز فى الحوار على الموضوعات المعاصرة والحد من آثار "النزعة التاريخية"؛ أى التى تبرز الماضى الصدامى أو الصراعى للحضارات. وكذلك يشترط التكافؤ بين الإرادات. ويفترض بالتالى ضرورة تجاوز الأوزان النسبية الواقعة بين قدرات الكيانات العالمية أو الحضارية القائمة.

إن العالم برمُتّه يمرّ بنوبة عاصفة من الأزمات المتراكبة ذات الأصول والامتدادات الحضارية ـ الثقافية، وإن هذا العالم الذى يضم فى كنفه عدة حضارات كبرى متمايزة ـ على رأسها حضارتا الإسلام والمسيحية أو الإسلام والغرب ـ فى حاجة ماسّة لمراجعة الأسس التى قام عليها فى المرحلة الأخيرة، وإعادة تركيبها بإحلال ما هو قيمىّ خُلقىّ معنوىّ محل ما هو براجماتى سياسى، مع

إضافة وسيلة جديدة لم يعرفها القانون الدولى بهذا الشكل، ولعلها تكون الأجدى، وهى وسيلة "الحوار"، ليس بين الدول فقط على ما عُهد فى المواثيق الدولية من آليات التفاوض والوساطة والمساعى الحميدة .. إلخ، إنما "الحوار بين الحضارات": بين الشعوب والمجتمعات والمنظمات وبين السَّراة من صفوات الأمم. إن هذا هو السبيل نحو التقارب بين الشعوب ومن ثم بين الدول، وإزالة أسباب سوء التفاهم القائمة على الفهم الأحادى من بعيد، ودعم الخوض فى حوار جِدِّىّ من منطلق المشترك الحضارى والإنسانى.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو، الكتاب الأبيض حول الحوار بين الحضارات [بمناسبة إعلان سنة ٢٠٠١م "سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات]، (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة)، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢م.

٢ - روجيه جارودى، من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة: ذوقان قرقوط، (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٠م).

٣ - صامويل هانتنجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٨م).

الخلافة

الخلافة مصدر "خَلَفَ" يقال: خلفه فى قومه خلافةً إذا كان خليفته، أو إذا جاء بعده، أى سواء كان ذلك باستخلاف من السابق أم لمجرد مجيئه بعده، ومن الأول قوله تعالى: ﴿وقال موسى لأخيه هارون اخلفنى فى قومى﴾ [الأعراف ١٤٢] ومن الثانى قوله تعالى: ﴿ثم جعلناكم خلائف فى الأرض من بعدهم﴾ [يونس ١٤]، ثم أطلقت الخلافة - بعد ذلك - فى العرف العام على الولاية العامة على المسلمين، والتى تخضع فى مباشرة أعمالها لأحكام الدين، وأول من أطلق عليه هذا اللقب أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فهو أول من خلف رسول الله ﷺ فى أمته.

وقد أطلق على من يتولى الخلافة ألقاب أخرى جميعها مترادفة أو متقاربة المعنى، مثل: "إمارة المؤمنين" و "الإمامة"و "السلطة" و "الحكم" .. وجميع هذه الألفاظ تؤول إلى معنى واحد وهو : (رئاسة المسلمين العامة التى تخلف النبى ﷺ فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به).

وقد منع الفقهاء أن يقال: خليفة الله، لأن الاستخلاف لا يكون إلا فى حال الموت والغيبة، والله منزه عن ذلك؛ فهى خلافة للنبوة وليس لله تعالى.

وقد اتفق المسلمون جميعًا - باستثناء بعض الذين لا يعتد بخلافهم - على وجوب الخلافة أو الإمامة إن بالعقل أو بالشرع أو بهما معًا، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله ﷺ. وهذا الوجوب وجوب كفاية، كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهل لها سقط الحرج عن الكافة. والمخاطب بإقامة الإمامة فى المقام الأول فريقان من الناس :

الأول : أهل الاختيار وهم : أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس حتى يختاروا إمامًا للأمة. والثانى : أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة.

أما عامة الناس فدورهم هو حمل أهل الاختيار على اختيار الخليفة، وحمل المرشَّحين للخلافة على قبولها.

وقد يتم اختيار الخليفة عن طريق "الاستخلاف"، ومعناه أن يعهد الإمام

بالخلافة من بعده إلى رجل من المسلمين توفرت فيه شروط الإمامة، ولكن هذا - على الرغم من اتفاق الفقهاء على جوازه - لا يعتبر طريقًا مستقلاً لاختيار الخليفة؛ لأن الاستخلاف هنا يعد بمثابة ترشيح وليس اختيارًا، فالمستخلف لا يصبح خليفة إلا إذا أقر أهل الحل والعقد بخلافته وبايعوه وإلا لم يصر خليفة. وهذا ما يفهم مما ذهب إليه ابن تيمية عندما قرر أن كبار الصحابة لو كانوا قد رفضوا تنفيذ عهد أبى بكر إلى عمر بالخلافة لم يصر عمر إمامًا، وكذلك عثمان "فلو قُدِّر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه على وطلحة والزبير وأهل الشوكة لم يصر إمامًا". وهذا هو الأمر الذى عليه جمهور الباحثين فى الخلافة من المعاصرين.

ويشترط الفقهاء للإمام شروطًا، منها ما هو متّفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه؛ فالمتّفق عليه من شروط الإمامة : الإسلام، والتّكليف (ويشمل العقل، والبلوغ، فلا تصحّ إمامة صبىٍّ أو مجنونٍ)، ثم الكفاية ولو بغيره (والكفاية هى الجرأة والشجاعة والنجدة، بحيث يكون قيمًا بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود والذب عن الأمة)، والحرية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يمنع استيفاء الحركة للنهوض بمهام الإمامة.

ومن الشروط المتفق عليها بين الفقهاء شرط "الذكورة" فلا تصح إمارة النساء، لخبر: «**لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأةً**» ولأن هذا المنصب تناط به أعمال خطيرة وأعباء جسيمة تتنافى مع طبيعة المرأة، وفوق طاقتها. فيتولى الإمام قيادة الجيوش ويشترك فى القتال بنفسه أحيانًا. ولكن بعض المفكرين المعاصرين أصبحوا يعارضون انطباق هذا الشرط فى الواقع المعاصر باعتبار أن الدولة المعاصرة دولة مؤسسات ولا يوجد فيها حاكم مطلق، فالذى يحكم هو مجلس الوزراء وليس رئيس أو رئيسة مجلس الوزراء.

أما المختلف فيه من الشروط فهو : العدالة، والاجتهاد، والسّمع والبصر وسلامة اليدين والرّجلين، والنّسب؛ ويشترط عند جمهور الفقهاء أن يكون الإمام قرشيا لحديث: «**الأئمة من قريشٍ**» وخالف فى ذلك بعض العلماء منهم أبو بكر الباقلانى وابن خلدون، والذى اعتبر شرط القرشية شرطًا موضوعيا وهو وجود العصبية التى تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليها الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وقد أخذ جانبًا كبيرًا من المفكرين المعاصرين برأى ابن خلدون فى هذا الشأن.

والخلافة - إذ تمثل أعظم قيادة وولاية فى

السياسة الإسلامية ـ هى تكليف لا تشريف، وهى أمانة، ومن هذا المنطلق فقد بسط مفكرو الحضارة الإسلامية ـ بعد شروطها ـ الكلام فى واجباتها وآدابها، وصنفوا فى ذلك التصانيف الكثيرة. واجتمعت الكلمة على أن أوجب واجبات الخليفة الجامع سائر الواجبات هو "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" ومؤداه أن يعتقد ولى الأمر أنه مستخلف فى الأرض ليحكم بين الناس بالحق ولا يتبع هواه، ويقيم الميزان لله تعالى مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولاتتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله**﴾ [ص ٢٦].

ومن واجبات الخليفة تفصيلاً: إمضاء شريعة الله على الخلق، والحكم بينهم بالعدل، وحفظ الأمانات وردها إلى أهلها، وحفظ الدين على أصوله المستقرة، وردع الطاعنين فيه، وتأمين الناس على ما أمنهم الشرع عليه من أرواحهم وأموالهم وأعراضهم.

والذين اشترطوا العلم المفضى إلى الاجتهاد فى خليفة المسلمين إنما لأنه عندهم يترجح رأيه ـ فى مواضع الاجتهاد على من عداه، ويجب طاعته فى هذه المواضع، ومن ذلك أن العلماء قد أقروا له بما يسمى بالمصالح المرسلة، وهى الحكم بالمصالح التى لم يرد نص باعتبارها ولا بإلغائها.

كذا من واجبات الخليفة تدبير الأمور المالية فى فرض الصدقات الواجبة والخراجات وسائر الموارد الشرعية وتوزيعها على مستحقيها، وهذا معنى خطاب الله تعالى لأولياء الأمور بقوله : ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾ [النساء ٥٨]. هذا بالإضافة إلى تدبير الأمور السياسية والإدارية من تولية الأمراء والعمال، ومن عقد المعاهدات، وتدبير شئون الأمن لردع المحارب الصائل وزجر البغاة والخوارج، وحماية الأمة من هجمات أعدائها، وإعداد القوة المستطاعة لمنع ذلك أو لدفعه إن وقع.

إن الخلافة ـ فى المنظور الحضارى الإسلامى ـ ذات وظائف كبرى هى جماع دور أمة الإسلام من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والشهادة على الخلق: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة ١٤٣].

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

- ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت : المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة : المكتبة التوفيقية، ١٩٧٨ م.
- محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ١٩٢٢م.

الدولــــة

يقسّم علماء السياسة وفقهاء القانون الدستورى الدول والحكومات عدّة تقسيمات، وحصيلة هذه التقسيمات تكوّن قائمة طويلة بأشكال الدول وأنظمة الحكم.

فطبقًا للمعيار الدستورى: هناك دولة جمهورية ودولة ملكية مقيدة، وثيوقراطية واستبدادية، وملكية غير مقيدة، ورئاسية وبرلمانية.

وطبقًا للمعيار الاقتصادى، هناك حكومة إقطاعية، ورأسمالية، واشتراكية.

وطبقًا للمعيار الجغرافى، هناك حكومة قبلية وقطرية، وقومية، والحكومة المتعددة القوميات، وحكومة عالمية.

وطبقًا لمعيار السيادة، هناك دولة وحدوية، وإمبراطورية، واتحادية... وهذه الأشكال والأنظمة تشكل بمجموعها خلاصة التجربة البشرية على صعيد الحكم و الدولة.

وفى هذا السياق لا يختلف مفهوم الدولة فى الإسلام عنه فى أى دولة أخرى من حيث المكونات الأساسية: المؤسسات والأبنية الدستورية، ولكن من حيث المضمون والفلسفة هناك اختلافات كثيرة. وتتمثل هذه الاختلافات فى عدة أشياء، منها: الدولة فى الإسلام دولة رسالية، بمعنى أنها تنطلق من دعوة، وهذه الدعوة لها أهداف محددة، ولها مقاصد تتسق مع ما قرره القرآن الكريم من أن الهدف الأساسى للرسل والكتب هو إقامة القسط والعدل، ومن أن الإنسان مستخلف عن الله ـ سبحانه وتعالى ـ فى الأرض، وليس مجرد مخلوق تشغله نزواته ورغباته، وأن الكون مسخر لهذا الإنسان ليقوم بمسئوليته وبدوره. فبهذا المعنى يطرح المفهوم الإسلامى هدفًا للدولة وهدفًا للمجتمع وهدفًا للإنسان.

فى هذا الإطار تعد الدولة هى الوسيلة التى بها يحقق الإسلام مشروعه، فمن غير المستطاع إقامة الدين فى غير دولة تحرس هذا الدين وتقوم عليه، وإذا كان الإسلام لم ينص على شكل معين للدولة أو شكل معين للنظام السياسى الإسلامى، فإنه عُنى بمسألة القيم الحاكمة لمؤسسة الدولة. فأيًا كان شكل الدولة الإسلامية (دولة خلافة أو جمهورية أو إمامة)، فإن الأهم هو القيم الأساسية التى تلتزم بها الدولة، والتى تتمثل بالأساس فى قيم الشورى والعدل والمساواة، وتكون الدولة إسلامية كلما كانت ملتزمة بهذه القيم، أما الشكل فعلى الناس أن يحددوه بما يتوافق مع مصلحتهم العامة طالما التزموا بالقيم الأساسية الواردة فى التصور الإسلامى لفكرة الدولة.

وللدولة الإسلامية مرجعية تتمثل فى القرآن الكريم والسنة، كما أن لها مقاصد، فعندما نتحدث عن الشورى وعن المشاركة فإن كل هذا يتحرك فى إطار المقاصد والسقف الموضوع لهذه الدولة.

والمقاصد التى تنهض عليها الدولة الإسلامية لا تستلهم من واقع التجربة فقط، ولكن من المرجعية الأساسية للدولة الإسلامية، ثم تأتى الخبرات الإنسانية لتثرى التجربة وتضيف، فقد تحدث الفقهاء المسلمون عن المقاصد ولكنهم لم يتحدثوا عن قضية الحرية مثلاً، لظنهم أن هذه قضية مفروغ منها، ولكن فى وقت متأخر أثيرت قضية الحرية باعتبارها ركنًا ينبغى النص عليه والتمسك به باعتباره مقصداً من المقاصد، ولكن هذه كلها استنباطات تستلهم المرجعية الإسلامية والنصوص الشرعية، وتبنى عليها ما يحقق مصالح البشر ويحفظ الهدف الأساسى للدولة، كدولة تهتم بالهداية وبالإعمار وبالاستخلاف عن الله - سبحانه وتعالى - فى الأرض.

و "الدولة الدينية" فى المصطلح المعروف فى الغرب هى التى ترجع سلطة الحكم وتقريراته فيها إلى أساس إلهى - حقيقى أو مزعوم، وتقابلها - من هذه الناحية - "الحكومة المدنية" التى يرجع أساس السلطة فيها إلى إرادة الناس أو تقريراتهم من غير اتصال بمرجع إلهى ... فإن كان ذلك الأساس يرجع إلى إرادة الحكم وحده سمى الحكم فرديًا ... وإن كان يرجع إلى إرادة أقلية من الأقليات سمى حكمًا أرستقراطيًا أو أوليجاركيًا، بحسب ما إذا كانت الأقلية من النبلاء وأشراف المجتمع أو كانت من التجار ... وهكذا. أما إذا كان رضا الأغلبية هو أساس شرعية السلطة السياسية، فإن الحكم حينئذ يسمى حكمًا ديمقراطيًا.

أما الإسلام فهو ينكر هذا المفهوم للسلطة الدينية التى تجعل لأحد من البشر غير النبيين عليهم الصلاة والسلام سلطانًا اختصه به المولى سبحانه؛ فالإسلام - من هذا الوجه - يقرر "مدنية" السلطة السياسية فى المجتمع، ويؤكد على "بشريتها" وذلك عندما يقرر أن الطريق إلى تولى هذه السلطة هو شورى البشر، والاختيار والعقد والبيعة. وعندما يؤكد على نيابة الحاكم عن الأمة، ومسئوليته تجاهها وأمامها .... وهو فى ذات الوقت لا يرى "الفصل" بين الدين والدنيا، لأنه - باعتراف الجميع - قد تناول من الأحكام والقواعد والمبادئ والقيم ما ينتظم به أمور الدنيا، فاتخذ لنفسه فيها موقفًا، وقرر للحياة الاجتماعية عددًا من القواعد الكلية، المتمثلة فى "مقاصد الشريعة" وآيات الأحكام التى قننت "للثوابت" دون "المتغيرات،" ثم طلب من الناس أن يعيشوا ويتحركوا وأن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم، فى إطار هذه القواعد الكلية والوصايا الإلهية العامة، التى هى أشبه ما تكون بالمثل العليا والأطر الجامعة التى حددها الله للناس؛ كى لا يضلوا عنها ولا يتنكبوا السبيل إلى تحقيقها أو الاقتراب منها على أقل تقدير.

وكما يقول الإمام محمد عبده: "ليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج: "تيوكراتيك" فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة من الله ... وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا البيعة وما

تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الإيمان".

وحتى لا يحدث هذا الخلط ينبغى التمييز بين قضية سند السلطة الواقعية وقضية طبيعة النظام القانونى، فإن رضاء الشعب هو مصدر شرعية السلطة الواقعية فى المجتمع الإسلامى ... فالسلطة السياسية لا تستمد شرعيتها ـ وفق إجماع أهل السنة ـ من أى مصدر إلهى. وإنما مصدرها بشرى أى راجع لاختيار الناس ورضاهم.

ولذلك صرح كثير من الفقهاء بأن "الإمامة عقد"، والعقد التقاء إرادتين أو إرادات على مضمون معين، هو ـ هنا ـ شغل موقع المسئولية عن سياسة الرعية ... أما البيعة فهى إحدى "الصيغ التنظيمية" التى تعبر عن هذا الرضاء.

أما النظام القانونى الإسلامى فهو مستمد من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهى التى لها السيادة العليا فى الدولة الإسلامية، وتلتزم بها كافة سلطات الدولة ولا تملك تعديلاً فيها أو تبديلاً. وتفسير هذه النصوص وفهمها متاح لكل مسلم بدون توسيط أحد من سلف أو خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم، فليس فى الإسلام ما يسمى "رجال دين" : أكليروس، يَحُولُون ـ بالوساطة ـ بين الإنسان وبين الله تعالى، أو يملكون سلطان الحكم على العقائد أو التحليل والتحريم ..... بل يوجد فقط "علماء دين"، وهم الذين يتولون السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية. وسلطتهم لا تعدو أمرين:

أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعليهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص، واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها.

وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسى إلهى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، فحيث يوجد نص فى هذا القانون يجب اتباعه، ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث والتعرّف على الحكم المراد منه؛ حتى يكون تطبيق النص صحيحًا. وإذا لم يوجد نص فى هذا القانون كان لرجال التشريع الإسلامى مجال للاجتهاد والاستنباط، على أن يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الأساسى، فيشرعون الأحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على ما فيه نص.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ – عبد الوهاب الأفندى، الإسلام والدولة الحديثة (لندن، دار الحكمة، د.ت).

٢ – أحمد الحصرى، الدولة وسياسة الحكم فى الفقه الإسلامى (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨م).

٣ – عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية فى الشئون الدستورية والخارجية والمالية، (الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م).

٤ – د. أحمد كمال أبو المجد، المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسى للدولة، (فى): السيد يس وآخرون، التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى، (الأصالة والمعاصرة) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، يونيو ١٩٨٧م).

٥ – د. محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، (القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م).

الرُّبَــط

الرُّبَطُ جمع رباط، وهو المكان الذى يجتمع فيه الفرسان متأهبين للقتال، وهو موضع حصين يكون بين حدود الدولة وبين أعدائها لإقامة المجاهدين وفقًا للأخطار التى قد تتعرض لها دولتهم.

وتعد الرُّبط من المؤسسات العسكرية التى دعا إليها الإسلام وحبب المسلمين فيها، إذ الغاية منها حراسة الحدود والمحافظة على الثغور، ويظهر ذلك فى قوله تعالى ﴿يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله﴾ [آل عمران ٢٠٠] وقوله جل شأنه ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ [الأنفال ٦٠] وفى السنة الشريفة «رباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وماعليها» رواه البخارى، وكذلك قوله ﷺ: «عينان لا تمسهما النار: عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس فى سبيل الله» رواه الترمذى.

ومن هنا فهى تسمى المحارس لما فيها من حراسة، كما هو واضح لدى ابن دقماق؛ حيث ذكر فى كتابه «الانتصار لواسطة عقد الأمصار» ثمانية محارس، وقد شاعت هذه التسمية بجانب الرباط والقصر فى شمال أفريقيا.

وقد أدرك الفقهاء فضيلة الرباط ومكانته؛ فيذكر النويرى أن «المرابطة فى سبيل الله تنزل من الجهاد منزلة الاعتكاف فى المساجد من الصلاة، لأن المرابط يقيم فى وجه العدو متأهبًا مستعدًا، حتى إذا أحس من العدو بحركة أو غفلة نهض فلا يفوته ولا يتعذر عليه، كما أن المعتكف يكون فى موضع الصلاة مستعدا، فإذا دخل الوقت وحضر الإمام قام إلى الصلاة.

وكانت الربط فى بداية الدولة الإسلامية يغلب عليها البساطة، فهى مجرد خيام يعسكر فيها المجاهدون ثم يغادرونها عند انتهاء الخطر، مثلما حدث مع خالد بن الوليد رضي الله عنه عندما رابط بجيوشه فى مكان قريب من عين النمر.

ويعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من اتخذ هذه الربط، فقد روى أنه اتخذ فى كل مصر - على قدره - خيولاً من فضول أموال

المسلمين، عدة لكونٍ يكون [أى لحدث يحدث فى المستقبل]، فكان بالكوفة من ذلك أربعة آلاف فارس.

ثم ظهرت الحاجة إلى اتخاذ القلاع الحصينة، والمنشآت المعززة بالحاميات، عندما اتسعت رقعة الدولة؛ فأنشئت الربط فى الصحراء وعلى رؤوس الجبال وعلى شواطئ البحار.

وفى هذا يذكر ابن تغرى بردى أن العباسيين (بنوا الربط فى المفاوز، وأوقفوا عليها الأوقاف، وكل رباط يسع ألف فارس).

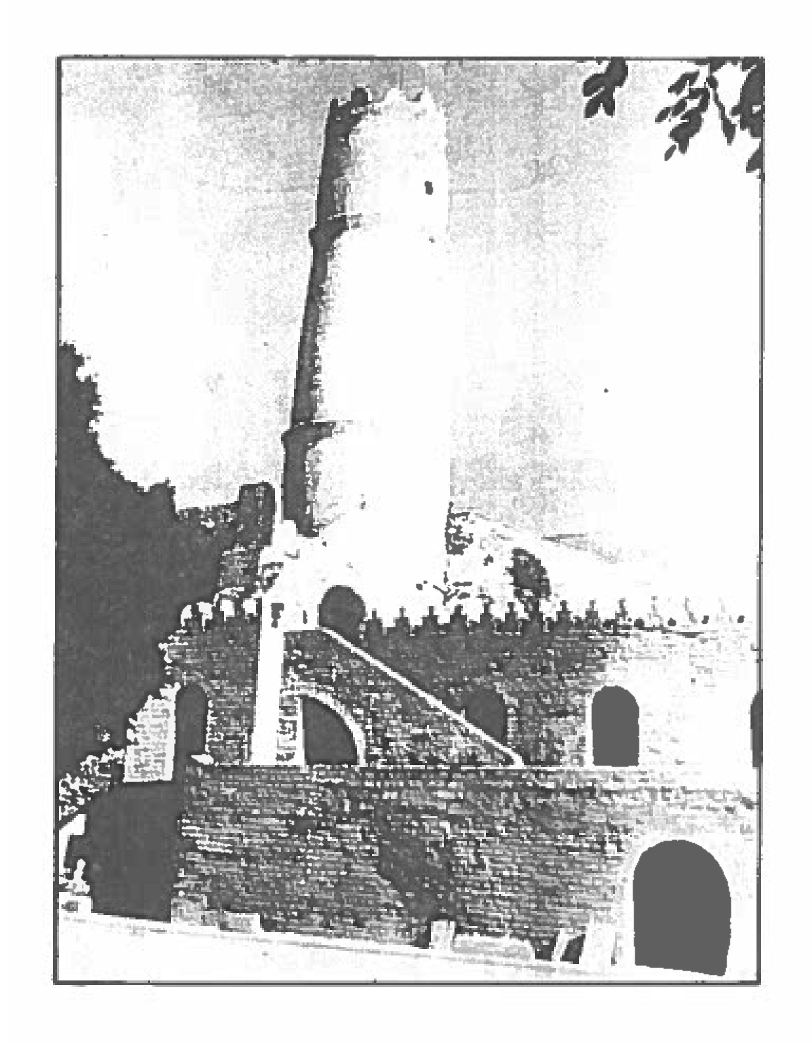
كما ذكر ياقوت أن فى مدينة (بيكندا نحو ألف رباط) وأوصلها بعضهم إلى ثلاثة آلاف. ويُروى أنه كان فى بلاد ما وراء النهر عشرة آلاف رباط.

كما كثرت الربط فى مصر وشمال أفريقيا وغيرهما من أمصار الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، وقد عقد ابن دقماق فى كتابه السالف الذكر فصلاً تحدث فيه عن ربط مصر.

كما عرفت دولة المرابطين التى حكمت المغرب بهذا الاسم من ملازمتهم للمرابطة فى حصن يسمى حصن الرباط.

كما أن اسم عاصمة المغرب (الرباط) مأخوذ من رباط الفتح الذى أنشأه المجاهدون.

وإذا كان الغرض من الرباط حراسة الحدود والمحافظة على الثغور وهو الذى من أجله أنشئت الربط، فإنه بجانب ذلك كانت هناك عدة أغراض أخرى يأتى فى مقدمتها: الإنذار، ويحدث إذا ما شعر المرابطون بعدم قدرتهم على صد العدوان، وذلك من خلال أساليب متعددة، كاستخدام أبراج المنائر لنقل إشارات ضوئية متفق عليها، على ما ورد فى دائرة المعارف الإسلامية أنه كان ثمة رباطات ما بين شواطئ فلسطين وأفريقيا، وأنه قد



المنستير : قصر الرباط (القسم الذى بناه هرثمة). القرن الثانى هـ ..

تواصلت الرسائل فيما بين الإسكندرية وسبتة فى ليلة واحدة.

كما كانت من مهام الربط استطلاع أحوال العدو ومراقبته، وذلك حتى لايُؤخذون على غرة.

أيضا من الآثار التبعية لهذه الربط حفظ الأمن، حيث يأمن المارة من عبث اللصوص وشرهم، كما يجد الضال فيها مرشده، والمسافر مأواه، فضلاً عن العبادة والتهذيب الروحى؛ حيث يقضى المرابطون أوقات فراغهم فى العبادات وتلاوة القرآن ومدارسة العلم، حيث تُوَفَّر فى الربط الكثير من الكتب الموقوفة، مما مكن لبعضها أن يكون فى مستوى المعاهد الثقافية العالية، والتى لا تقل بحال عن المعاهد النظامية.

يدل على ذلك قول ابن الأثير فى شأن الرباط الذى أمر بإنشائه الخليفة (الناصر لدين الله) بالحريم الطاهرى غربى بغداد على دجلة حيث يصفه بقوله (وهو من أحسن الربط ونقل إليه كتبا كثيرة من أحسن الكتب).

أيضًا كانت هناك خزانة الرباط الخاتونى السلجوقى، وقد ذكر القفطى ان الناصر اختار كتب هذه الخزانة من خزائنه بالدار الخليفية، ومن أشهر كتب هذه الخزانة كتاب (الدول فى التاريخ) لعلى بن فضال القيروانى وقد شاهد (ياقوت) منه ثلاثين مجلدًا فى هذا الوقف.

أيضًا ساهمت الربط فى نشر الإسلام خاصة فى غرب أفريقيا.

غير أنه فى العصور المتأخرة تراجع الدور المنوط بالربط، فبعد أن كانت فى الأصل جبهات حراسة أو انتظار لقتال - بمعنى الحفاظ على أراضى الدولة وحمايتها من أن تتساقط فى يد أعدائها - تغير هذا المعنى وأصابه من التحريف ماجعله يفقد غايته وتسقط أهميته؛ إذ صارت الأربطة مأوى للصوفية بالمعنى السلبى الذى يصفه المقريزى بقوله: (وشرائط سكان الرباط قطع المعاملة مع الخلق وفتح المعاملة مع الحق، وترك الاكتساب اكتفاء بكفالة مسبب الأسباب... والرباط هو بيت الصوفية).

ومن أشهر الأربطة التى لعبت دورًا كبيرًا فى تأمين مواقعها والحفاظ عليها رباط المنستير فى تونس، وقد كان أشبه بمدينة مسورة تحوى قصورًا ضخمة ذات طبقات، وفيها مئات الغرف على غاية الإحكام، وفى وسطها مخازن الطعام، ومراجل الماء، ومستودعات آلات الحرب، ومرابط الخيل، وحولها القلاع الحصينة، وتحيط بها الأسوار

الشامخة، وقد أنشأه الوالى العباسى هرثمة ابن أيمن عام ١٧٩هـ.

ثم زيد فيه زيادات عديدة عبر العصور، فقد وسع فى الناحية القبلية من جهة صحن الجامع الكبير، والغالب على الظن أن هذه التوسعة هى رباط النساء الذى ذكره المؤرخون، ولا نعرف عن أشكال الزيادات الأخرى وعن مداها شيئًا سوى أن المدخل الحالى - وهو غير المدخل الأصلى - يحمل نقيشة قد كتب عليها أن ذلك من بناء الملك الحفصى أبى فارس عبد العزيز وذلك سنة ٨٢٤هـ.

ومع أن لفظة البناء - على ما نعتقد - تشمل بناء المدخل بالإضافة إلى أشغال أخرى واسعة النطاق إلا أننا لا نقدر على ضبط هذه الأشغال والإشارة إليها؛ لأنه قد أدخل على الرباط تغييرات كبيرة محيت بها كثير من العناصر السابقة، وأسفرت عن تحويل الرباط من معقل قديم يعتمد على الرمى بالنبل والأسلحة الخفيفة إلى قلعة أصبحت فى حاجة إلى استحكامات قوية من أجل سلاح المدفعية وبذلك تغير مظهر الرباط الأصلى تغييرًا كليًا.

أ. رجب عبد المنصف

مراجع للاستزادة:

١ - نهاية الأرب.

٢ - تاريخ الطبرى.

٣ - النجوم الزاهرة.

٤ - معجم البلدان.

٥ - الاعتبار فى الخطط والآثار جـ٢ ص ٤٢٧.

٦ - دائرة المعارف الإسلامية مادة رباط.

٧ - خزائن الكتب القديمة فى العراق، كوركيس عواد.

الـــرق

الرق نظام قديم قدم البلاءات والاستعباد والطبقية والاستغلال فى تاريخ الإنسان، ولم تسلم منه أمة من الأمم، أو شعب من الشعوب على مر الزمن وعبر التاريخ المكتوب. وفى كثير من الحضارات القديمة كان الرق عماد نظام الإنتاج والاستغلال، وفى بعض تلك الحضارات كان النظام الطبقى المغلق يحول دون تحرير الأرقاء، مهما توفر لأى منهم الرغبة أو الإمكانيات.

وعندما ظهر الإسلام كان التمييز العرقى والطبقى والمظالم الاجتماعية بمثابة منابع وروافد تغذى "نهر الرق" فى كل يوم بالمزيد من الأرقاء. ومع كثرة واتساع هذه الروافد التى تمد نهر الرقيق ـ فى كل وقت ـ بالمزيد من الأرقاء، كانت أبواب العتق والحرية إما موصدة تمامًا، أو ضيقة عسيرة على الولوج فيها.

وأمام هذا الواقع، اتخذ الإسلام منذ ظهوره طريق تحرير الأرقاء، وتقويض نظام العبودية بنهج متميز، فهو لم يتجاهل الواقع، وأيضا لم يعترف به على النحو الذى يبقيه ويكرسه. فالإسلام لم يجئ بشرع الاسترقاق، بل جاء بشريعة الحرية، ورد الأرقاء إلى ساحتها التى فطرهم الله عليها.

بدأ الإسلام بإغلاق أغلب الروافد التى كانت تمد نهر الرقيق بالمزيد منهم إلا أسرى الحرب المشروعة، والنسل إذا كان أبواه من الأرقاء. وحتى أسرى الحرب المشروعة، فتح أمامهم باب العتق والحرية: ﴿**فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منًا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها**﴾ [محمد ٤]، فعندما تضع الحرب أوزارها، يتم تحرير الأسرى، إما بالمن عليهم بالحرية وإما بمبادلتهم بالأسرى المسلمين لدى الأعداء.

والقارئ للقرآن الكريم لا يخطئ الآيات المتعددة التى تنادى بتحرير الأرقاء وتحض على إعتاقهم، وتجعل هذا التحرير من أعظم القرب والطاعات الدينية، ثم تجعله كفارة لما يقع فيه المسلم من بعض المخالفات الدينية. بل إنه يوجبه على الدولة الإسلامية، ويجعله عملاً من أعمالها، ومصرفًا من مصارف أموالها.

كذلك إذا رجعنا إلى السنة النبوية وجدنا أن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله تنطق بأنه ما جاء مسترقًا بل محررًا، يحث على العتق

ويحض عليه، فيقول: «**من أعتق رقبة مسلمة أعتق الله بكل عضو منه عضواً منه من النار**».

ومع إغلاق روافد الاسترقاق ومصادره التفت الإسلام إلى واقع الأرقاء، فسعى إلى تصفيته بالتحرير، فحبب إلى المسلمين عتق الأرقاء تطوعًا لتحرير الإنسان من عذاب النار يوم القيامة. كما جعل عتق الأرقاء كفارة للكثير من الذنوب والخطايا. فجعل عتق الرقبة كفارة للحنث فى اليمين والظِّهار والقتل الخطأ والإفطار المتعمد فى نهار رمضان. ويلاحظ أن العتق هو الواجب الأول فى بعض هذه الكفارات قبل الصيام، وقبل الإطعام للفقراء، وكأن رد الحرية إلى الرقيق - وفيها حياته الحقيقية - أولى وأهم. ثم جعله - أى العتق - كفارة لضرب العبد أو لطمه. ثم دعا إلى تحرير الرقاب قربة وطاعة لله: ﴿ **فلا اقتحم العقبة * وما أدراك ما العقبة * فك رقبة * أو إطعام في يوم ذى مسغبة * يتيمًا ذا مقربة * أو مسكينًا ذا متربة** ﴾ [البلد ١١ -١٦].

وإن أبدى الرقيق رغبة فى الحرية فى مقابل مالى، كان على مالكه الاستجابة لرغبته فى الخروج إلى ساحة الحرية، وهو ما يسمى "المكاتبة"، مع التخفيف عنه فى هذا المال الذى يدفعه ومعاونته ماليًا فى أدائه. ثم إن القرابة القريبة تتنافى مع الاسترقاق، ولهذا إذا ملك الشخص قريبه المحرم صار هذا القريب حرًا. وكذلك علاقة الزوجية فإذا ملك الزوج زوجته صارت حرة، وإذا ملكت الزوجة زوجها صار حرًا. ثم إذا استولد المالك أمته، أى كان له منها ولد، كانت فى سبيلها إلى الحرية، فإن شاء حررها، وإلا حرم عليه التصرف فى ملكيتها حتى يموت فتكون حرة، وإذا عتق نصيبه فى عبد، عُتق العبد، وكان على المالك تخليصه من ماله، فإن لم يكن له مال سعى العتيق فى أداء المال إلى الشريك الآخر دون إرهاق، كذلك إذا أوصى المالك بعتق عبده لم يجز له الرجوع فى الوصية وكان هذا العبد حرًا بعد الوفاة، ولو تجاوزت قيمته ثلث التركة الذى تنفذ فيه الوصايا. بل إن المالك إذا جرى على لسانه هازلاً إعتاق عبده، أصبح العبد حرًا، فإن الحرية لا تتوقف على القصد والنية.

وهكذا تتعدد أسباب التحرير بصورة واضحة، وتترتب على بعض الأعمال والتصرفات المتكررة، بحيث لو سارت الأمور سيرًا طبيعيًا ما بقى رقيق، وهو ما خطط الإسلام له، وتشوَّفَ إليه. بل وجعل للدولة مدخلاً فى تحرير الأرقاء عندما جعله مصرفًا من المصارف الثمانية لفريضة الزكاة.

ومع هذا كله حرص الإسلام على معاملة الرقيق معاملة إنسانية أخوية كريمة، إلى أن يجعل الله له مخرجًا إلى الحرية. وساوى بين العبد والحر فى كل الحقوق الدينية، وفى

أغلب الحقوق المدنية، وكان التمييز فقط ـ فى أغلب حالاته ـ للتخفيف عن الأرقاء مراعاة للاستضعاف والقيود التى يفرضها الاسترقاق عليهم.

فالمساواة تامة فى التكاليف الدينية، وفى الحساب والجزاء، وشهادة الرقيق معتبرة عند الحنابلة، وله حق الملكية فى ماله الخاص، والدماء متكافئة فى القصاص، وإعانته على شراء حريته ـ بنظام المكاتبة والتدبير ـ مرغوب فيها دينيًا، قال تعالى: ﴿ **والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم** ﴾ [النور ٣٣].

وبعد أن كان الرق من أكبر مصادر الاستغلال والإثراء لملاك العبيد، حوله الإسلام ـ بمنظومة القيم التى كادت أن تسوى بين العبد وسيده ـ إلى ما يشبه العبء المالى على ملاك الرقيق، فمطلوب من مالك الرقيق أن يطعمه مما يأكل ويلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، بل والمطلوب منه ـ أيضًا ـ إلغاء كلمة "العبد" و "الأمة" واستبدالها بكلمة " الفتى" و "الفتاة".

بل لقد مضى الإسلام إلى ما هو أبعد من تحرير الرقيق، فلم يتركهم فى عالم الحرية الجديد دون عصبية وشوكة وانتماء، وإنما سعى إلى إدماجهم فى القبائل والعشائر والعصبيات التى كانوا فيها أرقاء، فأكسبهم عزتها وشرفها ومكانتها ومنعتها وما لها من إمكانات، وبذلك أقام نسيجًا اجتماعيًا جديداً عن طريق "**الولاء**" الذى قال عنه رسول الله ﷺ: «**الولاء لحمة كلحمة النسب**». حتى لقد غدا أرقاء الأمس "سادة" فى أقوامهم، بعد أن كانوا "عبيدًا" فيهم.

ورغم انتكاس الواقع التاريخى للحضارة الإسلامية بعد عصر الفتوحات وسيطرة العسكر المماليك على الدولة الإسلامية، إلا أن حال الأرقاء فى الحضارة الإسلامية قد ظلت أخف قيودًا وأكثر عدلاً بما لا يقارن مع نظائرها خارج الحضارة الإسلامية. وفى هذا الصدد يقول جوستاف لوبون: "إن الذى أراه صادقًا هو أن الرق عند المسلمين خير منه عند غيرهم، وأن حال الأرقاء فى الشرق أفضل من حال الخدم فى أوروبا، وأن الأرقاء فى الشرق يكونون جزءًا من الأسرة... وأن الموالى الذين يرغبون فى التحرر ينالونه بإبداء رغبتهم.. ومع هذا لا يلجأون إلى استعمال هذا الحق".

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - محمد الغزالى، منهج الإسلام فى تحرير الرق، موقع إسلام أون لاين www.Islam-online.net عالم الفكر ـ المجلد الأول ـ العدد الرابع مارس ١٩٧١.

٢ - محمد دادى، مشروعية الحرية فى الإسلام، الوحدة الإسلامية: nup://www.alwahdaalislamyia.net/15th/makalat/mashroeit%20alhoria

٣ - محمد عمارة، الرق، موسوعة المفاهيم الإسلامية: http://www.elazhar.com/Mafaheem

السياسة الشرعية

تستعمل السياسة فى اللغة مصدرًا لـ"سَاسَ" "يسوس"، وتطلق بإطلاقات كثيرة، يدور معناها حول القيام على الأمر بما يُصلِحُه، ومنها ساسَ الرعيةَ : إذا ولى حُكمَها وقامَ فيها بالأمر والنهى وتصرَّف فى شئونها بما يصلحها. وقد ورد أصل الكلمة فى حديث صحيح: **«كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء»**. وقد عرَّف المقريزى السياسة بأنها: القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، وجعلها قسمين: عادلة وظالمة، ويستنتج البعض من تعريفات غير الفقهاء أن السياسة أنواع: سياسة مطلقة، وهى سياسة الأنبياء الموجَّهة بوحى السماء، وأجازوا تسميتها بالشرعية (بالمعنى العام دون المعنى الاصطلاحى للسياسة الشرعية عند الفقهاء)، وهى مطلقة لأنها تطبق على الجميع، وفى كل حال؛ ولأنها كاملة. وسياسة مدنية لا يشترط فيها أن ترجع إلى الشرع أو توافقه، وهى سياسة الحكام التى لا تركن إلا إلى العقل، وسياسة نفسية تدور حول تهذيب النفوس واستصلاح البواطن، وسياسة بدنية وهى نوع من السياسة المدنية لتدبير المعاش للناس كفايةً وعدلاً.

هذا فى المعنى العام للسياسة، ومنه السياسة الشرعية بمعنى السياسة الموافقة للشرع.

أما السياسة الشرعية عند الفقهاء، فإنهم لا يستعملون كلمة (سياسة) إلا مقرونة بهذه الصفة (شرعية)، وأحكامها مندرجة عندهم تحت أحكام الفقه وعلمه ومفهومه. وقد استخدم بعض المتقدمين اصطلاح السياسة الشرعية بما يضم غالبًا كل أحكام الفقه، فكأن مدلولها هو "كل ما تدبر به شئون الأمة أو الجماعة من أحكام ونظم مستندة إلى الشريعة". لكن ليس هذا هو اصطلاح المتأخرين الذين يوسعونها تارة عن منطوق الشرع والفقه، كقول الماوردى : (قال فى الفنون: للسلطان سلوك السياسة، وهو الحزم عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع)، ويقصدون بذلك ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية التى يقصد بها الردع والزجر، وسد أبواب الفتن والشرور، إن اقتضت مصلحة الأمة وصيانة المجتمع

الالتجاء إلى هذا التغليظ ... وهذا التغليظ إما أن يكون بزيادة العقوبة عن القدر المناسب للجريمة التى لم يرد فى عقوبتها تقدير من الشارع .... وإما أن يكون التغليظ بإضافة عقوبة أخرى إلى العقوبة المقدرة. وعلى غرار هذا التعريف قال علاء الدين الطرابلسى، والكمال بن الهمام فى "فتح القدير"، وعمر بن نجيم فى "النهر الفائق". وعرَّفها البعض على أنها "التعزير" ـ كما ذهب إليه ابن عابدين فى حاشيته "رد المحتار".

ويرى بعض المعاصرين أن تعريف السياسة الشرعية فى اصطلاح الفقهاء أوسع من ذلك، لم يقف عند بابى الحدود والتعزيرات، إنما استعملوه أيضًا فى أبواب النظم المالية والأحوال الشخصية، والقضاء، والتنفيذ والإدارة، ونظام الحكم، وغير ذلك مما لم يرد فيه "دليل تفصيلى خاص"، ويكون فى تطبيقه والعمل به مصلحة عامة للأمة، تجعل حال المجتمع فيها أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد.

فانتهى معنى السياسة الشرعية إلى بناء الحكم على ما تقتضيه مصلحة الأمة، مما لم يرد بشأنه دليل تفصيلى خاص. وبمثله قال زين الدين بن نجيم المصرى، وابن عقيل الحنبلى، وزاد البعض: مع اشتراط أن تكون المصلحة معتبرة شرعًا أو لا تصطدم بمقاصد الشريعة، وأن تكون عامة لا خاصة.

وتشترط السياسة الشرعية اجتهادًا يقوم على توقى المقاصد الكلية فى الشريعة الإسلامية وكذلك القواعد العامة الكلية من رفع الحرج ونفى الضرر والضرار، وتحقيق العدل والصلاح والأمن، والقضاء على الفساد، مع الاستنباط بواسطة أسس سليمة أقرتها الشريعة مثل: المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، والعرف، وغير ذلك.

والمصالح المرسلة هى كل مصلحة لم يرد فيها دليل معين من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، ولكن يحصل من ربط الحكم بها وبنائه عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، مثل: تسعير ولى الأمر أثمان السلع إذا تغالى التجار فى أثمانها؛ لكبح جماع الجشع، ومنع استغلال العامة، ورفع الحرج عنها، على أن تكون المصلحة متحققة غير متوهمة، كلية (تشمل أكبر عدد من الناس)، غير خاصة أو جزئية، وألا تعارض حكمًا أو قاعدة ثابتة بالنص أو الإجماع.

ويرى جانب من الفقه الإسلامى أن المصالح المرسلة طريق مهم من طرق مسايرة السياسة للحياة فى مطالبها المتجددة، وحاجاتها المتعددة، فمن طريق بناء الأحكام عليها يمكن الوصول إلى تنظيم الشئون الإدارية العامة، ومصالح المجتمع، كفرض

الضـرائب على أهل اليسـار والغنى، إذا لم يوجد فى خزانة المسلمين (أو بيت مالهم) ما يكفى للإنفـاق على المصـالح العـامـة ... وكفرض العقوبات على المخالفين بحسب ما تقتضيه المصلحة، وإحداث المؤسسات والوظائف حسب الحاجة إليها.

وكذا سد الذرائع بمعنى منع ما يفضى إلى المفسدة، أو يفضى إلى مباح ولكن قُصِد به التوصل إلى مفسدة (كنكاح التحليل)، أو ما يفضى إلى مباح يفضى بدوره فى غالب الظن أو العادة إلى مفسدة. والقسمان الأخيران محل اختلاف فى سد الشريعة لهما: (ابن القيم: إعلام الموقعين). فسدُّ الذريعة هو منع مباحٍ إذا اتخذ وسيلة إلى مفسدة، وهو أيضًا وسيلة لمسايرة متغيرات الواقع؛ كمنع زرع بعض النباتات المخدرة، وكمنع بيع السلاح فى ظروف وفى أوقات معينة.

وأيضًا العُرف الذى سكت عنه الشرع، فلم يعتبره ولم يلغه، فاعتبره جانب من الفقه الإسلامى، حال كونه مطردًا أو غالبًا؛ فقالوا: العادة محكّمة، والثابت بالعرف كالثابت بالنص، والمعروف عرفًا كالمشروط شرطًا. وبسبب من هذا المبدأ وقع الخلاف بين المتأخرين وأساتذتهم المتقدمين فى بعض المسائل؛ لتغير العرف بتغير الزمان. ومثل ذلك الاستحسان، والاستصحاب، والإباحة الأصلية.....

واليوم يكثر إطلاق مفهوم "السياسة الشرعية" ـ عند غير أهل الفقه الشرعى ـ على معنيين متميزين: معنى عملى ويشتمل على مجمل سلوك الحاكم أو الحكومة فى الدولة الإسلامية حين يوافق الشرع، ومعنى علمى ويتمثل فى المجال الدراسى الذى يجعل من دراسة الظاهرة السياسة من منظور شرعى إسلامى موضوعًا رئيسًا له.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٢م).

٢ - محيى الدين محمد قاسم (إعداد)، عز الدين فوده (إشراف)، السياسة الشرعية فى ضوء مفهوم السياسة فى العصر الحديث، (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، رسالة ماجيستير، ١٩٩٠م).

الشرعيـــة

تبـدو فكرة الشـرعـيـة من أهم الأفكار والمفاهيم داخل المنظومة الفكرية ذات التـأثير فى الحـيـاة الثـقـافـيـة والفكرية وكـذلك السياسـية، خاصـة أن مفهوم الشـرعية برز كـتـرجـمـة لكلمــة Legitimacy، وبرز فى الاسـتخدام العربى كـصفة للأفعـال والأمـور مثل السـيـاسـة الشـرعية والمقاصد الشـرعية وغيرهما.

وتُعرِّف الموسـوعـة الدولية الاجـتـمـاعـيـة مـفـهـوم الشـرعـيـة بأنه "الأسس التى تعـتـمـد عليها الهيئة الحاكمة فى ممارستها للسلطة. وتقوم على حق الحكومة فى ممارسة السلطة وتقبُّل المحكومين لهذا الحق".

ويجب التـفـرقـة بين مـفـهـوم الشـرعـيـة "Legitimacy" الذى يدور حـول فكرة الطاعة السياسية، أى حول الأسس التى على أساسها يتـقـبـل أفـراد المجـتـمـع النظام السـيـاسـى ويخضـعـون له طواعيـة، ومفهوم المشـروعية "legality" بمعنى خـضـوع نشـاط السلطات الإدارية ونشـاط المواطنين للقـانون الوضـعـى. أى أن الشـرعـيـة مـفـهـوم سـيـاسـى، بينمـا المشروعية مفهوم قانونى.

الأصل اللاتينى لكلمــة "Legitimacy" هو "Legitimus" واسـتـخـدمـه الرومـان بمعنى التطابق مع القانون، ولقد أصبح خـلال عصر النهـضـة يعـبـر عن العـقل الخـلاَّق والوعى الجـمـاعى، ويعـتـبـر "جـون لوك" أول من استخدم مفهـوم الشرعية كأساس لتحليل ظاهرة السلطة. وتطور المفهـوم فى العصـور الحديثة بحيث أصبح يُعبِّر عن اختيار وتقبل المحكومـين للحكام والنظام السـيـاسـى، وهكذا برز عنصـرا الاخـتـيـار والرضـا كـعنصـرين أسـاسـيين لمفـهـوم الشـرعـيـة، ولقـد طرحت العديد من التعريفات لمفهوم الشـرعية، ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات للتعريف:

١ - اتجاه قانونـى: يُعرِّف الشـرعـيـة بأنها "سيـادة القانون"، أى خضـوع السلطات العـامـة للقـانون والالتـزام بحـدوده، ويمـتـد القـانون ليشمل القواعد القانونية المدونة (الدستور) وغـيـر المدونة (العُـرف) - ويقـصـد بالعُـرف: مجموعة القواعد التى درجت عليها الجماعة فـتـرة طويلة بلغت حـد التـواتر مع شـعـورهم بالتزام هذه القواعد.

٢ - اتجـاه دينى (القـانون الإلهى): ويُعـرِّف

٢ - اتجاه دينى (القانون الإلهى): ويُعرِّف الشرعية بأنها "تنفيذ أحكام الدين (القانون الإلهى). وجوهره أن النظام الشرعى هو ذلك النظام الذى يعمل على التطبيق والالتزام بقواعد الدين (القانون الإلهى)، ويجب فهم الدين بمعنى الحقيقة المُنزلة. ويضم هذا الاتجاه معظم علماء الدين فى العصور القديمة والحديثة.

٣ - اتجاه اجتماعى - سياسى: حيث تُعرِّف الشرعية بأنها "تقبُّل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسى وخضوعهم له طواعية؛ لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة، ويعبر عن قيمها وتوقعاتها، ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارساتها".

وعلى صعيد آخر، فإن مفهوم الشرعية فى اللغة العربية يختلف - إلى حد ما - عن المفهوم فى الفكر الغربى كنتاج لاختلاف البيئتين. فى اللغة العربية: الشرع والشرعية والشريعة والتشريع والمشروع والشرعة كلها من جذر لغوى واحد "شرع"، والشرع لغة: البيان والإظهار، ويقال شرع الله كذا أى: جعله طريقًا ومذهبًا، والشرع مرادف للشريعة، وهى ما شرع الله لعباده من الأحكام، والشرعى هو المنسوب إلى الشرع. وفى هذا السياق استخدمت الشرعية كصفة للأفعال المطابقة للقانون أو المقيدة به، ويقصد بالقانون الأحكام المستندة للشريعة الإسلامية.

ويلاحظ أن مفهوم الشرعية قد حُرِّف عن أصله اللغوى وسياقه الفكرى فى اللغة العربية بدعوى تطور المفهوم، وتحولت معانى المفهوم مع تزايد معدلات العلمنة؛ بحيث أصبح يعنى القانون الوضعى والشرعية الوضعية. ولقد تحدثت بعض الموسوعات الحديثة مثل موسوعة معن زيادة، عن تعدد التعريفات لمفهوم الشرعية - طبقًا للرؤى الغربية - وكذلك عن أشكال النظام "الشرعى"، مما يضفى على مفهوم الشرعية عدم الثبات.

وفى الواقع، فإن مفهوم الشرعية يشكل مركزًا لرؤية متكاملة فى الفكر الإسلامى، وترتكز هذه الرؤية على المحاور التالية:

١ - مفهوم الشرعية مفهوم متكامل الجوانب: باعتبار أن الدين الإسلامى هو دين له بُعد سياسى، والسياسية الإسلامية هى سياسية دينية، والشرعية لا بد أن تكون دينية، وهى بهذا المعنى واحدة ومطلقة، كلية وشاملة، تمتلك العديد من العناصر والتطبيقات؛ أخلاقية واجتماعية وأيضاً قانونية وسياسية.

٢ - السياسة الشرعية سياسة عادلة: ترتبط الشرعية الدينية فى الإسلام بالجوانب السياسية، وذلك يعتبر ربطًا بين

الفكر والتنظير فى قواعد التأسيس فى الشريعة الإسلامية، فالشريعة لها جوانب حركية متمثلة فى السياسة أى القيام بالأمر وتدبيره بما يصلحه وفق النسق القيمى الإسلامى. ويلاحظ أن السياسة الإسلامية متصفة بالعدل باعتباره فريضة تتواءم مع روح الشريعة.

٣ - الشرعية بين الحاكمية والعلمانية:

يعتبر الحديث عن سياسة الدنيا فى الإسلام جزءًا لا يتجزأ من الدين، طالما كان قانون الدولة الذى يحكمها "الشريعة"، وبهذا يعد الدين مفهومًا توحيديًا بين ما هو دينى وبين ما هو سياسى. ولا تنطبق هذه المقولة على الخبرة الغربية، التى يُستبعد فيها أى تأثير أو توجيه دينى على تنظيم المجتمع والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع والقيم التى تحتويها هذه العلاقات فيما يعرف بـ "العلمانية".

٤ - **الشرعية: الطاعة والرضا والولاء والتغلب والخروج:** ترتبط الشرعية بشبكة من المفاهيم المتعلقة بممارسة المحكومين لعلاقتهم بالسلطة السياسية. وترتكز الشرعية على أساس من الطاعة لأولى الأمر الذين يتحقق تجاههم الرضا الشعبى، والذين يتعلقون بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الناس بالشريعة العادلة. وقياسًا على ذلك فإن "إمامة التغلب" - أى الاستيلاء على الحكم قهرًا - تفتقد أهم عناصر الرضا والاختيار فى عقد الإمامة - أى افتقاد الشرعية ذاتها، وكذلك لا يمنع الخروج على السلطة غير المؤدية لمهامها.

وترتكز الدولة الشرعية فى الرؤية الإسلامية على العقيدة باعتبارها مؤسسة لقيم الممارسة السياسية الشرعية، وتجمع بين الحق - أى ما يحدده الشرع - والقوة - فى حدود الحق المنزل. والأمة هى قاعدة الدولة الشرعية باعتبارها الجماعة السياسية المنوط بها: حاكمية الشرع والعقيدة، وإنجاز الأمانة، وتحقيق الخلافة. وتستند شرعية الحاكم فى الدولة الإسلامية إلى عقد البيعة - أى مبايعة الرعية للحاكم بحيث تصير شرعية القيادة بالموافقة والرضا.

وفى الواقع، فإنه يجدر بنا التمييز فى قضية الشرعية وفقًا لمجموعة من المعايير تتسم بالتشابك والتداخل:

(أ) التمييز بين مستويات الشرعية.

- شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكرى والعقدى.
- شرعية إسناد السلطة والولاية من خلال حقائق البيعة والعقد.
- شرعية ممارسات السلطة من خلال مدى رجوعها للشريعة.
- شرعية الخروج على السلطة السياسية.

(ب) التمييز بين عناصر الشرعية وفقاً **لتقسيم عناصر الرابطة السياسية:** على سبيل المثال شرعية السلطة والنظام السياسى، وشرعية العلماء وشرعية الرعية سواء من حيث حركة أفرادها أو من حيث حركة الجماعة فى الأمة.

(جـ) **التمييز بين عوارض تؤدى إلى نقصان الشرعية،** وبين أخرى ناقصة ومفتقدة للشرعية.

(د) **وجود دور هام للأمة** - (كمجمل أفراد المجتمع الإسلامى) فى تشكيل وإضفاء الشرعية على النظام السياسى وعلى السلطة السياسية

(هـ) فى سياق عملية إضفاء الشرعية فإن الرجوع إلى الشريعة يجب أن يرتبط بالاحتكام إليها والتصديق فيها، وليس لمجرد التظاهر بالاحتكام إلى الشرع (رجوع افتقار لا رجوع استظهار).

وفى واقعنا نلحظ تبنى نظم العالم الثالث لمفهوم الشرعية طبقًا للرؤية الغربية - حيث تستند الشرعية للقانون الوضعى - و هذا قد خلق ما يطلق عليه "أزمة الشرعية". فسيادة القانون صورية، والسلطة السياسية مفروضة على المجتمع والطاعة تحدث قهرًا. ولا شك أن أزمة الشرعية فى دول العالم النامى تعد تهديدًا لاستقرار هذه الدول ككيانات سياسية ويستلزم إصلاحات سياسية عاجلة تستعيد سلطة الشرع كمرجعية و تؤسس الشورى ومشاركة الأمة.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

الشــورى

أشـار عليـه بالرأى، يشـيـر: إذا مـا وجّـه الرأى.

والشـورى - فى جـانب كـبـيـر من الفكر الإسلامى - قـاعدة من قواعد ممارسة الحكم فى الرؤية الإسلامية، مقررة بنصوص الكتاب والسُّنة، ومـبـدأ جـرى عليـه العـمل من لدن رسـول الله ﷺ وبه عـمل الخلفـاء الراشـدون والصـحابة. والشورى تعبير عن احترام إرادة الأمة والسعى لتحقيق مصـالحها من جهة، وتعزيزٌ لرقابتها على حاكمها وراعى أمرها من جهة أخرى.

والأمة تختـار حاكمها مباشرة (بالبيعة العامة) أو بالانتخاب غير المباشر أولاً (بيعة أهل الحل والعقد الذين تلقتهم الأمة بالرضا وسـوّدتهم)، وكـذلك للأمـة أن تقـوّم السلطة بمختلف مسـتوياتها، تفعل ذلك كخير أمة أخـرجت للناس تـأمـر بالمعـروف وتنهى عن المنكر، وتطيع فى المعـروف، وتتـأبى فى معصية الخالق.

فـالشـورى هـى جمـاع أمـر المسلمـين قـال تعـالى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى ٣٨]، وإن اخـتلف المسلمـون فى وجـوبهـا وإلزامهـا، فذلك حتى لا تتنازع الأمر سلطتان، ولا يستغلها البعض فى منازعة الحاكم بغير حق ونشر الفتن. غير أن المسلمين لم يختلفوا على درجة استحبابها، واستحباب العمل بها، وأن فيها البركة والرشاد لمن آخذ بها. ولذلك أوصى الله تعالى بها رسوله ﴿ وشاورهم فى الأمـر ﴾ [آل عـمـران ١٥٩]، إن لم يكن ذلك لمعرفة وجه الصواب وجمع عقول الرجال، فمن باب التسهُّل للأمة والتودُّد لها.

إن الحـاكم فى نظر الإسـلام وكـيل عن الأمـة، أجـيـر عندها، حـارس لهـا، ومن حق الأصيل - كما يقول بعض العلماء - أن يحاسب الوكيل، أو أن يسحب منه الوكالة، وخصوصًا إذا أخل الوكيل بموجبـات الوكـالة وشـروط التعـاقـد. فليس الحـاكم فى الإسـلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطئ، ويعدل ويجور، ومن حق عامة المسلمين - فضلاً عن سراتهم وعلمائهم - أن يسدّدوه إذا أخطأ وأن يقوموه إذا اعوجّ.

وهـذا مـا أعلنه أوائل الحكام، الخلفـاء

الراشدون المهديون بعد وفاة الرسول المعصوم ﷺ، فخطب أبو بكر الناس فى أول خطبة فى ولايته: (إنى عينت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتمونى على حق فأعينونى، وإن رأيتمونى على باطل فسددونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم). وبالمثل عمر يقول: (أيها الناس من رأى منكم فىّ اعوجاجًا فليقومنى..) فيرد عليه أحد العامة: والله يا ابن الخطاب لو رأينا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بحد سيوفنا. ويصوّب عمر رأىَ امرأةٍ - فى مجلس عام - على رأيه وهو الخليفة، وشبيه بذلك فَعَلَ علىٌّ.

ولم يقيد الإسلام أشكال الشورى ولا صورها، وجعل ذلك من المباحات بإطلاق، التابعة للأحوال وللطاقات، وتبعًا لما يتمكن به المسلمون من تحقيق المقاصد والمصالح. فإذا كانت الخبرة الإسلامية قد شهدت مجالس الحجِّ السنوية، واجتماع الوفود والسفارات من أرجاء الدولة الإسلامية، والرسائل الاستشارية بين الحاكِم والعالمِ، والمشاورات أو النصائح المبتدئة التى قام بها رجال ونساء، ووجهوها إلى الحكام بمختلف درجاتهم، وكذلك شهدت الحضارة الإسلامية مفهوم "العُرفاء" الذى يشبه حاليًا مفهوم "النواب"، **«ليرفع إلينا أمركم عرفاؤكم»** - حديث شريف، فإن الأمر ليس على سبيل القصر أو الحصر، بل اتسع الفكر السياسى الإسلامى لقبول النظام النيابى الحديث إجرائيًا، مع تكييفه شرعيًا، واستعمال طرق الاقتراع أو الانتخابات الحديثة، وبناء هيئات أو مجالس شورى سواء كانت تمثيلية تمثل فئات الناس (مصالحهم)، أو كانت فنية يؤتى فيها بخبراء لتفعيل آلية (سؤال أهل الذكر)، مع ضبط نظم الترشيح والانتخاب، وضبط شئون التشريع والاستشارة وفقًا للرؤية الإسلامية.

ويرى جانب من الفكر الإسلامى المعاصر أن النظام البرلمانى يعد مظهرًا من مظاهر تفعيل دور أهل (الحل والعقد)، وتوسيد الأمر لأهله من الأمناء، وفق المرجعية التى عليها الأمة الإسلامية. فأهل الحل والعقد مؤسسة يمكن أن تشمل الفقهاء المجتهدين الذين يُعتمد على نظرهم وفتياهم واستنباطهم للأحكام من الأصول الشرعية، ويضم إليهم أهل الخبرة فى الشئون العامة (أهل ذكر كل مجال)، ثم مَنْ لهم نوع قيادة أو رئاسة فى الناس كزعماء الأسر والقرى والجماعات المختلفة.

وهؤلاء يُستشارون من قبل الحاكم، وكذلك يشيرون هم عليه وقت الحاجة. فالشورى حق، وهى تمثل - فى هذه الرؤية الإسلامية - حق المشاركة السياسية المكفول لكل عضو فى

الجماعة السياسية، وكذلك تمثل واجبًا ينبغى أن يتطوع به المسلم، ويبادر إليه حال شعوره بالحاجة.

إن الإسلام فى قواعده التى سبقت وفاقت ما قدمته الديمقراطيات الغربية والاشتراكات الشرقية، كأنما نظر فيها فانتقى خيرها ونفى شرها. ويرى مفكرون كثيرون من المسلمين أنه لا ضير فى الاقتباس من أدوات الديمقراطية والليبرالية الغربية ما تتحقق به حقوق الله تعالى وحقوق الإنسان. ويؤصل البعض للمسألة من باب أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأن المقاصد الشرعية إذا تعيَّنت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد. ومن ثم يمكن الاقتباس طالما لا يعارض ذلك نصًا محكمًا ولا قاعدة شرعية ثابتة، وعلينا أن نحوِّر فيما نقتبسه ونضيف إليه ونسقط منه، ونضفى عليه من روحنا ما يجعله جزءًا منا ويفقده جنسيته الأولى، كما عبر بعض العلماء.

ويرى هؤلاء أن الانتخاب يعد نوعًا من الشهادة، شهادة للمرشح بالصلاحية، فيجب أن تتوافر فى صاحب الصوت (الناخب/ الهيئة الناخبة) ما يتوفر فى "الشاهد" من شروط العدالة وحسن السيرة ﴿ **ذوا عدل منكم** ﴾ [المائدة ٩٥]، ومن ثم يمكن - بتخفيف شروط العدالة الشرعية - ألاَّ يُستبعد إلا من أثبت عليه القضاء جريمة مخلَّة بشرفه، وسيما بصدقه وأمانته، كأن يكون قد شهدَ زورًا أو ما شاكَلَ ذلك: ﴿ **وأقيموا الشهادة لله** ﴾ [الطلاق ٢]. وقد جعل البعض التصويت والانتخاب واجبًا، وأن من تخلَّف عن أداء واجبه الانتخابى فقد خالفَ أمر الله فى أداء الشهادة التى دُعىَ إليها، وكَتَمَها فى وقت أحوجَ ما تكون الأمة إليها: ﴿ **ولا تكتموا الشهادة** ﴾ [البقرة ٢٨٣]. وكذلك اشترطوا فى صفات المرشح وشروطه نفس شروط الشاهد من باب (أولى) مع رجحان تشديدها، مع وضع الضوابط لمنظومة الاقتراع بما يحيله نظامًا إسلاميًا. وفى ذلك يقر جانب من الفكر الإسلامى استبانة رأى الأمة جميعًا فى الشئون التى تتعلق بها عامة، فيما يسمى (الاستفتاء العام) تطبيقًا لحق الأفراد فى الأمة فى إبداء آرائهم ومشوراتهم.

وهكذا قرر الإسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية السياسية، وأوجب على الحاكم أن يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح، حتى جعل النصيحة هى الدين، ومنها النصيحة لأئمة المسلمين؛ أى أمرائهم وحكامهم. كما جعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فريضة لازمة، لكل من قَدَرَ عليها علمًا وفهمًا وإدراكًا للواقع، وجعل لكل ذلك

ضوابط وشروطًا، لتغيير المنكر بالتى هى أحسن، وبقدر المستطاع، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الداخلى أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجى، لأن الأول كثيرًا ما يكون علة الثانى.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

- يوسف القرضاوى: من فقه الدولة فى الإسلام، (القاهرة: دار الشروق - ط٢ - ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م).
- محمد الغزالى: أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، (دار الشرق الأوسط للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م).

عالمية الدعوة الإسلامية

يقرر القرآن الكريم عالمية الدعوة الإسلامية التى مفادها أن الإسلام عقيدة لا ينفرد بها شعب أو مجتمع بعينه، ولا تختص ببلد أو بلاد معينة، بل الإسلام دين ذو قوانين تسرى على الأفراد على اختلافهم من العنصر، والوطن، واللسان، ولا يفترض لنفوذه حاجزًا بين بنى الإنسان، ولا يعترف بأية فواصل وتحديدات جنسية أو إقليمية أو زمنية، فهو عام فى المكان والزمان.

فعالمية الدولة الإسلامية هى المظهر السياسى المعبر عن ربوبية شاملة لكافة أفراد الجنس البشرى وناظرة للجميع بعين العدل، وإغفال هذا المظهر يعنى إغفال جانب من جوانب التوحيد، ذلك أن التوحيد بما هو حقيقة مطلقة لا يمكننا أن نحبسه فى نطاق محدود، ولابد وأن تأخذ هذه الحقيقة مداها فى كل الآفاق المحيطة بها وتستوعب الساحة الإنسانية من أبعادها الزمانية والموضوعية والمكانية، وامتدادها فى أفق الزمان إلى نهايته هو الذى يُعبر عنه بخلود الرسالة الإسلامية، وامتدادها فى أفق الحياة البشرية إلى نهايته هو الذى يعبر عنه بشمول الرسالة الإسلامية لمختلف جوانب الحياة الإنسانية.

كما أن امتدادها فى الأفق الجغرافى للمجتمع البشرى إلى نهايته هو الذى يعبر عنه بعالمية الرسالة الإسلامية. فالعالمية هى التعبير الطبيعى عن ربوبية مطلقة رحيمة وعادلة تدير دفة الساحة الإنسانية على أساس العدل والمساواة والحق.

وقد جاء فى تفسير القرطبى فى قوله تعالى : ﴿ **ليكون للعالمين نذيرا** ﴾ [الفرقان ١]، أن المراد بالعالمين هنا الإنس والجن، لأن النبى ﷺ قد كان رسولاً إليهما ونذيرًا لهما، وأنه خاتم الأنبياء، ولم يكن غيره عامّ الرسالة، إلا نوح فإنه عم برسالته جميع الإنس بعد الطوفان؛ لأنه بدأ به الخلق. وقال الزجاج: معنى العالمين كل ما خلق الله كما قال: وهو رب كل شيء، وهو جامع كل عالم، قال: ولا واحد لعالم من لفظه. وقال ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿ **الحمد لله رب العالمين** ﴾ [الفاتحة ٢] رب الجن والإنس وقال: قتادة رب الخلق كلهم. قال الأزهرى: الدليل على صحة قول ابن العباس قوله عز وجل: ﴿ **تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا** ﴾ [الفرقان ١].

الدعوة الإسلامية هى بهذا المعنى إنما تعكس شريعة عالمية كاملة. ويدل على هذا: أن النبى كان يرسل إلى قومه خاصة كما حكت آيات القرآن فى قوله: ﴿ **وإلى عاد أخاهم هودا** ﴾ [الأعراف ٦٥]. ﴿ **وإلى ثمود أخاهم صالحا** ﴾ [الأعراف ٧٣]. ﴿ **وإلى مدين أخاهم شعيبا** ﴾ [الأعراف ٨٥]، أما رسول الإسلام فقد أرسل للناس كافة وخاطبه القرآن بقوله ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين** ﴾ [الأنبياء ١٠٧]، ﴿ **وما أرسلناك إلا كافة للناس** ﴾ [سبأ ٢٨].

وقد تضافرت النصوص القرآنية الصريحة التى تؤكد هذا المعنى، فقال سبحانه: ﴿ **قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا** ﴾ [الأعراف ١٥٨]، وقال سبحانه: ﴿ **ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين** ﴾ [آل عمران ٨٥]. وقال تعالى عن القرآن الكريم الذى أوحاه إلى نبيه ﷺ: ﴿ **إن هو إلا ذكر للعالمين * ولتعلمن نبأه بعد حين** ﴾ [سورة ص ٨٧ - ٨٨].

وقال عز من قائل: ﴿ **وأوحى إلىَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ** ﴾ [الأنعام ١٩]؛ أى كل من يصل إليه بلاغ القرآن، وكل من سمعه فى جميع أقطار الأرض، فى أى زمن من الأزمان وصل إليه هذا البلاغ. قال تعالى: ﴿ **هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون** ﴾ [التوبة ٣٣]. وقال تعالى: ﴿ **وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين** ﴾ [الأنبياء ١٠٧].

أما الوجه الثانى لعالمية الدعوة الإسلامية فيتبين من دعوة غير العرب. فقد جاء فى القرآن الكريم دعوة أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمشركين إلى الإسلام الذى جاء به محمد ﷺ سواء كانوا من العرب أو غير العرب، وبين لهم بأن الإسلام هو الدين الحق الذى لا يقبل الله سواه، بل تجاوزت رسالة نبينا محمد ﷺ اليهود والنصارى والبشرية بأكملها، فلم تقتصر على عالم الإنس فقط، بل تعدت ذلك إلى عالم الجن أيضاً. قال تعالى: ﴿ **قل أوحى إلىَّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا * يهدى إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا** ﴾ [الجن ١ - ٢].

ويتمثل الوجه الثالث لعالمية الإسلام فى خطابات القرآن ونداءاته العامة، فالقرآن الكريم كثيرًا ما يوجه خطاباته إلى الناس غير مقيدة بشىء، وهذا دليل واضح على أن خطاباته وتوجيهاته تعم الناس كافة، والقرآن هو وحى الله لرسوله محمد ﷺ وفيه أحكام الإسلام وهذا دليل على أن الإسلام لجميع البشر بل للإنس والجن. وأمثلة لذلك قوله تعالى: ﴿ **يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض**

حلالاً طيبًا ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ [البقرة ١٦٨]، وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾** [البقرة ٢١]، وغيرها من الآيات كثير. فهو - سبحانه - يخاطب الناس جميعا بقوله: يا أيها الناس، ولم يقل: يا أيها العرب.

الوجه الرابع - القوانين والتشريعات القرآنية عالمية فى طبيعتها لأنها من محتويات الإسلام، والإسلام رسالة عالمية يعتمد فى جميع أحكامه وتشريعاته، وما يخص الإنسان فى معاشه ومعاده على طبيعة الإنسان التى يتساوى فيها جميع البشر. ولا يجد الباحث مهما أوتى من مقدرة علمية كبيرة فيما جاء به نبى الإسلام ﷺ أى طابع إقليمى، أو صبغة طائفية، وتلك آية واضحة على أن دعوته دعوة عالمية لا تتحيز إلى فئة معينة، ولا تنجرف إلى طائفة خاصة. فالعبادات والمعاملات والأخلاق.. إلخ، كلها ليس فيها صبغة الطائفية والإقليمية بل تكتسى بالصبغة العالمية؛ لأنها تناسب الإنسان وطبيعته فهى الصالحة له دون سواها. وكذلك النظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقضائى.. إلخ، لا تجد فى ثنايا أيًا منها أى تفكير طائفى أو نزعة إقليمية.

الوجه الخامس - الإسلام ينبذ أى مقومات للتفرقة بين الناس: ذلك أن أقوى دليل على أن الإسلام رسالة عالمية مكافحته للنزاعات الإقليمية والطائفية، فالإسلام لا يفرق بين أبيض وأسود ولا بين جنس وآخر، بل ينبذ العنصرية والطائفية، ويرفض جعلها مقياسا للتفاضل فى ميزان الإسلام. والمقياس الوحيد للتفاضل فى الإسلام هو التقوى، فالإسلام هو أول من حارب العصبية ودعا إلى الأخوة تحت لواء التوحيد الخالص ومقتضاه الإسلام.

أما أدلة عالمية الإسلام من السنة النبوية المطهرة، فقد أمر الله - سبحانه وتعالى - نبيه الكريم أول ما بعثه أن يصدع بالحق بين عشيرته أولاً، ثم تتسع دائرة التبليغ والإنذار إلى أن تصل إلى أسماع كل من يستطيع أن يسمعه رسول الله ﷺ سواء مباشرة، أو أن يرسل من ينوب عنه فى تبليغ ما جاء به ﷺ من ربه سبحانه وتعالى. فقد أخبر النبى ﷺ قومه قائلاً: «**والله الذى لا إله إلا هو إنى رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة**»، ولتحقيق ما كلف به من تبليغ رسالته إلى جميع الناس أرسل السفراء إلى جميع الأقطار، (فبعث سفراءه وفى أيدى كل واحد منهم كتاب خاص إلى قيصر الروم، وكسرى فارس، وعظيم القبط، وملك الحبشة،

وغيرهم، وما كتاباته ﷺ هذه إلى ملوك العالم فى عهده إلا دليلاً قاطعاً على عالمية رسالته. وقد روى جابر رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى، كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أبيض وأسود، ....**» ـ الحديث.

وعالمية الإسلام تكسب التوجهات الإسلامية بُعدها العالمى. وفى سياق هذه العالمية أمر الإسلام بالتعايش والتعارف: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا**﴾ [الحجرات ١٣]، وأمر بالعدل: ﴿**ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾ ـ [المائدة ٨].

وبعد فإن عالمية الإسلام تفرض على أمته ـ كى تحقق القيام بفريضة الدعوة إليه ـ تحقيق مستويات ثلاثة فى الدعوة إلى هذا الدين: تبليغ الدعوة الإسلامية إلى الآخرين، وإقامة الحجة بصدق الإسلام على هؤلاء الآخرين، وإزالة الشبهة، عن الإسلام، لدى هؤلاء الآخرين.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - سعود السرحان: العلاقات الدولية فى الإسلام .. مراعاة القوانين الدولية من الشريعة، مجلة البلاغ: http://www balagh.com/islam/s51eytdf.htm

٢ - جامعة الإيمان: مفهوم عالمية الإسلام: http://www.truth.org.ye/F9/ALM.3HTM

٣ - عبد الكريم آل نجف: الدولة الإسلامية دولة عالمية: http://www nezam.org/arabic/dowla-aalamiyah/index.htm

العهـود والمواثيـق

يحظى مبدأ الوفاء بالعهود واحترام المواثيق بمكانة خاصة فى الإسلام، حتى إنه ليتعدى نطاق المبادئ الأخلاقية المجردة والمفتقرة إلى وصف الإلزام؛ ليشكل واحدًا من الأحكام العامة للشريعة الإسلامية فى كافة مستويات العلاقات التعاهدية؛ سواء أكانت هذه العلاقات تضم أفرادًا عاديين فى نطاق الدولة الإسلامية، أم كانت بين الفرد والدولة الإسلامية، أم بين هذه وغيرها من الدول والجماعات التى لا تدين بالإسلام.

أما عن خصائص ومقتضيات هذا المبدأ فى نطاق العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية؛ فيمكن إيجازها فيما يلى:

- الوفاء بالعهود أصل عام وحكم ثابت فى مصادر التشريع الإسلامى:

يقصد بالوفاء بالعهود اصطلاحًا: "الإتيان بالشىء المعقود عليه وافيًا تامًا لا نقص فيه" وشرعًا: "إنفاذ جميع العقود الصحيحة والموافقة لمقتضى الشرع".

والوفاء بالعهود بهذا المعنى يشكل أصلاً عامًا، وحكمًا ثابتًا وقطعيًا فى كافة المصادر الأصولية للتشريع الإسلامى؛ فهذه المصادر جميعها تؤكد وجوب الوفاء بالعهود التى تقطعها الدولة الإسلامية مع غيرها من الدول والجماعات التى لا تدين بالإسلام، بغض النظر عن عامل الاختلاف فى الملة والمعتقد، وبغض النظر أيضًا عن أية اعتبارات أخرى تكون خارجة عن نطاق العلاقات التعاهدية.

ومن ثم جعل القرآن فى الكثير من آياته الوفاء بالعهود صفة من أوصاف المؤمنين مثل قوله تعالى: ﴿ **والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون** ﴾ [المؤمنون ٨]، كما جعل الوفاء بالعهود من صفات المتقين المستوجبين لحب الله لقوله تعالى: ﴿ **بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين** ﴾ [آل عمران ٧٦]، وفى مقابل ذلك يبين القرآن أن نقض العهد خصلة من الخصال النافية للإيمان لقوله تعالى: ﴿ **أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون** ﴾ [البقرة ١٠٠].

والأكثر من ذلك أن الإسلام قد جعل من وفاء المشركين بالعهود المبرمة بينهم وبين الدولة الإسلامية سببًا موجبًا لاحترام

المسلمين لعهودهم معهم وعدم محاربتهم إعمالاً لقوله تعالى: ﴿كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين﴾ [التوبة ٧]، وعلى خلاف ذلك تمامًا؛ فقد جعل الإسلام نقض العهود من جانب المشركين والكفار من بين الأسباب الموجبة لقتالهم والحض عليه ﴿الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لا يتقون * فإما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون * وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين﴾ [الأنفال ٥٦ - ٥٨]، ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون﴾ [التوبة ١٢].

وإلى جانب آيات القرآن الكريم، تزخر السنة النبوية أيضًا بما يؤكد وجوب الوفاء بالعهد باعتبار هذا الوفاء صفة من صفات الخيرية لقوله ﷺ: «ألا أخبركم بخياركم، خياركم الموفون بعهودهم»، وباعتبار نقض العهد آية من آيات النفاق والغدر الموجب للعذاب يوم القيامة لقوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان».

وفضلاً عما سبق فإن علاقات الدولة الإسلامية فى عهد الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين، بل وفى عهد الدولة الأموية مع غير المسلمين تكشف عن مدى التزام المسلمين وحرصهم الشديد على مراعاة أحكام الشريعة الإسلامية فى صدد احترام العهود المبرمة مع الدول والجماعات غير الإسلامية، من ذلك قول أبى بكر رضي الله عنه: "ثلاث مَنْ كُنَّ فيه كُنَّ عليه": منها «النكث»، لقوله تعالى ﴿فمن نكث فإنما ينكث على نفسه﴾ [الفتح ١٠].

وخلاصة القول فإن كافة المصادر الأصولية للتشريع الإسلامى تقطع بوجوب الوفاء بالعهود والمواثيق حتى أصبح مبدأ الوفاء بالعهود يشكل حجر الزاوية فى صدد إنشاء وتطبيق العلاقات التعاهدية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والجماعات، وحتى لتعد مخالفة هذا المبدأ إخلالاً بواحد من الأصول العامة والكلية للشريعة الإسلامية.

- الغدر فى العهود والمواثيق مؤثَّم على إطلاقه:

على أثر الأمر بالوفاء بالعهود واحترام المواثيق كأصل عام وحكم ثابت، قفَّت المصادر الأصولية للشريعة الإسلامية بالنهى عن

الغدر فى العهود، وجعلت هذا الغدر - إن وقع - مؤثمًا على إطلاقه، طالما استمر الطرف المعاهد قائمًا على التزاماته التعاهدية مراعيًا لأحكامها، كما يعتبر ذلك الغدر من علامات الفسوق والنفاق ومن أسباب الهلكة والخذلان.

- دلالة الوفاء بالعهود على العلاقات بين المسلمين وغيرهم:

من أهم الآثار المترتبة على مراعاة مقتضى مبدأ الوفاء بالعهود واحترام المواثيق أن إبرام أى عهد بين الدولة الإسلامية وأى من الدول التى لا تدين بديانة الإسلام يجعل من إقليم هذه الأخيرة "دار عهد"، ويحظر بذلك على الدولة الإسلامية الاعتداء على الدولة المعاهدة بأية صورة من صور العدوان ما دامت أحكام العهد مطبقة وشروطه محققة.

أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

الهجرة واللجوء السياسى

الهجر ضد الوصل، وفى الحديث «لا **هجرة بعد ثلاث**» رواه الإمام أحمد ومسلم، يعنى فيما يكون بين المسلمين من عتب، ويقال: هجرت الشىء هجرًا إذا تركته وأغفلته. والهجرة الخروج من أرض إلى أرض، والمهاجرون الذين ذهبوا مع النبى ﷺ والاسم منه الهجرة قال الله عز وجل: ﴿**ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً**﴾ [النساء ١٠٠]. وفى الحديث: «**لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية**» - متفق عليه، وفى حديث آخر «**لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة**».

والهجرة، هى الخروج من دار الحرب أو دار الكفر إلى دار الإسلام، كما قال ابن العربى - رحمه الله - فى (أحكام القرآن)، وابن قدامة فى (المغنى).

وقد تأثّر المسلمون فى العصر الحديث إثر التطوّر الحاصل فى العالم أجمع بعملية الهجرة بعدة أشكال ومنها الهجرات الداخلية والتى تمثلت فى الهجرة من الريف إلى المدينة والهجرة من المدن الصغيرة إلى العواصم والمدن الكبيرة مما خلق عدة مشاكل اقتصادية واجتماعية وسكانية ألقت بأعبائها على المجتمع بأكمله. كما أن هذه الهجرة قد اتخذت طابعًا آخر فى الانتقال غير المنظم وغير المدروس بين الدول الإسلامية، فهاجر الكثير من سكان الدول الفقيرة إلى البلدان الغنية بالموارد الاقتصادية. ورغم أن هناك من الإيجابيات فى هذه الهجرة إلاّ أنها تترك آثارها السلبية على البلدان الفقيرة خصوصًا إذا كانت نسبة أصحاب الكفاءات هى الأعلى بين المهاجرين إلى البلدان الأخرى. كل هذا يمكن أن يندرج تحت "الهجرة داخل الأمة".

أما المشكلة الكبيرة التى مُنى بها المجتمع الإسلامى فهى الهجرة إلى العالم الغربى لأسباب سياسية واقتصادية ونتيجة للكوارث والحروب والاضطهاد التى غالبًا ما تعصف بالبلاد الإسلامية فيضطر الكثيرون إلى ترك بلدانهم والإقامة فى أوروبا وأميركا واستراليا طلبًا لتحسين وضعهم الاقتصادى

أو طلب اللجوء السياسى فى البلدان التى تمنحهم حق الإقامة فيها، ورغم أن هؤلاء المهاجرين لم يكن بنيتهم الإقامة الدائمة بادئ الأمر إلا أن الكثيرين منهم يأخذهم الاندماج بهذه المجتمعات لتنقطع صلاتهم بالوطن الأم تدريجيًا، خصوصًا وأن هناك برامج خاصة معدة لهذا الغرض، وقد ارتبطت هذه الحالة بالمهاجرين من أوائل القرن العشرين حتى السبعينيات منه، بينما جاء عقد الثمانينات بثورة الاتصالات التى قرّبت المسافات بين المهاجرين الجدد وأوطانهم التى نزحوا عنها وبذلك قلّت إمكانية ذوبانهم بالكامل فى مجتمعات دول اللجوء، وتشكلت جمعيات وهيئات لرعاية هؤلاء اللاجئين فى البلدان التى يقيمون فيها أو فى البلد الأم، وأخذت المؤتمرات تعقد بين الحين والآخر مما أعطى لهؤلاء المهاجرين خصوصيتهم وتثبيت هويتهم.

وعن حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام؛ فقد اختلف أهل العلم عليهم رحمة الله تعالى، فى مسألة أصل الهجرة، هل هى باقية؟ أم أنها نسخت؟ على قولين:

فالقول الأول - من يرى النسخ، وأن أصل الهجرة وحكمها قد انقطع، وهم جل علماء الحنفية، ومنهم الجصاص الذى يقرر ذلك فى "أحكام القرآن" عند قوله تعالى: ﴿ **فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا فى سبيل الله** ﴾ [النساء ٨٩] .. فكانت الهجرة فرضاً إلى أن فتحت مكة فنسخ فرض الهجرة.

والقول الثانى - للجمهور وبعض من ندَّ عن رأى الحنفية، حيث يرى أن حكم الآية ثابت فى كل مَنْ أقام فى دار الحرب، وفى ذلك يقول ابن العربى فى "أحكام القرآن": الهجرة هى الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضًا على عهد رسول الله ﷺ، واستمرت بعده لمن خاف على نفسه، والتى انقطعت بالأصالة هى القصد إلى النبى ﷺ حيث كان.

وقال ابن قدامة فى المغنى رداً على من يرى النسخ: ولنا ما روى معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها**» - رواه أبو داود. وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «**لا تنقطع الهجرة ما كان الجهاد**» - رواه سعيد، وغيره، مع إطلاق الآيات، والأخبار الدالة عليها، وتحقق المعنى المقتضى لها فى كل زمان. وأما الأحاديث الأُوَل، فأراد بها: لا هجرة بعد الفتح من بلد قد فُتح.

ويبقى أن نعلم أن الذين قالوا ببقاء حكم الهجرة، وأنه ثابت، قد اختلفوا هل هو على

الوجوب، أم على الاستحباب والندب. خلاصة القول : إن مسألة الهجرة لا نستطيع أن نقول بإيجابها على الإطلاق، ولا بندبها أو إباحتها على الإطلاق كذلك، ولكن التفصيل بحسب حال وواقع المهاجِر، وحال وواقع البلد المهَاجِرِ منها والبلد المهَاجَرِ إليها.

أما عن أسس الهجرة؛ فيمكن إيجازها على النحو التالى:

أولاً: ينبغى للمهاجر احتساب الأجر فى الهجرة وإخلاص النية لله تعالى، وأنه هاجر نصرة لدينه وفرارًا به من الفتن، لا أنه سيجد مراغمًا فى الأرض وسعة؛ لأن المقصود ليس الرزق فحسب، حيث ينقل ابن كثير فى تفسيره لسورة النساء عند قوله تعالى: ﴿**ومن يهاجر فى سبيل الله يجد فى الأرض مراغماً كثيراً وسعة**﴾ قول قتادة - رحمه الله - فى: إى والله، من الضلالة إلى الهدى، ومن القلة إلى الغنى. إذًا الآية تعالج مخاوف النفس المتنوعة والمتوقعة وهى تواجه خطر الهجرة فلا تمنيها الأمانى العذبة دون أن تنال المتاعب فى سبيل الدعوة، لهذا كانت تتمة الآية ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً**﴾ [النساء ١٠٠] إذًا هناك موت متوقع أيضًا، وإن كان الغالب على أهل الهجرة السلامة والعز، والتمكين، والنصر كما جرى لرسول الله ﷺ وأتباعه سلفًا وخلفًا... ومصالح الهجرة فى الدنيا أكثر من أن تحصر، كما قال تعالى: ﴿**والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم فى الدنيا حسنة ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون**﴾ [النحل ٤١].

ثانيًا: أن يتحقق من مسألة دار الكفر، ودار الحرب؛ فالمرء يستطيع أن يقول باستحباب الهجرة دون الوجوب، إن كان مستطيعاً إظهار دينه، كى لا يؤثم الآخرين بلا دليل صحيح صريح، وإن لم يستطع إظهار دينه فالهجرة واجبة ولا شك.

ثالثًا: أن إيجاب الهجرة على الجماعات ليس كإيجابها على الأفراد، وإيجابها على الأفراد الذين تكمن من وراء مجيئهم مصلحة الإسلام والمسلمين ليس كإيجابها على الأفراد الذين ليس من وراء مجيئهم إلا التعب والعناء، وإرهاق الآخرين بهم. والعبرة بالدليل الشرعى.

رابعًا: لا نغفل عن النوع الذى قرره ابن قدامة فى المغنى قائلاً: من تستحب له ولا تجب عليه. وهو من يقدر عليها، لكنه يتمكن من إظهار دينه، وإقامته فى دار الكفر فتستحب له، ليتمكن من جهادهم، وتكثير المسلمين ومعونتهم، ويتخلص من تكثير

الكفار، ومخالطتهم، ورؤية المنكر بينهم. ولا تجب عليه؛ لإمكان إقامة واجب دينه بدون الهجرة. وقد كان العباس عم النبى ﷺ مقيمًا بمكة مع إسلامه لكى لا يشدد على من رأى عدم وجوب الهجرة، وإنما الندب المؤكد.

وفى العصر الحديث، تطرح مسألة الهجرة طروحات عدة، كهجرة العقول العلمية، وهجرة الشباب لدوافع اقتصادية، والهجرة لأغراض سياسية فيما يعرف باللجوء السياسى هربًا من اضطهاد وبحثًا عن الحرية والأمان.

فبعد هذا الانتشار الواسع للمسلمين فى البلاد الغربية كان لزامًا على المؤسسات الدينية والمرجعيات أن تولى اهتمامًا بهذه الشرائح الإسلامية المهمة، وهكذا التحق العديد من طلبة العلوم الدينية والمدرسين بهذه المهاجر لإدامة التواصل والتبليغ الإسلامى فيها، وقد اتضحت الجوانب الإيجابية لهذه الهجرة عن طريق عدة مظاهر منها:

١ - التعريف بالإسلام ونشر الدين الإسلامى فى هذه البلدان.

٢ - تقوية الجالية الإسلامية فيها والتلاحم مع الجاليات القديمة وإعادتها إلى الصف الإسلامى.

٣ - نفى التهم التى كانت تلصق بالإسلام عن طريق الاتصال المباشر بالمجتمعات الغربية.

٤ - تطور الحالة الاقتصادية والسياسية للمهاجرين بحيث شكلوا جماعات ضغط لم تعهدها الفترات السابقة.

بقى أن نذكر أن لهذه الهجرات سلبيات لا تخلو منها، إلا أن إمكانية تلاشيها نتيجة الوعى المتزايد الذى تشهده مراكز الهجرة يجعل منها حالة مؤقتة قد تزول بزوال ظروف اللاجئ الصعبة فى السنين الأولى.

وهذه الأوضاع فرضت على الفكر الإسلامى تأصيلاً محددًا لمسألة "الهجرة" وأنها لا تقتصر على الانتقال من دار الحرب إلى دار الإسلام حيث يتمكن المسلم من إظهار دينه، بل إن المفهوم يمكن أن يتسع للهجرة من كل "أرض سوء" كما فى حديث قاتل المائة، سواء كان هذا السوء سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيا أو قيميًا ثقافيًا، لتكون القاعدة الأعم وهى أنه حيث يكون المسلم أقرب إلى تحقيق مراد ربه ومقاصد الشريعة من حفظ الدين والنفس والعرض والعقل والمال، ومن تحصيل المصالح فى ذلك وتجنب المضار، ومنه موازين علمية، فإنه ينبغى أن يكون.

والهجرة لا ترتبط بالضرورة ـ فى أحوالها

المختلفة ـ بمسألة الهوية والولاء والانتماء، بل قد تكون ثانوية فى منطلقاتها أو أغراضها وتقع فى حاجيات الإنسان أو كمالياته، وتكون أشبه بالتنقل والسفر لمدد طويلة دون الهجرة المؤبدة.

وأخيرًا، فإن وجود أقليات مسلمة فى بقاع العالم المختلفة، وتعرض كثير من هذه الأقليات لألوان مختلفة من الاضطهاد والظلم، يفرض تجديد الاجتهاد فى مسائل الهجرة، سيما مع تعرض كيانات إسلامية كبيرة لعمليات تهجير إجبارية وجماعية واسعة. والهجرة شقيقة النصرة، فالمهاجر إما مناصر أو طالب نصرة لنفسه (لاجئ سياسى بالمفهوم المعاصر)، وعلى ذلك ينبغى أن يُسكَّن التجديد فى مسألة الهجرة ـ من منظور حضارى ـ فى إطار أوسع عماده مفاهيم: الأمة الواحدة، أرض الله واسعة، النصرة الواجبة، الولاء والانتماء الواحد مهما تباعدت الديار.

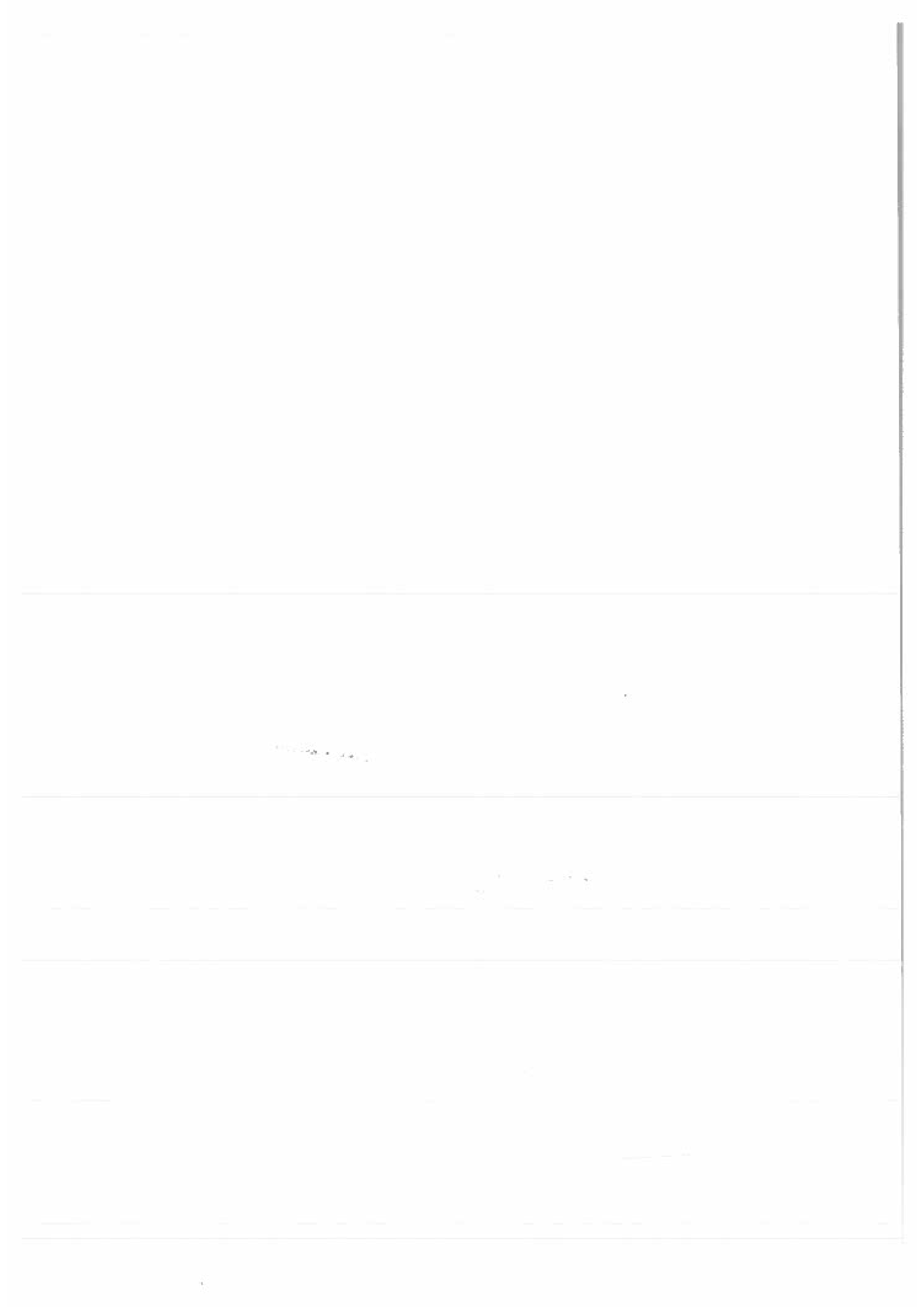
أ.د. نادية مصطفى

أ.د. سيف عبد الفتاح

مراجع للاستزادة:

١ - عبد الله الساعدى: الهجرة هاجس تطور أم إعلان لمسخ الهوية؟ فى: http://www.annabaa.org/nba32-33/hages.htm

٢ - عبد العزيز بن صالح الجربوع: الإعلام بوجوب الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، ١٤٢٢هـ، من موقع: http://www.khayma.com/wahbi/research/now/elam/main.htm





القسم الثالث
العلوم والتكنولوجيا



تمهيـــد

لم يقف علماء الحضارة الإسلامية عند حد المواريث الفكرية التى نقلوها إلى اللغة العربية، بعد أن فهموها وشرحوها وحذفوا منها ما لا تستسيغه عقولهم وعقيدتهم، لكنهم أضافوا بعد ذلك ما توصلوا إليه من تجاربهم وخبراتهم، واستطاعوا أن يكوِّنوا مزيجًا فكريًا جديدًا، وفلسفة إسلامية متميزة، تحمل مسئولية التنوير القائم على العلم. ففى الدراسات الفلسفية علم وقضايا علمية كثيرة، وفى البحوث العلمية مبادئ ونظريات فلسفية. والواقع أن فلاسفة العصر الإسلامى كانوا يعتبرون العلوم العقلية جزءًا من الفلسفة. وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل أخرى فى ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا). بل إن بعض الجماعات السياسية قد أسهمت فى دفع الحركات العلمية الناشئة، على نحو ما فعل جابر بن حيان وجماعته التى ظهرت فى الكوفة وسعت للبحث عن خصائص المعادن والنبات، وقد عمرت مدرسته من بعده، وعززت منهج البحث العلمى باستخدام التجربة والآلات، وعلى نحو ما فعل إخوان الصفا الذين كونوا جماعة سرية سياسية، ومزجوا العلم بالفلسفة فى رسائلهم الإحدى والخمسين التى عكست الثقافة العامة السائدة فى عصرهم.

وأسفرت جهود علماء الحضارة الإسلامية عن استحداث وتطوير آراء ونظريات وعلوم وتقنيات جديدة شملت مجالات عديدة من العلوم الأساسية (رياضيات، فيزياء، كيمياء، فلك، جيولوجيا، نبات، حيوان)، والعلوم التطبيقية (زراعة، ملاحة بحرية، هندسة، طب، صيدلة،...)، والعلوم التقنية (التجهيزات الميكانيكية، أنظمة التحكم الآلى، الأجهزة والأدوات العلمية، ...). وواكب هذه النهضة العلمية والتقنية إنشاء العديد من المؤسسات العلمية والتعليمية مثل المراصد والبيمارستانات والمكتبات والمدارس وغيرها.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

الإرشـــاد النفســى

كما يتعرض جسم الإنسان للإرهاق وتضطرب صحته الجسمية فإنه قد يتعرض أيضًا للاضطرابات فى الجانب النفسى بفعل عوامل كثيرة بعضها استعدادى ولادى، وبعضها بيئى متمثلاً فى الضغوط الشديدة التى قد يتعرض لها وتتجاوز قدراته وإمكانياته، ويكون الإنسان فى هذه الحال فى حاجة إلى خدمة نفسية - وتتمثل هذه الخدمة فى الإرشاد النفسى والعلاج النفسى، ولا فرق كبير بين الإرشاد والعلاج فجوهر العمليتين واحد، إلاّ أن العلاج قد يرتبط بالحالات الأكثر تقدمًا من الاضطراب.

وكما اهتم المسلمون بوصف الاضطرابات النفسية وتحدثوا عن أساليب الوقاية وطرقها فيها فإن لهم إسهاماتهم فى مواجهة الاضطرابات عندما تحدث. وسنعرض هنا لبعض الإشارات التى وردت فى التراث وتخص الاضطرابات النفسية وعلاجها كعينة للتراث الإسلامى فى هذا الصدد، وسنعتمد فى هذا العرض على: (دليل الباحثين إلى المفاهيم النفسية فى التراث الذى أصدره المعهد العالمى للفكر الإسلامى ١٩٩٢م).

١ - يعرض يعقوب بن إسحق الكندى (توفى ٢٥٦هـ - ٨٧٠م) فى رسائله خاصة الرسالة الثانية والتى عنوانها «الحيلة لدفع الأحزان» لأسباب الحزن، وأهم هذه الأسباب فقدان المحبوب وفوات المطلوب. وينبه الكندى هنا إلى واحد من أهم أسباب الاكتئاب وهو فقدان المحبوب. ويرى الكندى أن صلاح هذه الحالة هو ألاّ نرغب فيما هو حسى ونكتفى منه بالمشاهدة والتخيل العقلى لأن كل محسوس معدوم بطبعه. ويلمح الكندى ملمسًا هامًا عندما يؤكد أن المحبوب الحسى ليس محبوبًا بذاته وإنما بالعادة وكثرة الاستعمال. ويضرب الأمثلة على استمتاع الناس بأمور منفرة، فالمقامر يحزن إذا لم يقامر، مع أن المقامرة تفقده ماله لأنه تعود الاستمتاع بهذا العمل. ويقدم عشرة وصايا للتخلص من الحزن تصلح برنامجًا لعلاج الاكتئاب أقرب إلى البرامج المعتمدة على العلاج العقلانى الانفعالى حيث تعتمد على اكتساب المريض لمفاهيم جديدة أو تصحيح مفاهيم خاطئة لديه.

٢ - يقدم زكريا الرازى (توفى ٣١٣هـ -

٩٢٥م) فى رسالة له فى علاج الأمراض بالأغذية والأدوية المشهورة الموجودة عند العام والخاص ليكون أحرى أن ينتفع بها أكثر الناس فى حلهم وترحالهم. ويبدأ الرازى ذكر الأمراض بالصداع. ويصف علاجات لبعض الحالات الطبية كالفالج والرعشة والخدر فى عضو من أعضاء البدن وعلاجات أخرى للتشنج والصداع.

ومن الأمراض الأخرى التى يذكرها ويصف لها الدواء الكابوس، والمانخوليا (وهو ما يمكن أن يقابل الاكتئاب) والتوحش، وحرب النفس (وهو ما يمكن أن يماثل مصاب الوسواس القهرى) والسبات (وهو ما يمكن أن يقابل الغيبوبة). ويتحدث أيضًا عن علاجات للعين والأذن والأنف. ويتحدث عما يصيب الفم من أمراض، وهو ما يرتبط باضطرابات الكلام. وللرازى كتب أخرى يتناول فيها منافع الأغذية ومضارها. ويبدو أنها معالجة موسعة لما جاء فى رسالته السابقة.

٣ - أما «أبو زيد البلخى» (توفى ٣٢٢هـ - ٩٣٤م) فقد ألف فى كل العلوم التى كانت معروفة فى عهده من فلسفة ورياضة وتاريخ وجغرافيا وطب وأدب ونحو. وقد كتب كتاب «مصالح الأبدان والأنفس» عرض فى الباب الأول منه لضرورة العلاج النفسى تحت ما أسماه «مبلغ الحاجة إلى تدبير مصالح الأنفس». ويعرض فى هذا الفصل لمفاهيم شائعة الآن فى علم النفس الكلينيكى مثل القلق Anxiery والحزن Sadness والفروق الفردية فى الاستعداد للإصابة بالمرض، يؤكد العلاقة بين الجسم والنفس وتأثير كل منهما على الآخر. وفى الباب الثانى يتحدث عن تدبير حفظ صحة الأنفس. وفى الباب الثالث يتناول ما أسماه تدبير إعادة صحة النفس إذا فقدت. وفى الباب الرابع يذكر الأمراض (أو الأعراض) ويعزوها. ويخصص الباب الخامس لتدبير دفع الحزن والجزع، والثامن عن الاحتيال لدفع وساوس الصدر وأحاديث النفس. ويُفصل القول فى مرض الوساوس أسبابه وأعراضه وعلاجه. ويذكر لأبى زيد البلخى قدرته على التمييز بين الأمراض وتصنيفها وفهم بعض بواعثها وتقديم أساليب علاجية تتناسب مع طبيعة الأمراض.

٤ - كما يتحدث الإمام الغزالى فى أحد رسائله عن أسلوبين يعتبران من الأساليب المعاصرة فى اكتساب السلوك المرغوب فيه أولهما الممارسة كما أوضحته نظريات التعلم وثانيهما التعلم من خلال الملاحظة للآخر. كما يقدم الغزالى إشارة فى أحدث أساليب تعديل السلوك حينما يصف كيفية علاج الغفلة فى السهو فى الصلاة - وهذا العلاج الأخير يتضمن إشارة إلى فنيات حديثة فى

العلاج النفسى مثل التخيل وترديد عبارات تهدف إلى إثارة النفس انفعالياً.

٥ - ويشير ابن عربى (توفى ٦٣٨هـ - ١٢٤٠م) فى كتابه «الفتوحات المكية» إلى دور الإيحاء فى العلاج النفسى. ويقدم ابن عربى تصنيفاً للعلل حيث يقسمها إلى علل أجسام وعلل عقول (أمراض اعتبارات)، وعلل نفوس أمراض فى القول أو فى الفعل أو فى الحال). وقد ميَّز ابن عربى بين المرض العقلى الذى جعل طبيعته منهجية من المرض النفسى الذى يتعلق فى رأيه بالعلاقات الاجتماعية. وهو توجه علمى ومنهجى يتفق مع أحدث ما نعرفه فى علم النفس وعلم النفس الكلينيكى. كما أن علاجه لأمراض الاعتقادات يتشابه مع أساليب العلاج العقلانى.

٦ - ويتحدث زكريا بن محمد بن محمود القزوينى (توفى ٦٨٢هـ - ١٢٨٣م) فى كتابه «مفيد العلوم ومبيد الهموم» عن علاج الغضب. ويذكر الخطوات الآتية:

- أن ينظر الإنسان فى سبب الغضب فى باطنه ويواجه هذا السبب.

- أن يقرأ الآيات والأخبار الواردة فى كظم الغيظ والعفو عن الناس.

- أن يقول لنفسه (الحوار الداخلى): إنما تغضب عليه لجريان أمر جرى على خلاف محبتك وهواك، وقد أراد الله أن يكون كذلك فأنت تريد ولا تحب إرادة الله فأنت منازع مع الربوبية.

- العلاج العملى أن تقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وتغير حالتك البدنية من جلوس وقيام وأن تتوضأ.

٧ - يتناول ابن قيم الجوزية (توفى ٧٥١هـ) فى كتابه «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة»: موضوع التفاؤل والتشاؤم . كما يتحدث عن الدوافع وعن الإرادة. ويتحدث عن كمال النفس الذى يتم بتعديل الشهوة والغضب ويتحدث عن الجوانب العقلية حديثاً يشمل مفاهيم الذكاء والقدرات والوجدان، ودور كل ذلك فى تحقيق التوافق - كما يتحدث فى حالة عدم التوافق عن دور الوهم أو التصنع. ويشير إلى أن مقومات الخوف لدى الإنسان هو الشرك، وأن علاجه هو التوكل على الله. ولاشك فى فاعلية هذا العلاج النفسى لمرض الخوف وكذلك القلق النفسى خاصة إذا فهم المريض ووعى تماماً المعنى الصحيح لمفهوم التوكل على الله، وهى مهمة تحتاج لعون كل من المعالج النفسى ورجل الدين.

٨ - كما يتحدث ابن القيم فى كتابه «إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان» عن

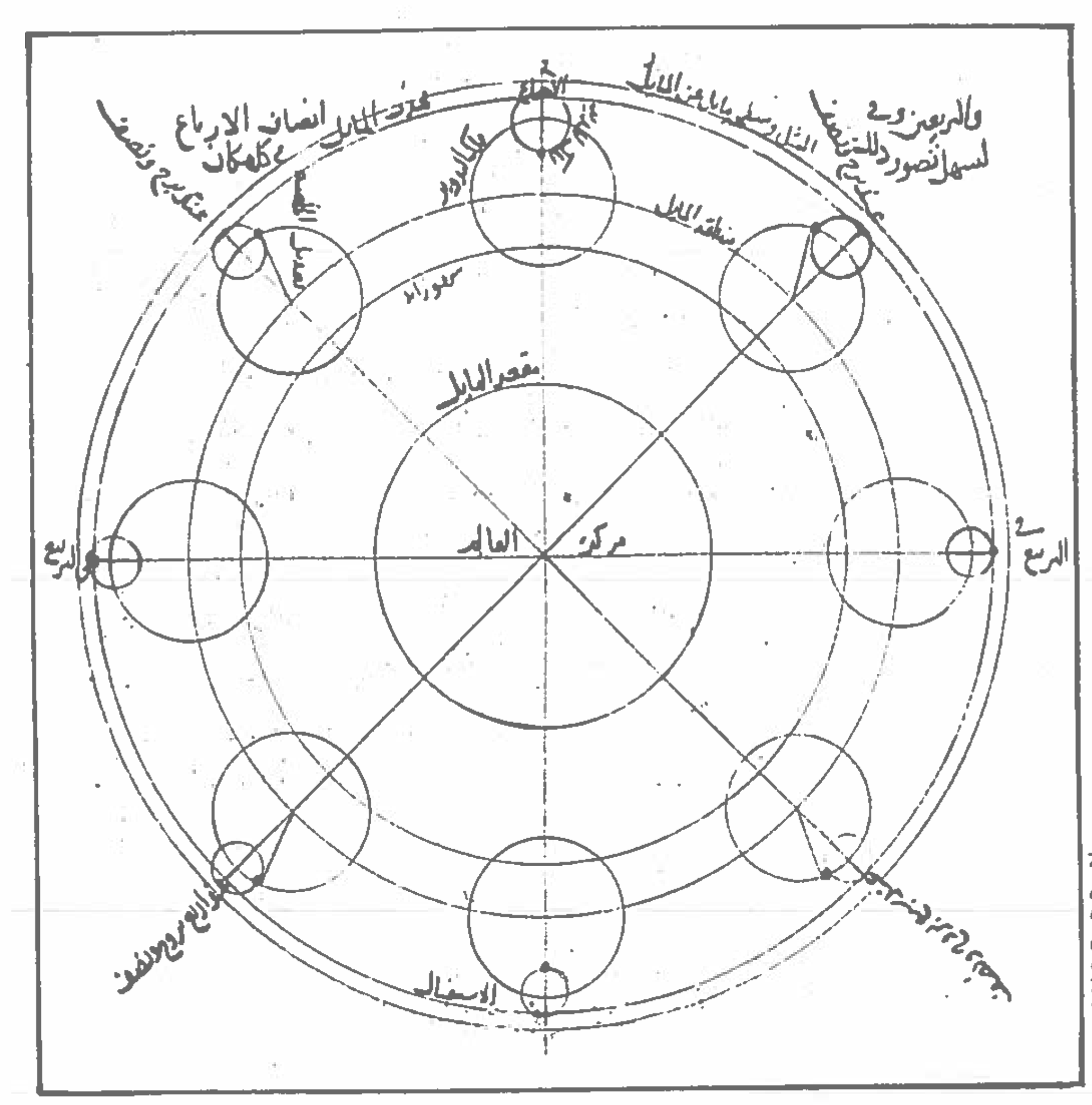
الشك والارتياب وأنهما من أمراض القلب وكلها تنشأ من جانب النفس. وتعتبر المغالاة فى الشك أحد أعراض الاضطراب النفسى المسمى بالعصاب الوسواسى القهرى. كما أن التزيد فى الفعل (مثل الوضوء) كما أشار إليه ابن القيم فى عرض آخر لهذا الاضطراب وهى تهور الطقوس، وهى من أكثر أمراض الوسواس شيوعًا. ويتحدث ابن القيم عن علاجات هذه الأمراض الكيميائية أو النفسية. ويتحدث أيضًا عن أساليب علاجية شبيهة بالعلاج العقلانى الانفعالى حيث يعهد فيه إلى تصحيح أفكار المريض الخاطئة.

أ.د. علاء الدين كفافى

مراجع للاستزادة:

١ - الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح. القاهرة.
٢ - عبدالمنعم المليجى: فطور الشعور الدينى عند الفرد. منشورات جماعة علم النفس التكاملى. دار المعارف. القاهرة.
٣ - علاء الدين كفافى: الإرشاد والعلاج النفسى الأسرى. المنظور النفسى الاتصالى، دار الفكر العربى. القاهرة ١٩٩٩م.
٤ - يوسف مراد: مبادئ علم النفس العام. منشورات علم النفس التكاملى. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٢م.

الأرصاد الجوية والفلكية



صفحة من مخطوطة كتاب «نهاية السول فى تصحيح الأصول» أشهر مؤلفات ابن الشاطر فى الفلك، وفيه إصلاح لنظرية بطليموس فى حركة الكواكب.

«الرصد» فى العلوم الكونية هو تتبع حركات الكواكب والنجوم والأجسام الفضائية، ومراقبة حدوث الظواهر الفلكية والجوية وتغيراتها للتعرف على طبيعتها.

ويدلنا استقراء الآثار الحضارية، وتاريخ العلوم على أن القدماء من المصريين والبابليين والهنود والإغريق قد توصلوا إلى نتائج قيمة من خلال رصد الظواهر الفلكية والجوية. وفى عصر الحضارة الإسلامية واصل العلماء أرصادهم باستخدام الأجهزة والآلات،

وصنفوا العديد من الكتب والأزياج، وتتبعوا أحوال الأنواء والظواهر الجوية المختلفة، وتأثيراتها فى الأماكن المختلفة من الأرض، وهو مايعرف حاليًا فى علم الأرصاد الجوية أو «الميتيورولوجيا Meteorology» بحالة الطقس والمناخ، فقد ذكر «إخوان الصفا» مثلاً أن الغلاف الغازى يحيط بالأرض من جميع الجهات إلى ارتفاع يقرب من طول قطر الأرض، وأوضحوا فى «رسائلهم» أن توزيع الإشعاع الشمسى على سطح الأرض يتوقف على الموقع النسبى للشمس بالنسبة إلى أجزاء الأرض فى الفصول المختلفة، وتتوقف كمية الحرارة التى يتلقاها سطح الأرض على زاوية التقاء الأشعة بذلك السطح، ويعمل الإشعاع الشمسى على تسخين سطح الأرض، ورفع درجة حرارة الهواء، الذى يسخن بدوره ثم يتمدد ويرتفع، وإذا استمر التسخين حينًا، نتج عن ذلك تيار تصاعدى فى المنطقة المعرضة للحرارة، ويؤدى هذا التيار التصاعدى عملاً أساسيًا فى توزيع الحرارة على الأرض ومايحيط بها. ومن ثم يكون له أثر فى سير الرياح وسقوط المطر، وسلوك مختلف الظواهر الجوية.

وعرف إخوان الصفا ظاهرة التساقط عندما تبرد كتلة من الهواء وتتكاثف كمية من بخار الماء فى صورة مطر أو ثلج أو ضباب



صورة كوكبة التنين فى إحدى النسخ الخطية لكتاب الصوفى فى «صور الكواكب الثابتة».

مائى (شبورة) أو ندى، وذلك بحسب الظروف التى يحدث أثناءها التكاثف.

أما عن تساقط المطر فيقولون إن البخار يرتفع أولاً إلى أعلى ويتوقف استمرار صعود الهواء إلى أعلى بفعل الطبقة الباردة، ويستمر تجمع البخار ويزداد سمكه مما يؤدى إلى تكون السحب، وتكون هذه السحب جافة وخفيفة عندما تكون ذات حرارة مرتفعة، ولكن عندما تنخفض حرارتها يزداد وزنها، فتتكاثف وتسقط فى صورة أمطار.

وعندما يقابل بخار الماء الموجود فى الهواء طبقة باردة فإنها تمنع استمرار صعود البخار

إلى أعلى، ولذلك يتكثف البخار بالقرب من سطح الأرض فى صورة ضباب مائى أو ندى، أما إذا ارتفع بخار الماء إلى ارتفاعات معينة يتأثر عندها بدرجة برودة مناسبة فإنه يتكثف ويتساقط فى صورة قطرات صغيرة من الثلج.

وتكلم ابن سينا عن السحب والثلج والضباب والبرق والرعد، وفسر الهالة القمرية والهالة الشمسية، ويعتبر تحليله أساسًا علميًا للتفسير العلمى المعروف حاليًا، فقد قال عن الهالة: إنها دائرة بيضاء، تامة أو ناقصة، تُرى حول القمر وغيره إذا قام دونه سحاب لطيف لايغطيه لأنه يكون رقيقًا، فإذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطْع مستدير. وقد تكون الشمس هالة. وأكثر ما تكون الهالة مع عدم الريح، فلذلك تكثر مع السحب الدوانى، والهالة الشمسية فى الأكثر إنما ترى إذا كانت الشمس تقترب من وسط السماء.

وتستمر مسيرة العلم بعد ابن سينا ولم تزد على ماقاله عن الهالات إلا أنها تنتج بانكسار الضوء فى البلّورات الثلجية ذات الأشكال المنشورية السداسية التى تطفو فى الهواء ومحاورها أفقية.

وفى أوائل القرن العشرين أوضح «سمسون» خواص الأكاليل التى تظهر حول الشمس أو القمر فى شكل حلقات ملونة، وأثبت أنها تتكون فى القطيرات المائية الموجودة فى السحب.

وقال ابن سينا عن السحب فى كتابه «الشفاء»: إنها تولد من الأبخرة الرطبة إذا تصعدت بتصعيد الحرارة فوافقت الطبقة الباردة من الهواء. فجوهر السحاب بخارى متكاثف طافٍ فى الهواء، والبخار مادة السحاب والمطر والثلج والطلّ والجليد والصقيع والبرد، وعليه تتراءى مختلف الظواهر الشمسية والقمرية كالهالة وقوس قزح (قوس الألوان الذى يظهر فى السماء عقب ظهور الشمس فى يوم مطير).

ورأى ابن سينا فى تكوّن السحب لايختلف عن الرأى الذى قال به «فيجان» و«شماوس» فى عام ١٩٢٩م. وفيه يعرّف السحاب بأنه مادة غروية من الماء عالقة فى الهواء، أو محلول غروى هوائى، والمادة العالقة إما أن تكون فى صورة قطيرات من الماء، وإما بلّورات من الثلج، وإما مزيج من القطيرات والبلورات معًا، وكثيرًا ماتكون القطيرات المائية فى درجات حرارة منخفضة تصل إلى ٥٠° م تحت الصفر.

ولم يهتم الغربيون بمواصلة الدراسة المنظمة للسحب التى بدأها علماء المسلمين إلا فى القرن التاسع عشر الميلادى عندما

حاول عالم الأحياء الفرنسى «لامارك» أن يصنف السحب، ونشر قائمة بأنواعها، وتطور هذا الاتجاه حتى أصبحت فيزياء السحب حاليًا من أهم فروع الميتيورولوجيا الفيزيائية التى تحظى باهتمام الباحثين بهدف الاستفادة من تطبيقاتها المهمة فى أغراض التنبؤ والطيران والاستمطار وغيرها.

ولقد ساعد تقدم الأرصاد الجوية والفلكية فى عصر النهضة الإسلامية على اهتمام المسلمين بالملاحة البحرية، وكان فهم الربّان لمنازل القمر والجهات التى تهب منها الرياح وطلوع عدد من الكواكب والنجوم ومغيبها، وتعرفهم على أحوال الطقس والمناخ فى البحار واليابسة مما يساعد على الاهتداء فى الملاحة والاقتراب بالسفن من مراسيها، كما يزيد من المهارة فى قيادة السفن وتفادى العواصف والأعاصير والتنبؤ بحدوثها.

ونتيجة لهذا ظلت الملاحة فى البحرين: الأبيض، والأحمر، وفى المحيطين: الهندى، والهادى، اختصاصًا عربيًا إسلاميًا حتى مطلع العصور الحديثة

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- بيرى: فيزياء السحب، ترجمة: عزيز ميلاد فريصة، مراجعة: سيد عبدالمنعم حسانين، مكتبة النهضة العربية، القاهرة ١٩٦١م.

٢- قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك، دار الشروق (د. ت).

٣- أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

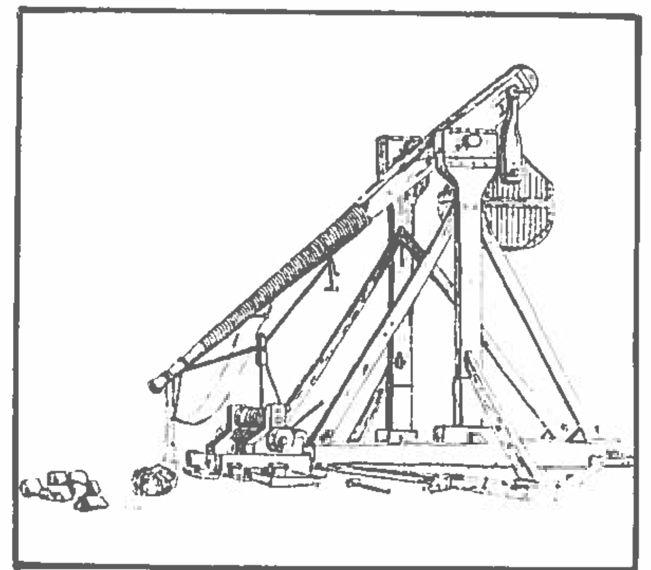
استخراج المياه الجوفية

يُعد استخراج المياه الجوفية من التقنيات التى تتجاذبها تخصصات علمية عدّة لتوفير معلومات كافية عن تكوين القشرة الأرضية وطبيعة الصخور المكونة لها، وفيزياء الترب وأنواعها، والتأثيرات المناخية على معدلات هطول الأمطار ودورة المياه الهيدرولوجية، بالإضافة إلى تصميم وتنفيذ الإنشاءات الهندسية واختيار أنسب المواد والأجهزة المستخدمة فيها.

وقد تفوق علماء الحضارة الإسلامية فى تطوير تقنية استنباط الماء من باطن الأرض بعد أن كان يتم التعرف عليه بواسطة بعض الأمارات الدالة على وجوده، فيعرف بُعده وقربه بشم التراب، أو برائحة النباتات فيه، أو بحركة حيوان مخصوص، وسمى هذا عندهم «بعلم الريافة»، وهو من فروع الفراسة من جهة التعرف على مكامن فى بطن الأرض، ومن فروع الهندسة من جهة الحفر وإخراجه إلى وجه الأرض. ويقال لمن يقوم بالحفر واستخراج الماء «القنّاء».

وتطورت هذه المعرفة الفطرية عند العرب، إبان عصر النهضة العلمية الإسلامية، وأصبحت تقنية مدونة بأساسيها النظرى والتطبيقى، وما يتطلبه ذلك من اختراع موازين وأجهزة لقياس ارتفاعات الأرض وتحديد مناسيب المياه. وعرض لهذا كثير من علماء الحضارة الإسلامية فى مؤلفاتهم، لكن «كتاب إنباط المياه الخفية»، الذى صنفه أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب الكرجى بين سنتى ٤٠٦هـ و٤٢٠هـ، يعكس الحالة المتقدمة التى وصلت إليها هذه التقنية على أيدى المسلمين فى مجال استخراج المياه الجوفية والإفادة منها.

تضمن كتاب الكرجى تسعة وعشرين بابا بحثت مختلف المسائل المتعلقة بالمياه الجوفية وهندستها، وعرضت بالتفصيل الدقيق للإجراءات الهندسية والإنشائية قبل تنفيذ النظام المائى المعروف آنذاك باسم «القناة». ويظهر الوصف الدقيق الذى قدمه المؤلف خبرته الفنية التى اكتسبها والمعارف النظرية التى حصّلها؛ فهو - على سبيل المثال - يصف شكل البريخ وصناعته وعملية إجراء الماء فيه بقوله: «شكل البريخ أن يكون أحد



مضخة ترددية ذات أسطوانتين صممت لرفع المياه إلى علو عشرة أمتار.

رأسيه أوسع من الآخر ليدخل الرأس الأضيق فى جوف الأوسع عند نصبها قدر إصبعين (حوالى أربعة سنتميترات)، ويكون طول البربخ أربعة أمثال قطر دائرة رأسه الأوسع، وكلما كان أطول كان أجود أن يتماسك طينه ولم يفسد، ويكون رأسه الأضيق أرقّ خزفًا من الأوسع، وتكون مستقيمة الطول، متخذة من طين حرّ عذب، مطبوخة طبخًا تاماً، والطين الحر المخلص من الرمل والحصى يخالط بالماء، كان أبقى.. وأما نصب البرابخ: أن يحفر فى الأرض موضعه مثل ساقية، يكون قرارها إذا مُدّ عليه خيط لم يوجد فى قرارها اعوجاج من صعود ونزول، ويكون مخرج الماء منها أسفل من مكان مدخل الماء فيها بأى قدر أمكن أن ينزل عنه، ويبتدأ بموضعها من مكان مخرج الماء منها، على أن يدخل الماء فيها من أوسع بابيْه ويخرج من أضيقها، ويطلى الرأس الأضيق قدر إصبعين بالنَّوْرة (مادة بناء كلسية) التى تم عجنها من بعد، ويدخل فى جوف الذى يليه، ويطلى بعد ذلك الوصل خارجاً بالنورة المذكورة».

ولم يفت رائد التقنية الإسلامية فى مجال استخراج المياه الجوفية أن يبين الأخطاء المحتملة فى الجيل الأول من تقنية مدّ الأنابيب، ويوضح كيفية التخلص منها، أو تحاشيها من الأساس؛ فهذه البرابخ صُمِّمَت ليكون جريان الماء فيها حرًا؛ لذلك ينبغى أن تثقب بطريقة معينة ليسود الضغط الجوى داخل الإنابيب كيلا يصبح الجريان فيها مضغوطا ويؤدى إلى تلفها، وينبغى ألا يرسل الماء فى هذه البرابخ دفعة واحدة، بل بالتدريج، وهذه الطريقة تتبع حاليا فى أنابيب المياه، إذ إن إطلاق الماء فجأة ودفعة واحدة يسبب حدوث صدمة قد تؤدى إلى انكسار الأنابيب أو انفجارها. يوضح الكرجى كل هذا وغيره بقوله: «ويترك فى كل مائة ذراع (حوالى ٥٥ مترا) إلى أجوافها متنفس لئلا تختنق الريح فيها فتشقها، فإذا فرغ من ذلك تركت ثلاثة أيام أو أكثر، ثم يرسل الماء فيها على رفق، وإن طلى داخلها قبل نصبها بالشحم المذاب أو الدهن (كمواد واقية) كانت أحفظ للماء، فإذا انطبقت فى موضعها على

ما وصفت، طُمَّ حواليها وظهورها بطين حرّ لا يبقى فى أسافلها موضع خال منه».

وكان الكرجى قد أفاد من معرفته الرياضية فى اختراع موازين وأجهزة مساحية دقيقة، فحوّل هذه الأعمال المساحية من مجرد حرفة يقوم بها المسّاح إلى عمل تقنى هندسى له أصوله النظرية وتطبيقاته العملية، وقد كانت هذه المنهجية واضحةً تماماً فى فكر الكرجى، فهو يذكر فى مقدمة كتابه أنه بدأ يتصفَّح كتابات القدماء فى الموضوع فوجدها «قاصرة عن الكفاية، واقفة دون الغاية»، وهو يدرك قيمة الموضوع وفائدته الحيوية، فيعبر عن ذلك بقوله: «وبعد، فلست أعرف صناعة أعظم فائدة وأكثر منفعة من إنباط المياه الخفية، التى بها عمارة الأرض وحياة أهلها، والفائدة العظيمة فيها». كما أنه يحرص على تأكيد سلامة الأساس العلمى النظرى الذى يقوم عليه التطبيق، فيقول: «ومن تصوَّر ما ذكرته وحققته، فقد عرف قطعة كبيرة من صناعة إنباط المياه؛ لأن تصوّر طبع الأرض والماء فيها، وكيفية وضعها وخلقتها، وصفة حال الماء فى خُللها، يدلّ على معرفة قوية فى هذه الصناعة».

وهكذا فإن مشكلة المياه الجوفية التى تعانى منها مناطق مختلفة من العالم اليوم، تجد لها أصولاً فى التراث الإسلامى، لكن التقنيين الأوائل استطاعوا أن يواجهوا المشكلة بحلول مبتكرة، فهل يستطيع الأحفاد أن ينجحوا فى التغلب على ندرة المياه فى هذا العصر الذى يشهد صراعاً محموماً من أجل السيطرة على الموارد المائية التى يتوقع لها أن تكون من أهم أسباب الحروب على الأرض فى المستقبل القريب؟!...

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- أبو بكر محمد بن الحسن الكرجى، كتاب إنباط المياه الخفية، تحقيق ودراسة: بغداد عبد المنعم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٧م.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى الإسلامى شىء من الماضى أم زاد للآتى؟، دار الفكر العربى، القاهرة ٢٠٠٢م.

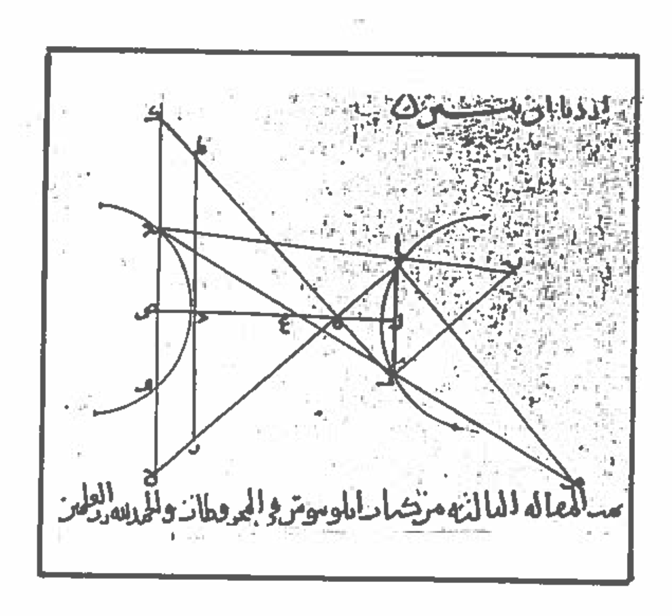
٣ - دونالدهيل، العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٥)، الكويت ٢٠٠٤م.

البصريـــات

الضوء ونظرية الإبصار :

كانت آراء فلاسفة الإغريق متباينة فى تعريف طبيعة الضوء وتفسير عملية الإبصار، وهذا بسبب قصور منهج التفكير السائد آنذاك، القائم على التأمل العقلى الخالص والقياس الصورى البحت. وكان يمكن لهذه الآراء أن تظل سائدة حتى عصرنا هذا لأن القياس الصورى الذى اصطنعوه منهجًا للنظر لا يسمح بتقدم العلم مهما تراكمت المعارف المستنتجة على أساسه.

لكن علماء الحضارة الإسلامية استطاعوا أن يتوصلوا إلى الطريقة التجريبية



رسم إيضاحى بيد ابن الهيثم على الصفحة الأخيرة من الترجمة العربية للمقالة الثالثة من «مخروطات» أبولونيوس.

الاستقرائية التى قفزت بهم إلى مرحلة معرفية أرقى، وكانت نظرية ابن الهيثم فى الإبصار ثورة علمية بكل المقاييس، انطلق فيها من مبدأ عام هو القول بوجود العالم الخارجى وجودًا مستقلاً فى ذاته خارج الذهن وخارج النفس، وأن العقل والحواس من أدوات إدراكه، ومن ثم عزا إحساس البصر إلى عامل أو مؤثر خارجى له فى ذاته وجود عينى، وأسماه «الضوء».

قوانين انتشار الضوء :

من الموضوعات الهامة التى تطرق إليها ابن الهيثم فى كتابه الشهير «المناظر» إثبات خاصية انتشار الضوء فى خطوط مستقيمة بتجربة «الغرفة المظلمة»، أو «الخزانة ذات الثقب» التى تحمل فكرة آلة التصوير الضوئى (الكاميرا). وعندما تعرض ابن الهيثم لشرح ظواهر انعكاس الضوء وانعطافه وانتشاره لجأ إلى استخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة، وابتكر الكثير من المفاهيم العلمية المطابقة للواقع والخبرة، وكان التمثيل الذى استخدمه هو النموذج

الميكانيكى لحركة كرة صغيرة من الحديد أو الصلب تسقط على سطح مستو أملس فترتد عنه.

وأدخل ابن الهيثم لأول مرة طريقة تحليل «المتجه» Vector إلى قسطين (مركبتين) متعامدين، وأفاد من رؤيته النقدية فى استخدام المنهج الرياضى إلى جانب المنهج التجريبى، ولهذا يعتبر المؤسس الأول لعلم «البصريات الهندسية».

ولم يغفل ابن الهيثم الجانب التقنى فى بحوثه العلمية، فقد استخدم الآلات الدقيقة فى تجاربه، ولم يكتف بمجرد وصف كيفية استعمالها، وإنما أسهب فى شرح التفاصيل المتعلقة بصنع الأجزاء المختلفة للجهاز. فيقول مثلاً فى استخدام أنواع المرايا: «رأينا أن نشرح ذلك ونوضحه ليحيط بعلمه من كانت له رغبة فى معرفة الحقائق فبيناه فى هذه المقالة، ولخصنا البرهان على علم حقيقته، وذكرنا طريقة العمل فى اتخاذه وترتيب آلته، وقدمنا الأصول التى يستعملها المهندسون فى جميع أنواع المرايا، ليهتدى إليه من التمسه».

مسألة ابن الهيثم :

عرفت هذه المسألة عند الأوربيين باسم «مسألة الهازن» Alhazen problem وهى تنص على أنه : «إذا فرضت نقطتان حيثما اتفق أمام سطح عاكس، فكيف تُعيِّنُ على هذا السطح نقطة بحيث يكون الواصل منها إلى إحدى النقطتين المفروضتين بمثابة شعاع ساقط والواصل منها إلى الأخرى بمثابة شعاع منعكس».

وحلول هذه المسألة كثيرة ومتنوعة، وهى تتراوح بين اليسر والسهولة فى الأحوال العامة، وحينما يكون السطح العاكس مستويًا، وبين الصعوبة والتعقيد إذا كان السطح العاكس كرويًا أو أسطوانيًا أو مخروطيًا. وتتدرج مسألة ابن الهيثم فى التعقيد إلى معادلة من الدرجة الرابعة، وقد حلها ابن الهيثم بواسطة تقاطع دائرة مع قطع زائد. كما أورد حلولاً عامة لكل نوع من أنواع المرايا.

وقد كتب علماء آخرون فى البصريات وتعرضوا لبعض نظرياتها، مثل الكندى والرازى وابن سينا وكمال الدين الفارسى وغيرهم، لكن ابن الهيثم يظل له القدح المعلى فى هذا المجال الهام من مجالات العلوم الفيزيائية على مر العصور، بعد أن وضع أصوله السليمة التى أدت إلى الحصول على واحد من أهم الإنجازات العلمية المعاصرة، وهو «الليزر».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

بيت الحكمة

كان نظام المؤسسات من أهم مميزات الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى، وقد ارتبط تاريخ المؤسسات العلمية فى العصر الإسلامى، كالمكتبات والمستشفيات والمراصد والمدارس العلمية وغيرها، ارتباطا وثيقا بسيرة الحكام الذين أنشأوها وبالعلماء الذين أحيوها، وهذا يعنى أن مهمة هذه المؤسسات فى الأساس هى رعاية العلم والعلماء فى مختلف المجالات.

ولم يكن نشاط العلماء والمؤسسات التى ينتمون إليها نشاطا متواصلا ومنتظما فى الزمان والمكان، فقد تركز فى العواصم الكبرى، فى بغداد أيام الخليفتين العباسيين هارون الرشيد (٧٨٧ - ٨٠٩م) والمأمون (٨١٣ - ٨٣٣م)، وفى مصر فى العصر الفاطمى وفى العواصم البويهية الكبرى فى القرن الرابع للهجرة «العاشر الميلادى» كالرّى وأصفهان وشيراز وبغداد، وفى سوريا فى زمن الأمراء الأيوبيين..

وبيت الحكمة أنشأه هارون الرشيد، وبلغ النشاط فيه ذروته فى عهد المأمون، حيث ازدهرت الترجمة لنقل العلوم من اللغات الأجنبية إلى العربية، وقد حوى بيت الحكمة مؤلفات مكتوبة فى الأصل بلغات مختلفة، ومن أهمها الكتب اليونانية والفارسية والهندية والقبطية والآرامية، ويقول ابن أبى أصيبعة :

إن الرشيد قلد يوحنا ابن ماسويه ترجمة الكتب القديمة التى وجدها فى أنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم بعد دخول المسلمين فيها. ويحدث «ابن نباتة» أن المأمون عين «سهل بن هارون» كاتبًا على «خزانة الحكمة»، حيث كتب الفلاسفة التى نقلت إلى المأمون من جزيرة قبرص.

ذلك أن المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة أرسل إليه يطلب خزانة كتب اليونان، وقد اغتبط بها المأمون.

ويروى ابن النديم أن مجموعة ثالثة جاءت من القسطنطينية إلى خزانة الحكمة، طلبها المأمون من ملك الروم، وهى تضم مؤلفات لأفلاطون وأرسطو وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطليموس وغيرهم.

■ طبقات الأطباء والحكماء. سليمان بن حسان الأندلسى.
ل ٥٦٣٦

سرد لسير الأطباء، حيث يذكر اسم الطبيب وما قيل عنه ومن الذى تحدث عنه فى كتبه ومراجعه وأهم مؤلفاته فى الطب وغير الطب وتاريخ وفاته.

وقد صنفت هذه الكتب التى وردت إلى بيت الحكمة حسب موضوعها، واختير لها المترجمون ممن لهم خبرة علمية بالموضوع الذى يترجمون عنه، بالإضافة إلى إجادتهم للغة أخرى أو أكثر غير العربية.

وقد ظهرت عبارة «بيت الحكمة» أو مثيلتها «خزانة الحكمة» فى أيام هارون الرشيد.

أما فى عهد الخليفة المأمون، وإن لم يكن هو المنشىء لهذه المؤسسة، فقد أعطاها دفعة قوية جدًا نحو النشاط العلمى الذى ارتبط بها، وبيت الحكمة الذى بدأ مكتبة فى خدمة الأمير أو الحاكم، أضحى فى عهد المأمون مكتبة مفتوحة للنخبة من العلماء، كذلك غنى عن البيان أن نعرف المقصود بـ «الحكمة» فى الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، فهى كلمة تشير إلى العقل وإلى الفكر النظرى بالمعنى المباشر للكلمة، وإلى جميع أشكال المعرفة المورثة من العصور القديمة والمستحدثة التى تضيف إليها.

وقد اعتنى بيت الحكمة بكنوز المعرفة الإنسانية على نحو ما ذكرنا، إلا أن هذه المقتنيات القادمة من الخارج، والتى تحدث عنها أولئك الذين يحلو لهم التركيز على كل ما هو استثنائى وإبرازه لخدمة أفكار وأيدلوجيات تخصهم، هى أقل بكثير من مجموعات المخطوطات التى كانت متوفرة فى الدولة العباسية الكبرى. إن بعض المدن كالإسكندرية، والرها، وحران، ونصيبين، بالإضافة إلى عدد من الأديرة، عاشت حياة فكرية راقية، وكانت المؤلفات الفلسفية والعلمية اليونانية تحفظ فى هذه المدن وتشرح وتترجم إلى السريانية، ثم العربية،

وقد احترم الفاتحون العرب الوضع السائد فى هذه المدن قبل الفتح، وذلك هو ديدنهم مثلما فعلوا فى كثير من الميادين الأخرى، ولم يضعوا حدا لحركة النقل والتكامل مع المعارف القديمة، بل إنهم على العكس من ذلك، تابعوا هذه الحركة وطوروها عمقا واتساعا.

كذلك كان بيت الحكمة مكانا لنسخ المؤلفات، وكان النساخ يعملون فيه لحساب هارون الرشيد والمأمون والبرامكة، وكانت تعقد فى بيت الحكمة اجتماعات للعلماء، ولعل مثل هذه الاجتماعات قد لعبت دوراً ما فى التوفيق بين الفلسفة والعلوم الدينية ومن خلال هذا المسار كان بيت الحكمة مواكبا دعوة الإسلام فى انفتاحه على العقلانية الإيمانية، وهى غير العقلانية المادية أو الوثنية، التى اتصفت بها ثقافة القدماء فى الشرق والغرب، مما يؤكد أصالة هذا التوجه العلمى فى الفكر الإسلامى منذ نزول القرآن الكريم.

وهكذا كان بيت الحكمة أول مكتبة عامة ذات شأن فى العالم الإسلامى، ولعله أول جمعية علمية إسلامية، أو لنقل «جامعة إسلامية» يجتمع فيها العلماء للبحث والدرس، ويلجأ إليها طالبو المزيد من العلم النافع، ويعتبر عصر المأمون أزهى عصور بيت الحكمة، لأنه كان مثالا للخليفة العالم، يهب العلم وقته ورعايته، كما يهب العلماء احترامه وعنايته، وقد فقدت هذه المؤسسة العلمية الإسلامية دورها المهم بعد انتهاء حكم الخليفة المأمون، وأهمل المعتصم شأنها... وتوالت الأحداث بعد ذلك، مما زاد فى الإقلال من شأنها، ولكنها ظلت تقاوم إلى أن داهم التتار بغداد، وقتل «هولاكو» الخليفة المستعصم آخر الخلفاء العباسيين، فانتهى بكل أسف هذا الصرح العلمى العظيم واندثرت خزانة الكتب، وعفيت آثار «بيت الحكمة».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى للحضارة الإسلامية، ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - د. عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.

٣ - موسوعة تاريخ العلوم العربية، إشراف د. رشدى راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧م.

البيـــزرة

تتفق المصادر على أن كلمة «البيزرة» مأخوذة من اسم «الباز» أو «البازى»، وهو نوع من الصقور. ولعل الاقتصار فى إطلاق اسم البازى على هذا العلم دون غيره، يرجع إلى كونه أشهر طيور الصيد وأمهرها فى الإمساك بالفريسة. وقد وصفه أبو عبدالله القزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» بأنه أشد الجوارح تكبرًا وأضيقها خلقًا (مزاجًا).

«والبيزرة» هى حرفة «البيزار» الذى يدرب جوارح الطير على الصيد، وهى كلمة فارسية الأصل، أخذت من كلمة «البازيار» أو «الباز دار»، وهما تعنيان: القائم بأمر «البازى» أو الحامل له فى الصيد، ثم عرّبت الكلمة إلى «البيزار». ويرى الدميرى فى كتابه «حياة الحيوان الكبرى» أن كلمة البيزرة عربية الأصل.

«وعلم البيزرة» هو الذى يبحث فى أحوال الجوارح من حيث أصنافها، وتربيتها، وحفظ صحتها ومداواتها من الأسقام والأمراض التى تعرض لها، ومن حيث صفاتها وعلاماتها الدالة على قوتها فى الصيد أو ضعفها فيه.

وقد ألحق البعض هذا العلم بطب الحيوان (البيطرة)، وقالوا: هو فرع منه، داخل فيه، ومن جملته.

وكان الصيد عند العرب حرفة وهواية مشهورة، فقد عنى الأمويون والعباسيون بتربية الجوارح وجعلوا لها أعطيات من بيت المال. وكان يطلق على «البازيار» فى عهد الدولة الأموية «صاحب الصيد»، كما عرفت فى الدولة العباسية وظيفة «أمير الصيد» الذى يدبر أمر الصيد ويقوم عليه. واقتدت الدولةالفاطمية بالدولة العباسية فى باب العناية بالطيور، وصيدها بالجوارح ومايصلحها، ثم صار للصيد بالطير أهمية كبرى فى عصر المماليك، وكانت وظيفة «صاحب الصيد» أو «أمير الصيد» من الوظائف التى يشغلها العسكريون. وكان القائم بها يضطلع بالإشراف على الجوارح من الطيور وغيرها وسائر أنواع الصيد السلطانية، كما كان يقوم بتنظيم جميع أمور الصيد، يعاونه غلمان يكلفون بتزويد بيوت الطيور بالحمام وغيره من طيور الصيد لتغذية الصقور والجوارح وتدريبها، ولم تكن

وظيفة «أمير الصيد» تقتصر على الرسوم السلطانية وحدها دون غيرها، بل كان عند بعض الأمراء فى العصر المملوكى من يشغل تلك الوظيفة.

وقد تنوعت مساهمات العلماء المسلمين فى علم البيزرة، وتوسعوا فى مباحثه التى اتصلت بعلوم أخرى كالطب، والصيدلة، ووظائف الأعضاء (الفسيولوجيا)، واللغة، والفقه. ومن ثَمَّ نشأ عن ذلك تراثٌ ثرى فى مجال البيزرة، فمنه ما عنى بالجانب اللغوى، مثل كتاب «الطير» للسجستانى، وكتاب «الوحوش» للأصمعى، وكتاب «البازى» وكتاب «الحمام» وكتاب «العُقَاب» لأبى عبيدة. ومنه ماعنى بالناحية الفقهية وحكم الشرع فى الصيد بالجوارح، مثل كتاب «الصيد والذبائح» للإمام الشافعى، وكتاب «الصيد والذبائح» لمحمد بن الحسن صاحب «أبى حنيفة» ومنه ما تناول علم البيزرة العام، مثل كتاب «الكافى فى البيزرة» لعبد الرحمن بن محمد البلدى، وكتاب «الجمهرة فى البيزرة» لعيسى الأزدى، وكتاب «المصايد والمطارد» لكشاجم، وكتاب «البيزرة» لبازيار العزيز بالله الفاطمى، وكتاب «نزهة الملوك والسادات بالطيور والجوارح والجياد الصافنات» لمؤلف مجهول، وكتابى «البيزرة» و «ضوارى الطير» للغطريف بن قدامة الغسانى.

وإلى جانب المؤلفات التراثية التى استقلت بموضوعات «علم البيزرة» من جوانبه المختلفة، هناك من عرض فصولاً مطولة عنه، كالجاحظ فى كتابه «الحيوان» و «الدميرى» فى كتابه «حياة الحيوان الكبرى»، والقزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات»، وقد صيغ علم البيزرة شعرًا، فوضع ابن نباتة أرجوزته «فرائد السلوك فى مصايد الملوك» وألف الفحيمى قصيدة فى البيزرة.

ومن الجدير بالذكر أن عددًا من الكتب التراثية المعنية بعلم البيزرة قد ترجم فى عصر النهضة الأوربية الحديثة إلى اللغة اللاتينية، ثم انتشرت هذه الترجمات بعد ذلك فى مختلف بلدان أوربا، وانتشرت معها رياضة الصيد بواسطة الصقور.

ولايزال للعرب المعاصرين اهتمام بعلم البيزرة، فقد ظهرحديثًا كتاب بعنوان «رياضة الصيد بالصقور» للشيخ زايد بن سلطان آل نهيان الرئيس السابق لدولة الإمارات العربية المتحدة.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ ـ الغطريف بن قدامة الغسانى، كتاب ضوارى الطير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت ١٩٨٤م.

٢ ـ عبدالرحمن محمد البلدى، الكافى فى البيزرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٣م

٣ ـ بازيار العزيز بالله الفاطمى، البيزرة، تحقيق محمد كرد على، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

البيطـــرة

يعنى علم البـيطرة، أو طب الحـيـوان، بدراسة أحوال الحيوانات، من جهة مايصح وما تحفظ به صحته، أو يمرض ويعالج من مرضه، وقد اهتم علماء الحضارة الإسلامية بالثروة الحيوانية، وكل مايتعلق بتطورها ونمائها، يشهد على ذلك ما تضمنته مؤلفاتهم من دراسات قيمة تتعلق بتغذية الحيوان وتربيته ومداواته من الأمراض التى تصيبه. فقد أورد أبو بكر أحمد بن وحشية فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) كتابًا للحيوانات المعينة على الفلاحة مثل البقر والغنم والإبل وغيرها. وجعل بابًا خاصًا للحمام والطيور والكراكى، كذلك خصص ابن العوام الأبواب الأخيرة من كتاب «الفلاحة الأندلسية» لتربية الماشية، وتحدث عن أمراض الحيوان، وكيفية اختيار الجيد، ومدة الحمل، وما يصلح من العلف، ثم تحدث عن التسمين ورياضة الأمهار وعلاج بعض علل الدواب، وخصص فصلاً لمعالجة اقتناء الطيور فى البيوت، مثل الحمام والأوز والدجاج ونحل العسل، ثم اقتناء الكلاب للصيد أو الزرع.

وقد سبق علماء الحضارة الإسلامية إلى الحديث عن «سلوك الحيوان» وهو من المباحث المعروفة حديثًا فى علم البيطرة، فعرض داود بن عمرو الأنطاكى فى تذكرته فصلاً إضافيًا عن أخلاق الحيوان، وذكر الجبِلِّى منها والاكتسابى وكيفية خروج ذلك بالعلاج، فمنها سرعة الانتقال من حالة إلى أخرى، كالوقوف بعد المشى ويسمى فى الخيل «حرنًا» وسببه سوء المركوب وجهل المروض لها، وقد تمس الحاجة فيه إلى الكى، وقد يعترى غير الخيل ويدخل فى الوحوش، وخصوصًا الأسد والفهد، وأشد الحيوانات انحرافًا البغل، ينسى فى كل يوم خصلة محمودة ويحفظ خصلة مذمومة وذكر داود الأنطاكى أن من الأخلاق الرديئة أيضًا «الكلاد» وهو العض والنهش مع هيجان، وأكثر مايكون فى الجمال، وقد تدعو الحاجة إلى برد أسنانه لكنه أنكر ماقاله آخرون فى علاجه بأن يلقم نحو الحنظل والصبر، لأنه يفضى إلى إدباره عن الأكل فيكون سببًا لتغير جسمه.

واتبع علماء الحضارة الإسلامية أسلوبًا رائدًا فى التعرف على أمراض الحيوانات والتماس علاجها، مع ملاحظة مابينها وبين الإنسان من اختلاف فى الأغذية والتركيب، وما يجب لذلك من تعديل فى أنواع العلاج وكميات الدواء. وتناولت الكتب التراثية بالشرح والتحليل مختلف الأمراض التى تصيب الحيوانات من خيول وأبقار وثعالب وكلاب وطيور وغيرها، فذكروا البرص والبهق والسعال واليرقان والخناق والاستسقاء ووجع القلب وضعف الكلى وآلام المفاصل والنقرس والقروح وأمراض العين والحافر وآلات التناسل ومعالجة السموم وغير ذلك.

وامتد اهتمام بياطرة المسلمين ليشمل بعض أنواع الطفيليات التى تصيب الحيوانات والطيور. فقد قدم الصاحب تاج الدين فى كتابه «البيطرة» وصفًا تفصيليًا لعلامات الديدان فى بطن الخيول والقروح المتولدة عنها، وتطرق أيضًا إلى تطفل العلق الذى يصيب الدواب، فإن هى وقعت فى جوفه ذبل لحمه وهلك.

كذلك تكلم الجاحظ فى كتاب «الحيوان» عن دور الذباب فى نقل الأمراض البيطرية، ووصف طرق علاج وجود الديدان فى بعض الحيوانات. وحرص الغطريف الغسانى أن



صفحة مصورة فى تلخيص على بن الحسن بن هبة الله ل «كتاب البيطرة» الذى وضعه أحمد بن الحسن بن الأحنف حول العناية بالخيل وسياستها.

يدون فى كتابه «ضوارى الطير» ملاحظاته الهامة عن أنواع الطفيليات التى تصيب الطيور الجارحة، منها قوله عن ديدان الحوصلة: «إذا رأيت الطائر قد ألقى ريمجه فكان له الدود، فاعلم أن فى حوصلته دودًا، وقوله عن الديدان المعوية: «إذا رأيت الطير قد ورم ما فوق كتفيه، فاعلم أن فى بطنه ديدانًا عراضًا مثل حب القرع (الديدان الشريطية) التى تكون فى الصبيان.

وتحدث البلدى فى كتابه «الكافى فى البيزرة» عن القمل الذى يصيب الطيور الجارحة بقوله: «القمل قملان: صغار وكبار، والصغار أشدها على الجارح مضرة وأذية له من الكبار، لأن الصغار تذيبه وتنهكه وتسقم جسمه، وتمنعه من الأكل والنوم للصوقها

بجلده، والكبار تسعى فى بدنه، وتنتقل من مكان إلى مكان فيجد لذلك راحة. والقمل الكبار يأكل القمل الصغار. والقمل ينشف رطوبة الطير حتى يتركه جلدًا وعظمًا إن لم يعالج».

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، تقديم أ. د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة ذخائر (٧٤)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٢ - الغطريف بن قدامة الغساني، كتاب ضوارى الطير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت ١٩٨٤م.

البيمارستان

كانت المستشفيات، إحدى المنشآت والمؤسسات الإسلامية، المختصة بمداواة المرضى وعلاجهم، كما كانت فى الوقت نفسه معاهد علمية ومدارس لتعليم الطب، يتخرج فيها المطيبون والجراحون والكحالون (أطباء العيون) والصيادلة وغيرهم. وكان بعضها ثابتًا فى المكان الذى أقيم عليه، وبعضها الآخر متنقلاً مع الجيوش فى الحرب، أو مع الخلفاء والأمراء فى أسفارهم، أو بحسب ظروف الأمراض والأوبئة وانتشارها فى البلدان التى تخلو من المستفشيات (وكانت تسمى بيمارستانات) الثابتة.

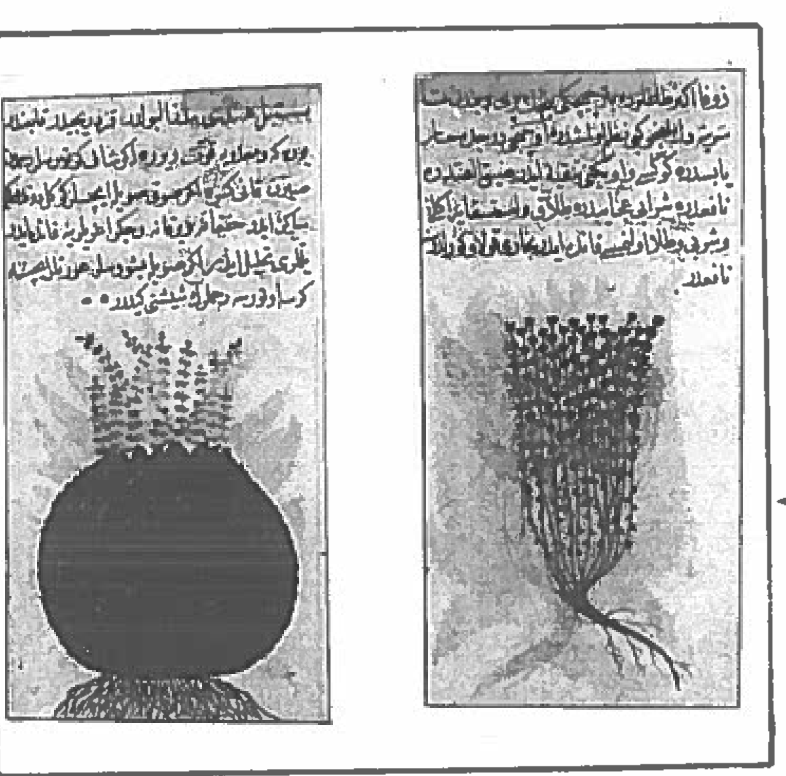
وأول مستشفى غير ثابت أقيم فى الإسلام هو الذى أمر الرسول ﷺ بإقامته أثناء غزوة الخندق. فعن عائشة - رضى الله عنها - قالت: «أصيب سعد بن معاذ يوم الخندق، رماه رجل من قريش يقال له: حبّان ابن الغرقة، رماه فى الأكحل، فضرب النبى ﷺ خيمة فى المسجد ليعوده من قريب...».

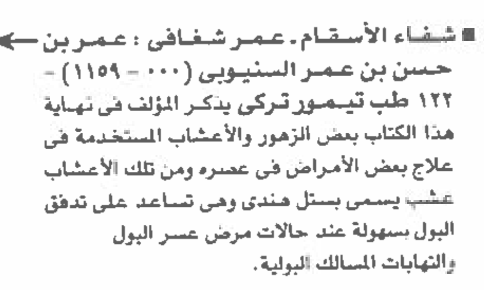
وقال ابن إسحق المتوفى سنة ١٥١هـ - ٧٦٨م: كان رسول الله ﷺ قد جعل سعد بن معاذ فى خيمة لامرأة من «أسلم» يقال لها: «رُفَيْدة» فى مسجده، كانت تداوى الجرحى، وتحتسب بنفسها على خدمة من كانت به ضبعة من المسلمين وقد كان رسول الله ﷺ قد قال لقومه حين أصابه (يعنى سعدًا) السهم بالخندق: «**اجعلوه فى خيمة رفيدة حتى أعوده من قريب**».

وكانت المستشفيات المتنقلة أو المحمولة لدى خلفاء المسلمين وملوكهم وسلاطينهم، عبارة عن «مستوصفات» مجهزة بالأطباء والصيادلة ومزودة بكل مايلزم لعلاج المرضى من دواء وغذاء وشراب وملبس وكل مايعين على ترفيه الحال.

ومن هذا النوع ذلك «البيمارستان» المتنقل الذى أنشئ فى عصر المقتدر بالله بناء على كتاب أرسله ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة يقول فيه: «فتقدم - مد الله فى عمرك - بإبقاء متطببين وخزانة من الأدوية والأشربة يطوفون السواد ويقيمون فى كل موقع منه مدة ماتدعو الحاجة إلى مقامهم ويعالجون من فيه، ثم ينتقلون إلى غيره».

وأما أول مستشفى ثابت فى الإسلام، فهو مابناه الوليد بن عبدالملك سنة ٨٨هـ = ٧٠٦م، وجعل فيه الأطباء. وأجرى لهم الأرزاق، وأمر بعزل المجذومين لئلا يخرجوا ويختلطوا بالناس، وأجرى عليهم وعلى العميان الأرزاق. فكان هذا أيضًا أول «حجر صحى» فى الإسلام.





■ شفاء الأسقام. عمر شفافى : عمر بن حسن بن عمر السنيوبى (٠٠٠ - ١١٥٩) - ١٢٢ طب تيمور تركى يذكر المؤلف فى نهاية هذا الكتاب بعض الزهور والأعشاب المستخدمة فى علاج بعض الأمراض فى عصره ومن تلك الأعشاب عشب يسمى بستل هندى وهى تساعد على تدفق البول بسهولة عند حالات مرض عسر البول والتهابات المسالك البولية.

وكانت المستشفيات الثابتة فى أول عهدها بسيطة، ثم ازدهرت وتطورت تطورًا كبيرًا فى عهد العباسيين، وانتشرت فى مختلف البلاد التى ضمتها الدول الإسلامية الكبرى، وتزايد عددها فى الحواضر حتى أن مدينة قرطبة وحدها كان بها خمسون مستشفى فى أواسط القرن العاشر الميلادى. وكان اختيار موقع البيمارستان يتم بعد بحث وتفكير لاختيار أفضل الأماكن صحة، وأكثرها جمالاً، فقد جاء فى كتاب «طبقات الأطباء» لابن أبى أصيبعة أن عضد الدولة استشار أبابكر الرازى الطبيب المعروف، المتوفى سنة ٣١٣هـ = ٩٢٥م، ليختار له مكانًا لبناء مستشفى يحمل اسمه، فطلب الرازى أن يعلق فى كل ناحية من جوانب بغداد شقة لحم، واعتبر الناحية التى لم يتغير اللحم فيها هى أنسب الأماكن لإقامة هذا المستشفى. وعندما أراد الناصر صلاح الدين أن يبنى المستشفى الناصرى فى القاهرة، اختار لهذا الغرض أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء.

وكان العمل فى البيمارستانات الكبرى يسير وفق نظام وترتيب دقيقين، فكان البيمارستان - بوجه عام - ينقسم إلى قسمين منفصلين: أحدهما للذكور والآخر للإناث، وفى كل قسم عدة قاعات فسيحة لمختلف الأمراض: فقاعة للأمراض الباطنة، وقاعة للجراحة، وقاعة للكحالة (أمراض العيون)، وقاعة للتجبير، وهكذا. كما كانت قاعة الأمراض الباطنة تنقسم بدورها إلى أقسام أخرى، كقسم المحمومين (أى المصابين بالحمى)، وقسم المبرودين (أى المتخومين)، وقسم المرورين (أى الذين فسد مزاجهم

وأصابهم هوس، وهو ضرب من الجنون يتميز بالانفعال الشديد ويسميه الأطباء «مانيا»، وقسم لمن به إسهال، وهكذا.

وكان لكل قسم من هذه الأقسام خدم وفراشون من الرجال والنساء يقومون على خدمة المرضى وتقديم الطعام والعلاج لهم.

أما العمل الطبى فى البيمارستان فيقوم به الأطباء الإخصائيون فى مختلف فروع الطب، يتناوبون العمل فيما بينهم. وكان رئيس الأطباء يتفقد أحوال المرضى ومعه معاونوه، وإذا احتاج الأمر إلى استشارة دُعى الأطباء والإخصائيون من قسم آخر غير الذى يقيم فيه المريض. وكان جميع مايكتبه الطبيب لكل مريض من المداواة والتدبير ينفذ ولايتوانى فى ذلك.

ونشأ إلى جانب العمل بالأقسام الداخلية نظام للعلاج الخارجى، إذ كان الطبيب يجلس على دكة - فيما يقول ابن أبى أصيبعة - ويكتب لمن يرد عليه من المرضى للعلاج أوراقًا يعتمد عليها (أى روشتات)، ويأخذون بها الأدوية والأشربة من البيمارستان وكانت «الشرانجانة» (أى بيت الشراب أو الصيدلية) جزءًا هامًا من مرافق البيمارستان، يقوم عليها الصيادلة، وتحتوى على العديد من الأدوية والأشربة والعطريات والمعاجين وغيرها من أصناف شتى.

أما من ناحية الإدارة، فقد كان للبيمارستان ناظر يشرف على إدارة الأموال والأوقاف المخصصة له، وكان تعيين الناظر يتم وسط مظاهر حافلة، حيث إن نظارة البيمارستان كانت من وظائف الدولة السامية، وكان يتولاها أحيانًا السلاطين بأنفسهم أو يولونها أحد أمراء الدولة. والواقع أن السجلات التى كانت تقيد فيها مصروفات البيمارستانات تنبئ عن مدى الاهتمام الزائد بالإنفاق عليها، سواء من حيث قيمة رواتب الأطباء والعاملين أو الميزانيات المخصصة للعقاقير والتجهيزات والآلات الطبية وغيرها. ومن بين هذه البيمارستانات الكبرى المستشفى المنصورى الذى أنشأه الملك المنصور قلاوون من أمراء المماليك البحرية عام ٦٨٢هـ وتشهد آثاره الباقية حتى اليوم على ما كان عليه من روعة الزخرفة والبناء والتنظيم.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ - د/أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى الإسلامى شىء من الماضى أم زاد للآتى: القاهرة ٢٠٠٢م.

٢ - د/ أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى - ط دار الهداية - القاهرة ١٩٩٧م.

٣ - بول غليونجى: قطوف من تاريخ الطب - القاهرة ١٩٧٩م.

٤ - محمد كامل حسين: موجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - القاهرة ١٩٧٨م.

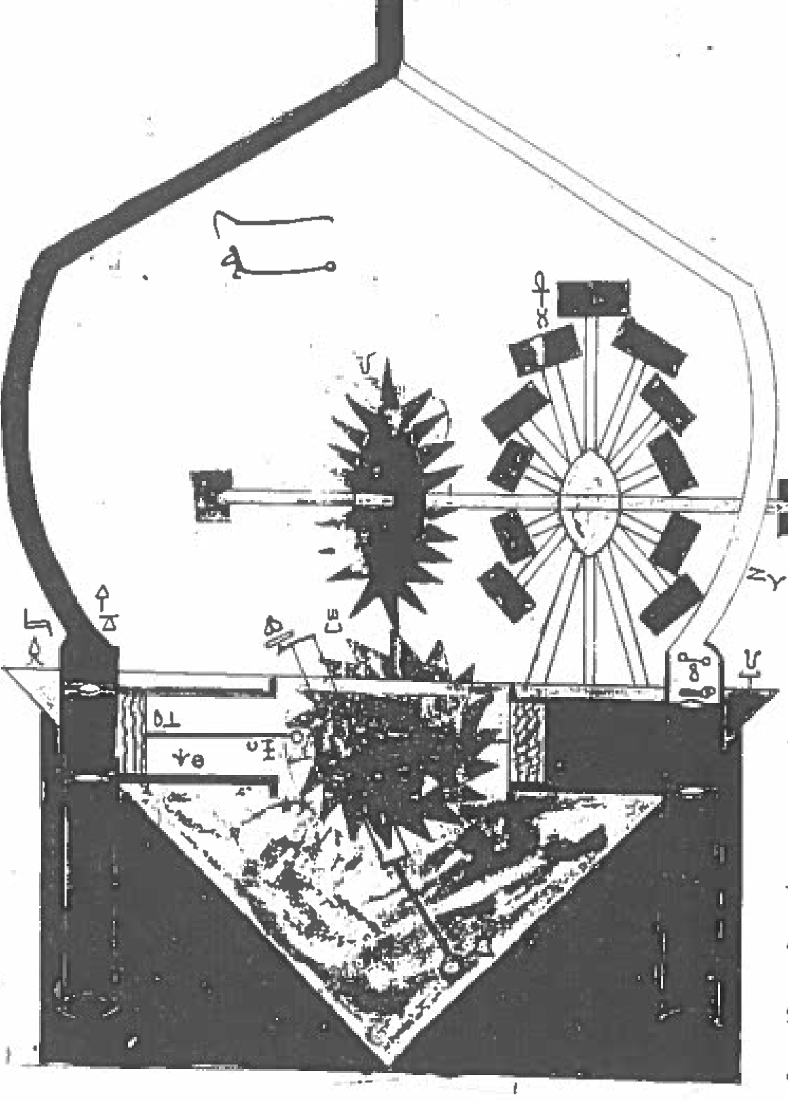
التربـــة

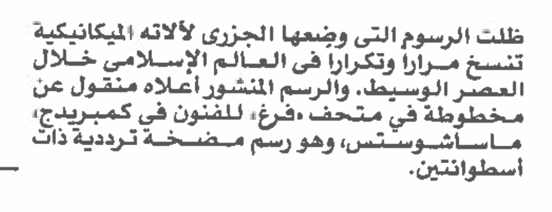
هناك من يؤرخ لنشأة علم التربة وطبيعة الأراضى (أو البيدولوجيا Pedolgy) بكتاب «تشيورنوزيوم» (أو الأرض السوداء) الذى نشره العالم الروسى «دوكوتشايف» عام ١٨٨٣م، وأوضح فيه مفهوم التربة وأهمية العوامل المناخية فى تكوينها.

لكن القراءة المتأنية فى تراث الحضارة الإسلامية تؤكد بما لايدع مجالاً للشك سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول علم التربة وطبيعة الأراضى على أساس علمى تجريبى، وفق ماكانوا يملكون من معطيات وأدوات، بل إن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التى وضعها علماء الحضارة الإسلامية فيما يتعلق بالتربة واستخدامها لايزال يستخدم اليوم فى علم الأراضى الحديث.

ولتجلية هذه الحقيقة المهمة نشير إلى كتاب «جامع فرائد الملاحة فى جوامع فوائد الفلاحة» لرضى الدين بن محمد الغزى (ت٩٣٥هـ) الذى تحدث بإسهاب عن نظرية تكوين التربة، ووصف بوضوح تام الفروق المميزة بين ما يعرف اليوم باسم «التربة السطحية» و«التربة التحتية» حيث تعتبر الطبقة السطحية من التربة غنيَّةً بالمخزون العضوى والمعدنى، ويكون النشاط الحيوى فيها عاليًا، بينما تعتبر الطبقة التحتية ذات خصوبة أقل، وعادة مايكون النشاط الحيوى فيها محدودًا؛ لذلك أكد الغزى عند إنشاء بساتين الفاكهة على أن يؤخذ التراب السطحى للحفرة ويوضع جانبًا، ثم يؤخذ التراب السفلى ويوضع فى الجانب الآخر، والغرض من هذه العملية دفن الجذور بالتراب السطحى أولاً، لاحتوائه على نسبة أكبر من المواد الغذائية، ثم تكملة ردم الحفرة بالتراب السفلى.

يقول الغزى: «تقلّب الأرض إذا أريد إنشاء الغراس فيها، وهو أن يؤخذ من ترابها ماكان على وجه الأرض، وقد أثر فيه كل من الشمس والهواء برهة من الزمان فيُجعل أسفل الأرض المحفورة ليظهر أثره الجميل بما اكتسبه من الشمس والهواء، ويكون مجاورًا ومخالفًا لأصول الأشجار المغروسة




ظلت الرسوم التى وضعها الجزرى لآلاته الميكانيكية تنسخ مرارا وتكرارا فى العالم الإسلامي خلال العصر الوسيط. والرسم المنشور أعلاه منقول عن مخطوطة في متحف «فرغ» للفنون في كمبريدج، ماساشوستس، وهو رسم مضخة ترددية ذات اسطوانتين.

وعروقها فيربى حملها وينميها بحرارته ورطوبته فينجب بسرعة».

ويشير عالم التربة الإسلامى إلى ضرورة[٢٧] إزالة الطبقة السطحية من التربة فى أعمال التسوية عند استصلاح الأراضى، لكى تظهر التربة التحتية التى تكون ضعيفة الإنتاج، فيقول: «مايخرج من أعماق الأرض كالآبار والمطامير لاينبت أول عام حتى تطبخه الشمس وتلطف أجزاءه، ويكسب من حرارتها؛ لأن الأرض فى طبيعتها باردة يابسة، ولولا تسخينها بالشمس وترطيبها بالمطر لما نبت فيها نبت البتة».

كذلك عرف علماء المسلمين مفهوم «التربة المنقولة» على نحو مايعرف اليوم عندما يحدث انجراف للطبقة السطحية من التربة بفعل الأمطار الشديدة فى الأرض غير المغطاة بالغابات أو المراعى، فتزيد الطبقة المنجرفة من خصوبة الأماكن التى تترسب عليها وتضر بالتربة التى انجرفت منها، ويعبر الغزى عن ذلك بقوله: «إن أرض الجبل أبرد من السهل وأيبس، وصفحات الجبال ليست بجيدة، لأن الأمطار تجرد ما أحرّته الشمس فتهزل... والأرض الغائرة التى تسترها الجروف ونحوها باردة جدًا رطبة كثيرًا».

وأمام هذا التقسيم الطبقى لقطاع التربة من واقع الخبرة والممارسة لم يجزم علماء الحضارة الإسلامية بأفضلية الطبقة السطحية على الطبقة التحتية فى جميع الأحوال، وتركوا الحكم فى نهاية الأمر

للتجربة العملية بحسب ظروف كل منطقة من الأرض، وفى مقدمة هؤلاء العلماء يأتى محمد بن إبراهيم بن بصال الطليطلى الذى جعل من الفلاحة علمًا متميزًا، حيث يقول فى كتاب «الفلاحة»: «ليس كل أرض يطلق عليها جيدة ولا رديئة حتى يُعلم ظاهرها وباطنها؛ لأنه ربما كان وجه الأرض جيدًا وأسفلها بخلاف ذلك، أو يكون وجهها رديا وأسفلها بخلاف ذلك، وهذا كله يعرف بالاختبار والامتحان ودوام الحركة بالعمل فيها».

ولعل فى تلك النصوص التراثية التى ذكرناها مايشير أيضًا إلى دور السمات السطحية للمكان أو (الطوبرغرافيا) فى عملية تكوين التربة ومايتضمنه ذلك من تأثير عوامل انحدار الأرض واستوائها واتساعها وارتفاعها أو انخفاضها عن سطح البحر.

وأسفر اهتمام علماء الحضارة الإسلامية بالأرض وإعمارها عن حصيلة ممتازة من المعارف المتعلقة بفيزياء التربة واستخدامها فى تصنيف أنواع الأراضى. مثال ذلك ماتوصل إليه هؤلاء العلماء من ربط حالة التربة وخصوبتها بمجموعة من العوامل الفيزيائية تشمل الحرارة والرطوبة والكثافة الظاهرية، وهو مانستدل عليه من قول الغزى: «اعلم أن الأرض الطيبة هى الحارّة الرطبة، وسواد الأرض دليل على الحرارة....، والأرض الشديدة السواد تحمل الأمطار أكثر من غيرها، ثم الأرض البنفسجية اللون وتسمى الهندية، وهى طيبة جدا إذا كانت منتفشة فإنه يجود بها الشجر كثيرًا، وبعدها الأرض الحمراء، ثم الأرض الصفراء، والأرض البيضاء أبردها». ويؤكد الغزى على حاجة الأرض إلى خواص فيزيائية جيدة بقوله: «والحاجة إلى رطوبة الأرض ودسمها وانتفاشها أكثر من الحاجة إلى حرّها».

ويعبر عن الطريقة التى تستخدم لمعرفة الكثافة الظاهرية للتربة باعتبارها مقياسًا للانتفاش أو المسامية فيقول: «تمتحن الأرض بالميزان بأن يملأ إناء من تراب غير ندى ويوزن، ثم يملأ أيضًا من تراب آخر ويوزن». وبهذا نجده قد ربط بين حجم التربة ومساميتها، فكلما قلت الكثافة الظاهرية، وهى كتلة وحدة الحجوم، للأرض الجافة، كانت التربة مفككة، وتحتوى على فراغات كثيرة تساعد على التهوية الجيدة وتوفر الوسط الأمثل لإنبات البذور وتغلغل الجذور.

كما تعرف الغزى على الأرض من حيث

جودتها من خلال الوقوف على مدى تلاحم وارتباط جزئيات التربة ومدى تخلخلها وانتفاشها، وفى هذا يقول: «من أراد أن يعرف الأرض الذكية والوسط والرديئة حفر منها قدر مابدا له، ثم يعيد فى تلك الحفرة طينها الذى خرج منها، فإذا زاد طينها عن حشو تلك الحفرة فتلك الأرض جيدة طيبة، وإن كان ما يعاد من طينها إلى حفرتها كفافًا يستوى فى الأرض فهى أرض وسط، وإن نقص عن حشوها فهى أرض رديئة».

وتتأكد سلامة المنهج العلمى التجريبى الذى اتبعه علماء التربة فى عصر الحضارة الإسلامية من الدراسة المقارنة التى ذكرها ابن العوام الإشبيلى فى كتاب «الفلاحة» لمعرفة نوع الأرض، حيث قام بحفر ثلاث حفر بعمق نصف ذراع، وجمع التراب فى آنية من الخزف بعناية شديدة ثم أخذ من أرض متخلخلة غير ملتزة ووضع فى الحفاير، فإن بقى شىء كانت ملتزة.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصيلية، دار الهداية، القاهرة ١٩٩٧م.

التشريـــح

حظى علم التشريح، والتشريح المقارن، باهتمام خاص لدى علماء الحضارة الإسلامية، حيث جعلوا دراسته أساسًا لكل فروع الطب، واعتبروا ممارسته ضرورية لفهم وظائف الأعضاء، وعدوا إتقانه ضمانًا لسلامة التشخيص والعلاج.

ولم تكن مؤلفات اليونان فى التشريح هى المصدر الوحيد لمعلومات علماء المسلمين كما يدعى بعض المؤرخين غير المنصفين، ولكن الإبداع الحقيقى فى هذا العلم بدأ فى عصر النهضة الإسلامية، حيث كانت النتائج تُستخلص بناء على المشاهدات والتجارب، وليس على ماقاله الأقدمون من آراء نظرية وفلسفية. وكان الحكم فى أى قضية علمية يستند إلى العقل والمنطق والخبرة والتجربة، بصرف النظر هل وافق هذا الحكم رأى السابقين أو خالفهم.

ويعتبر أبو بكر الرازى من أوائل الأطباء المسلمين الذين ألفوا فى علم التشريح عن دراسة واقتدار، فقد ذكر أن رجلاً سقط عن دابته، فذهب حس الخنصر والبنصر ونصف الوسطى من يديه، ولماعلم أنه سقط على آخر فقار فى الرقبة، قام بمداواة ما بين كتفيه، لأنه - كما يقول - كان يعلم من التشريح أن العصب الذى يخرج من أول خرزة بين الكتفين يصير إلى الأصبعين الخنصر والبنصر، ويتفرق فى الجلد المحيط بهما وفى النصف من جلد الوسطى.

وعندما علم عبد اللطيف البغدادى، أحد أصفياء صلاح الدين الأيوبى، بوجود تل كبير من الهياكل العظمية البشرية فى مكان ما بالقاهرة، سافر إلى هناك وفحص الآلاف من هذه الهياكل فحصًا دقيقًا، وشاهد - كما يقول - من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها، وتناسبها، وأوضاعها، ما أفاده علمًا لم يكن ليجده بين دفات الكتب، وكان من بين ما توصل إليه أن الفك الأسفل عبارة عن عظمة واحدة بدون مفصل، وليس مؤلفًا من عظمتين يجمع بينهما مفصل أو تدريز كما قال «جالينوس».

وقد أوصى ابن النفيس بأهمية دراسة التشريح المقارن لما رأى من تباين فى تركيب



رسوم لبعض أدوات طب الأسنان وردت فى كتاب (التصريف لمن عجز عن التأليف) للزهراوى

أجسام الحيوانات المختلفة، وتوصل من ذلك - قبل «هارفى» الإنجليزى بعدة قرون - إلى كشف الدورة الدموية الصغرى بعد أن عرف تشريح الشرايين والأوردة فى الرئة، وضمن هذا الاكتشاف الرائد كتابه الشهير المعروف باسم «شرح تشريح القانون» كذلك توصل ابن النفيس من تشريح عيون الحيوانات إلى أن منفعة العين كآلة للإبصار لاتتم إلا بعصب يأتى من المخ ويميز المرئيات، وهو العصب النورى، أو العصب البصرى الذى يعرفه العلم الحديث، ويقوم بنقل صور المرئيات التى تنطبع على الغشاء العصبى لشبكية العين إلى مركز الإبصار بالمخ، حيث يتم تفسيرها وتحليلها والرد عليها بأجوبة وأفعال فورية، فليست العين فى حقيقة الأمر سوى جهاز يرى به المخ كل شىء.

وكتب ابن سينا، وابن الهيثم، وعلى بن عيسى الكحال، وغيرهم فى علم التشريح الوصفى عن تشريح العين، وطبقاتها، وأعصابها، ومصدر غذائها، وعلامات أمراضها، وعيوب إبصارها، وعرفوا أن حركة

المقلة تحدث نتيجة لانقباض عضلات العين، وأن حركة الحدقة تتم بانقباض القزحية وانبساطها.

وتجدر الإشارة هنا إلى خطأ زعمه المستشرقون وهو عدم مزاولة التشريح فى العصر الإسلامى، إذ كثيرًا ما نجد فى مؤلفات المسلمين عبارات من قبيل : «إن التشريح يكذب ما ذكر»، أو «إن التشريح يبرهن كذا وكذا»، كما أن ما أثبتوه من أوصاف تشريحية لأجزاء الجسم المختلفة لايصدر إلا من خبراء رأوا ولاحظوا وقارنوا وجربوا.

وبينما كان علم التشريح يشهد أزهى مراحل تطوره فى عصر النهضة الإسلامية ويدفع فى ركابه كل فروع الطب الأخرى لتحرز الكثير من الاكتشافات العلمية الأصيلة، كانت أوربا فى العصور الوسطى تعتبر مهنة الطب بصفة عامة، وممارسة التشريح والجراحة بصفة خاصة، من الأعمال المشينة التى تنال من جلال الروح والجسم، وتزيد الآلام أكثر مما تعمل على تخفيف وطأتها. ولم يؤخذ بالتشريح كعلم أساسى فى كليات الطب فى أوربا، إلا فى القرن السادس عشر الميلادى، بعد أن تعلم الغربيون أصوله، واقتبسوا فنونه من المؤلفات العربية لعلماء الحضارة الإسلامية.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

التعديـــن

اهتم علماء الحضارة الإسلامية بدراسة المعادن وتعدينها والتنقيب عنها، وتقنية استخلاص الفلزات من خاماتها، أو سبْكها مع غيرها، وما يتعلق بهذا كله فيزيائيًا وجغرافيًا وجيولوجيًا وهندسيًا. نذكر - على سبيل المثال - أبا الريحان البيرونى الذى تناول العديد من المعادن بالفحص والتحليل، موضحًا مناطق وجودها وكيفية استخراجها من مناجمها، وخواصها، وفوائدها، والطرق المختلفة لمعالجتها، فقد تحدث - مثلاً - عن تعدين الذهب وتصفيته بالنار، إما بالإذابة وحدها، أو بالتشوية، كما وصف عملية تنقية الذهب عندما يكون ممزوجًا مع الأتربة أو الأحجار الكريمة. وسبق البيرونى إلى ارتياد تقنية التعدين عندما فرق بين عمليتىْ السبْك والخلْط، حيث تحدث عن اختلاط الفضة بالذهب وتكوين السبائك بالمزج (الاتحاد) بين العناصر، فهو يقول: «ومزاج الصُّفر مزاج حقيقى، لأنها بعد الاتحاد لا يتميزان بحيلة يعودان بها إلى الانفراد، وإنما يبقيان ما بقيا، ويفسدان معًا إذا فسدا».

وصنف البيرونى الحديد فى نوعين: أحدهما ليّن يدعى «النرماهن» (ويقصد به الحديد المطاوع) ويوصف بالأنوثة لليونته، ويعتبر الفولاذ مركبًا من مائه الذى يسيل قبله عند التخليص، أما النوع الثانى فيدعى «الشابرقان» (ويقصد به الحديد الصلب) ويوصف بالذكورة. وتحدث البيرونى عن الشَّبه بقوله: «الشَّبه نحاس صُفر بإطعام التوتيا (الخارصين) المدبّر بالحلاوات وغيرها حتى أشبه بالذهب وسمِّى شبهًا، ولما كانت الصفرة فيه عارضة أخذت النار بقسطها منه عند كل ذوب؛ ولذلك يرقد بإطعام جديد من ذلك التوتيا، وإلا بلغ به التنقيص إلى الحال الأولى النحاسية المحضة... وكما أن الصفرة عرض عارض فيه، كذلك ما اختلط فيه من التوتيا زائد فيه غير متحد به ولا مستحيل إليه، فالنار فى كل إذابة تنقصه عنه وتنقصه عن جرمه ووزنه حتى تذهب به كله».

وقد اشتهر الفولاذ الدمشقى بأنه أكثر أنواع الفولاذ صلابة، وعنى الأوربيون بدراسته، وأشاروا إلى أهميته فى عدد من الصناعات الحديثة.

أيضًا، يُعد الحسن بن أحمد الهمدانى، الملقب بلسان اليمن، من أفضل الذين كتبوا فى علم المعادن وتقنية التعدين وصناعة المواد، فقد سرد فى كتابه «الجوهرتين العتيقتين» مناجم الذهب والفضة المعروفة فى جزيرة العرب وبلاد الأعاجم وأرض النوبة والحبشة، وقدم شرحًا تفصيليا لعملية تعدين الذهب والفضة، ابتداءً من الحصول على الخام من منجمه، وانتهاءً بصبّ قوالب الذهب والفضة الخالصتين، وإيضاح استخدامهما فى صناعة الحلىّ وترصيع التيجان وتزيين صفحات القرآن الكريم، وغيرها، كذلك شرح صناعة السبائك ومعالجة الحديد الخام والحصول على الفولاذ اللازم لصناعة السيوف وبعض أنواع الأسلحة. واهتم أثناء ذلك بوصف عمليات الطبخ والتملغم والاتحاد الكيميائى لفصل الشوائب. وقدم شرحًا تفصيليًا للمطحن وآلية عمله، ووصف عملية بناء الفرن من طين وحجارة خاصة تتحمل الحرارة بعد أن يطحنا معا ويعمل منها قطع كقطع الصابون، فيبدأ ببناء القاعدة، التى أسماها «الأثافى»، على هيئة مربع، حتى إذا ارتفعت مقدار ثلاث طبقات من قطع البناء، أسماها «مداميك». تركت بعض اللبنات، وترجع هذه القاعدة بمقدار ذراع وكف. وزود الهمدانى كتابه برسوم توضيحية لأشكال الأجهزة والأدوات والقدور والأفران المستخدمة، كما شرح عملية سك العملات الذهبية والفضية وضربها وتدويرها.

وبفضل المعلومات التعدينية التى تضمنها كتاب الجوهرتين للهمدانى اهتدت مؤخرًا بعثة المسح الجيوفيزيائى لمعرفة موارد اليمن المعدنية والبترولية إلى اكتشاف العديد من المناجم المهمة التى تحتوى على خامات الزنك والحديد والرصاص، إلى جانب الفضة، بكميات تجارية.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - الحسن بن أحمد الهمدانى: كتاب الجوهرتين العتيقتين المائعتين من الصفراء والبيضاء (الذهب والفضة). تحقيق ودراسة أ. د. أحمد فؤاد باشا، دار الكتب والوثائق المصرية، القاهرة، ١٣٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٢ - دونالدهيل: العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية. ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا. عالم المعرفة (٣٠٥)، الكويت، ١٣٢٥هـ/٢٠٠٤م.

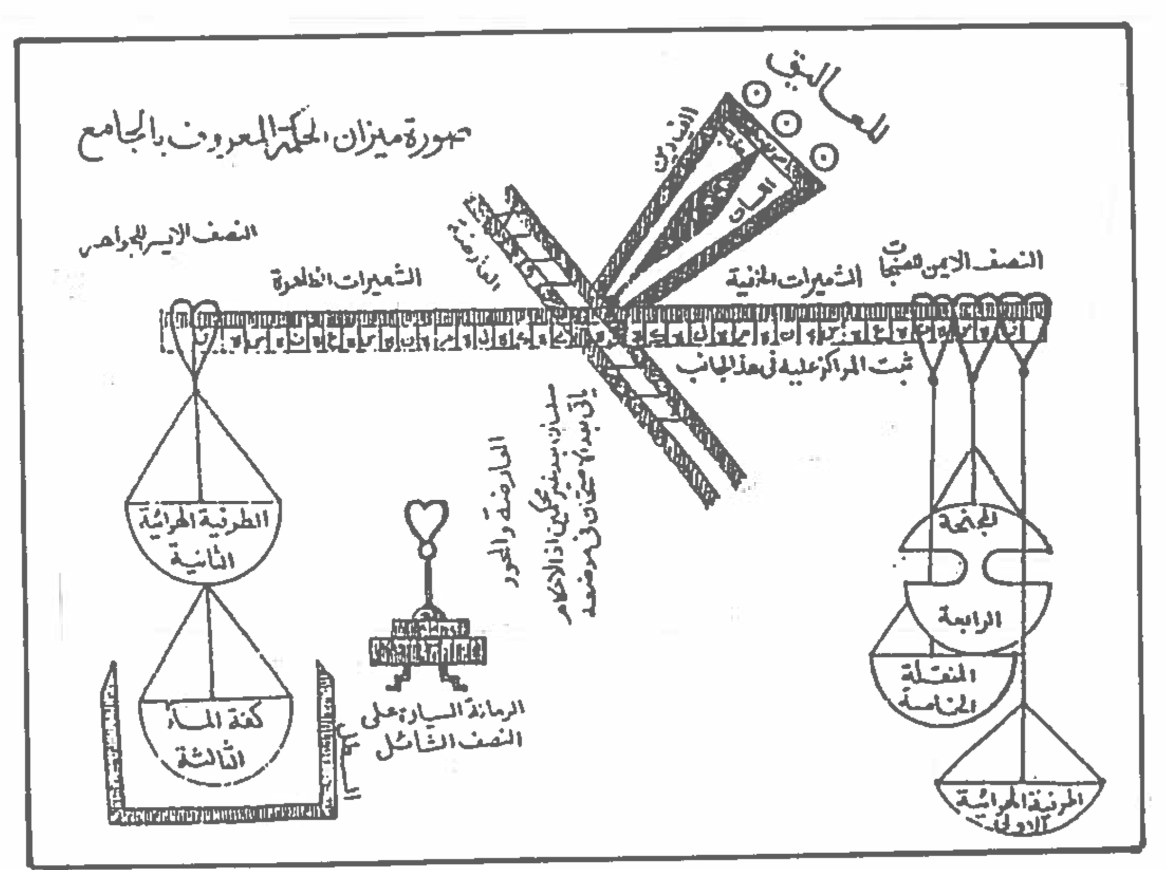
٣ - أ. د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

تقنية الموازين والمقاييس

ابتكر المسلمون أنواعًا مختلفة من الموازين لأغراض القياس وتقدير الأثقال، أما الموازين التى استخدموها لأغراض القياس، فمن أمثلتها موازين استواء السطوح، وقد تحدث عنها أبو بكر محمد بن الحاسب الكرجى بالتفصيل فى كتابه «إنباط المياه الخفية» وذكر من بين أنواعها جهاز الأنبوبة وجهاز الصفيحة المثلثة أو المربعة، وجهاز العمود. وشرح طريقة استعمالها لمعرفة أعمدة الجبال ولتحديد ميل أرضية القناة الجوفية بالقدر الذى يسمح للماء بالجريان. وقام الكرجى بإدخال تعديلات مبتكرة على هذه الموازين (أو أجهزة مسح الأراضى) لتيسير استخدامها، مستفيدًا فى ذلك بمعرفته الرياضية وخبرته الهندسية، فحولها إلى أجهزة متكاملة مدرجة تعطى فرق الارتفاع للراصد مباشرة بواسطة حركة ضبط البندول أو لسان الميزان بالنسبة لوضعهما الأصلى عند بدء القياس. ولا تختلف فكرة القياس بهذه الموازين عنها بواسطة الأجهزة المستعملة حاليًا فى الأغراض المساحية Sur-veying إلا بقدر ما استحدث من تقنيات بصرية وآلية متطورة.

وأما الموازين التى استخدمها المسلمون لتقدير الأثقال، فقد كانت حاجتهم إليها ماسة فى تعيين الثقل النوعى (الكثافة) لبعض الأجسام الصلبة والسائلة، وفى تحضير الأدوية ومزجها بمقادير معلومة، وفى التمييز بين الفلزات الثمينة والأحجار الكريمة، وبين تلك التى تكون مشوبة أو غير نقية. وقد اعتمدت نظرية عمل هذا النوع من الموازين على مبدأ «الرافعة» Lever كما هو الحال بالنسبة للميزان العادى، أو«القبّان» الذى تقسم إحدى ذراعيه أقسامًا يحرك عليها جسم ثقيل يسمى «الرمانة» للوصول إلى التوازن الدقيق، ويكون التوازن تامًا عندما يصبح عمود (قب) الميزان أفقيًا تمامًا، ويستدل على هذا بالعين مباشرة أو بواسطة «لسان» يوضع فى وسط العمود، والمواضع التى تتحرك عليها «الرمانة» ينقش عليها أرقام وتسمى «شعيرات».

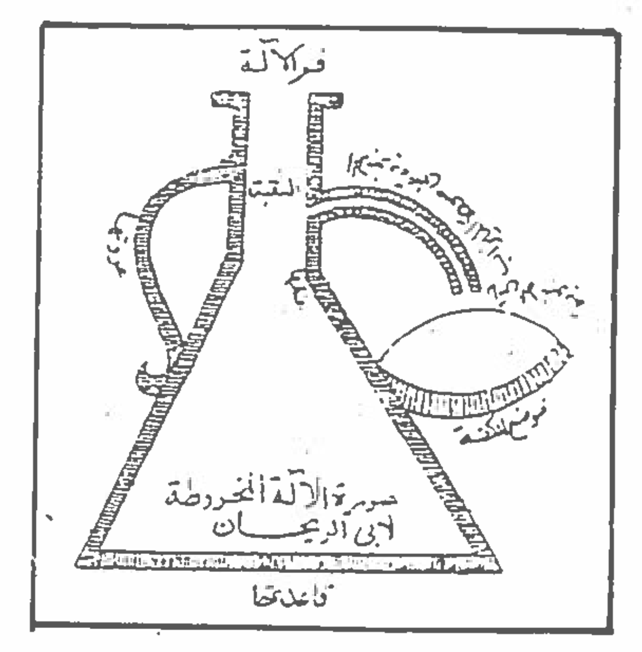
ويحتوى كتاب «ميزان الحكمة» لعبد الرحمن الخازنى على وصف تفصيلى لمجموعة الموازين التى استخدمها بقصد عمل قياسات متعددة، طلبًا لأعلى درجة ممكنة من



ميزان الحكمة، أو الميزان الجامع، للخازنى

الدقة، واشتهر من بين هذه الموازين ما أسماه «بالميزان الجامع» الذى استخدمه لمعرفة نسب الفلزات بعضها إلى بعض فى الحجم، وتمييز بعضها من بعض من غير سبك ولا تخليص، ومعرفة الجواهر الحجرية، وتمييز حقيقها من أشباهها وملوناتها. كما استعمل بعض هذه الموازين لتعيين الثقل النوعى لبعض السوائل.

وينسب إلى أبى الريحان البيرونى استخدام تقنية أخرى رائدة إلى جانب الميزان، لتعيين الكثافة النوعية للمواد، وصفها بقوله: «فلم أزل بعده أعمل آلة بعد أخرى، وأحترس فى أخيرتها عما كان يعترض علىّ فى الأولى، حتى عملت آلة مخروطة الشكل، واسعة القاعدة، ضيقة الفم بعد عنق ممتد بذلك الضيق من البدن إلى الفم، وثقبت فى أواسط هذا العنق بالقرب من أسافله ثقبة صغيرة مدوّرة، وألحمت عليها بقدرها أنبوبة منكوسة الوضع، رأسها إلى جهة الأرض، تحت هذا الرأس، كالحلقة، لوضع كفة الميزان عليها وقت العمل». وكان البيرونى يزن المادة التى يريد دراستها بعناية، ثم يدخلها فى الآلة المخروطية التى تكون قد ملئت بالماء حتى غاية مصبها، فتزيح المادة المولجة قدرًا من الماء مساويًا لحجمها، حيث يفيض هذا الحجم المكافئ من الماء ويخرج من المصب حيث تجمع فى كفة ميزان لإيجاد وزنه، ويجرى حساب الثقل النوعى بتحديد النسبة



الآلة المخروطية للبيرونى

بين ثقل المادة وثقل الحجم مساو لها من الماء (أى ثقل كمية الماء المزاحة نتيجة إدخال المادة فى الآلة المخروطية).

وقد بلغت القياسات التى قام بها الخازنى والبيرونى لتقدير الوزن النوعى لبعض المواد الصلبة والسائلة درجة من الدقة تطابق تقديرات علماء العصر الحاضر.

وفى مجال الأرصاد الجوية والفلكية تمكن علماء الحضارة الإسلامية من تطوير تقنية الآلات والأدوات المستخدمة، مثل المزولة (الساعة الشمسية)، والساعة المائية، لتحديد الزمن، ومثل «الإسطرلاب» الذى طوروا منه أنواعًا عديدة ومختلفة لتحديد الارتفاعات ومعرفة الزمن والأوقات، ومعرفة نوع النجم الذى يتم رصده خلال الشبكة، ومعرفة اتجاه القبلة فى الليل والنهار، وتحديد مواقع البلدان بمعرفة خطوط الطول والعرض.

وقد شاع استعمال «الأسطرلاب» فى أوربا فى القرن الرابع عشر الميلادى. وفى القرن الخامس عشر الميلادى تمكن البرتغاليون من تطوير «إسطرلاب» لتعيين خطوط العرض خلال الرحلات البحرية وروعى فى تصميمه أن يكون ثقيلاً لكيلا يؤثر ترنح السفينة على اتزانه فى وضع رأسى. وباختراع آلة «الربع» التى سبقت جهاز السدس Sextant فى القرن السابع عشر الميلادى خرج الأسطرلاب البحرى من الخدمة. أما فى البلاد العربية والإسلامية فقد ظل الأسطرلاب مستخدمًا حتى القرن التاسع عشر الميلادى. وباستخدام الساعات الميكانيكية والحسابات الفلكية والآلات الحاسبة المساعدة أصبحت تقنية الأسطرلاب غير ضرورية، ولكنها لن تفقد قيمتها أبدًا فى تاريخ العلم والتقنية باعتبارها تمثل الجيل الأول من أجيال أجهزة الرصد الفلكية.

وفى مجال العلوم الكيميائية والطبية والصيدلية تطلب الأمر القيام بطرق وعمليات متنوعة لتحضير المواد الكيميائية، وتنقية الأدوية والعقاقير، فعرف علماء المسلمين عمليات التقطير والترشيح والتبخير والتصعيد والطبخ والصهر والسحق والتبلور

وغيرها، وعرفوا كيف يطورون الأدوات المناسبة لكل عملية، فصنعوا القارورة والقدح والأمبيق والقمع والقنينة والمهراس والتنور (الفرن) والبوتقة، وغيرها، وصنف أبو القاسم الزهراوى موسوعة طبية أسماها «التصريف لمن عجز عن التأليف»، وتقع فى ثلاثين جزءًا ومزودة بأكثر من مائتى شكل للأدوات والآلات الجراحية التى كان يستخدمها، ومعظمها من ابتكاره، ولقد حظى هذا الكتاب باهتمام كبير لدى أطباء أوربا، وبقى كتابًا تدريسيًا معتمدًا فى جامعاتها لعدة قرون.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - أبو بكر محمد بن الحسن الكرجى: كتاب إنباط المياه الخفية، تحقيق ودراسة : بغداد عبدالمنعم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٧م..

٢ - عبد الرحمن الخازنى: ميزان الحكمة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن. الهند١٣٥٩هـ.

٣ - د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصيلية، دار الهداية ، القاهرة ١٩٩٧م.

٤ - دونالدهيل، العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د. أحمد فؤاد باشا، عالم المعرفة (العدد ٣٠٥)، موسسة الكويت للتقدم العلمى، ١٣٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

التمريض

كانت الحضارة العربية الإسلامية مصدر الإشعاع الوحيد الذى غمر بنوره كل أنحاء المعمورة إبان العصور الوسطى، وحظيت المرأة العربية بالتربع على عرش الريادة فى مجالات عديدة، منها ممارسة علوم الطب والتمريض. وقد عرف العرب فى ذلك الوقت بثقافتهم الواسعة مما اكتسبوه من الثقافات المجاورة ونتيجة لاحتكاكهم بمختلف الحضارات فى الشرق والغرب بسبب فتوحاتهم الواسعة.

ومن الجدير بالذكر أن المرأة العربية مارست مهنة الطب والتمريض جنبًا إلى جنب، حيث إن التمريض، كما هو معروف، جزء يكمل خدمات الطب ولاغنى عنه. وعلى ذلك فإن ذكر التمريض عند العرب يعنى ممارسة النساء لفن المداواة والعلاج والإسعاف، وخدمة المرضى فى إعطائهم الغذاء والماء، والعمل على راحتهم حتى يجتازوا مرحلة الخطر ويصلوا إلى الشفاء التام، ومن المرجح أن المرأة العربية مارست هذه المهنة وتفوقت فيها لما وهبها الله - تعالى - من خصال حميدة كالصبر والرفق بالغير، وقد ساعدها على ذلك غريزتها الفطرية، بالإضافة إلى ما اكتسبته من خبرات الأمهات والجدّات، حيث إن المرأة كانت مسئولة أمام أسرتها - منذ القدم - عن الرعاية بالمرضى والعجزة منهم.

وقد أظهرت المرأة العربية تفوقًا ملحوظًا فى مجال الطب والتمريض وشاركت الرجل فى المعارك أيام الرسول ﷺ، ووقفت خلف المحاربين تؤدى لهم الخدمات الطبية من إسعاف للجرحى وتمريض وعلاج المرضى، ومما شجع على هذا أن الإسلام الحنيف لايفرق بين المرأة والرجل فى الجهاد فى سبيل الله، فكان التمريض بالنسبة لها رسالة، فضلاً عن أنه فن يحتاج إليه المجتمع فى السلم وفى الحرب على السواء.

ومن أشهر النساء اللائى اكتسبن خبرة الطب والتمريض فى العصر الإسلامى نذكر أم الحسن بنت القاضى أبى جعفر الطنجالى، وهى من أهل الأندلس، وزينب طبيبة بنى أود التى اشتهرت بمداواة آلام العيون والجروح، وكانت تمرض النساء والرجال على السواء، كما مارست بعض الجراحات. ونذكر أيضًا أميمة ابنة قيس بن أبى الصلت الغفارية التى كانت تعلم النساء كيفية العناية بالجرحى،

واشتركت فى تمريض المصابين فى غزوة خيبر، وشاركتها فى ذلك أم سنان وأم مطاوع. وعرفت عن كعيبة الأسلمية (رفيدة) أنها جمعت النساء وعلمتهن تضميد الجروح والأخذ بيد المرضى فى أحرج ساعات حياتهم، وكانت تتنقل بين الجنود تعطيهم الدواء والغذاء والماء وتشجعهم على مواصلة الجهاد، وبعد أن تضع الحرب أوزارها تخرج إلى الحياة العامة لتقدم خدماتها فى السلم على نطاق أوسع، وقد أنشأت أول عيادة فى خيمة بمسجد رسول الله ﷺ، وكان يتردد عليها المرضى فى أى وقت يشاءون. وعندما اشتركت فى غزوتى أحد والخندق استمرت تعمل ممرضة فى جيش الرسول ﷺ حتى أتم الله نصر المسلمين. وهناك أيضًا نسيبة بنت كعب التى كانت من نساء العرب المسلمات اللائى أدين واجبهن فى الحروب الإسلامية، وهو الدور الذى تقوم به منظمة الهلال الأحمر، أو منظمة الصليب الأحمر فى العصر الحاضر.

وفى حالات التوليد كان أكثر الأطباء العرب يأبون أن يفحصوا النساء، فكانوا يعلمون القوابل طرق الفحص، وكيف ينقلن المعلومات التى يدل عليها الفحص إلى الأطباء، فيعرفون بذلك الكثير عن هذه الأمراض. وتشهد المؤلفات التراثية فى تاريخ الطب أن «الزهراوى» كان يقف خلف ستار خفيف ويعطى إرشاداته المناسبة للقابلات فى الحالات العسرة، كما تذكر هذه المؤلفات قول الرازى «..إذا رأيت احتباس الطمث فقل للقابلة أن تجس عنق الرحم». بل إن الزهراوى صنّف مؤلفًا خاصًا فى «تعليم القوابل كيف يعالجن الأجنة الحية إذا خرجت على غير الشكل الطبيعى. ومع ما فى هذه الطريقة غير المباشرة فى علاج النساء من صعوبة، إلا أن أطباء المسلمين استطاعوا أن يجمعوا معلومات قيمة عن أمراض النساء والولادة (القبالة) وطب الأطفال وتمريض المرضى، ودونوا ذلك فى العديد من المؤلفات القيمة.

هذه لمحات مما التزمت به المرأة العربية من آداب وتقاليد مكنت لها مكانة سامية فى فن الطب والتمريض.

فأين الغرب من كل هذا آنذاك؟ بل وأين هو الآن عندما يزعم السبق إلى إنصاف المرأة وضبط حقوقها فى التعليم والعمل.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - أمين أسعد خير الله: الطب العربى - بيروت ١٩٤٦م.

٢ - إدوارد براون : الطب العربى - ترجمة داود سليمان على - بغداد ١٩٦٤م.

٣ - محمد كامل حسين : موجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب - القاهرة ١٩٧٨م.

الجبــــر

الجبـر هو علم عـربى إسلامى فى نشـأته وتطوره ومجـال تطبيقـاته. ولقد أقـر مؤرخو العلوم بما لا يدع مـجـالاً للشك بأن مـؤسس هذا العلم هو مـحـمـد بن مـوسى الخـوارزمى (٧٨٠ - ٨٥٠م) حـيث نشـر مـؤلفـه المعنون «المختصر فى حساب الجبـر والمقابلة» الذى أهداه للخليـفـة العـبـاسى المأمـون.. ينقسم الكتـاب إلى جـزأين ومـقـدمـة يقـول فـيـهـا الخـوارزمى: «ألفت من كـتـاب الجبـر والمقابلة كتـابًا مـخـتـصـرًا حـاصـرًا لعمليات الحسـاب وجليله لما يلـزم النـاس من الحــاجـــة فى مـــواريثـــهم ووصـــاياهـم وفى مـــقـــاســـاتهم وأحكامهم وتجارتهم وفى جميع ما يتعـاملون به بينهم من مسـاحـة الأرضين وكرى الأنهـار والهندسة وغيـر ذلك من وجوهه وفنونه جزء الكتـاب الأول «عـمليات الحسـاب» ينقسم إلى عـدة فـصـول حـيث يعـرف الكاتب النظام العشرى، ثم يقـدم ويعرف موضوعات الجبر، ثم يقـدم ست نماذج من المعـادلات الجـبـرية مـخـتلفـة الرتب. فى الفـصل الثـانى يقـدم الخـوارزمى الحلول لهذه المعـادلات الجـبـرية كما يقدم مثالاً تطبيقيًا للحلول المعتمدة لهذه المعـادلات زيادة فى الإيضـاح. فى الفـصـل الثالث يشرح طريقة «تجبير» مسألة ما، وذلك لإرجاعه إلى أحد المعادلات الجبرية العـامة. أمـا الفـصـل الرابع فـفـيـه يوضـح الخـوارزمى كيف يمكن مد عـمليات الحسـاب الأسـاسـيـة (جـمـع - طرح - قــســمــة - ضــرب) إلى مـوضـوعـات الجـبـر. وفـى الفـصـل الخـامـس والأخيـر من هذا الجـزء يشـتمل على أربعين مـسـألة كتطبيق على النمـاذج الجـبـرية. أمـا الجـزء الثـانى من الكتـاب فلقـد خـصـص لحل مسـائل المعـامـلات التجـارية ومسح الأراضى وقسمة التركات.

وانطلق العلمــاء المسلمــون فى البــحـث والدراســة فى هذا العلم الجـديد، وظهـرت مؤلفات عديدة فى الجبـر فى النصف الثانى من القـرن التـاسـع وبدايات القـرن العـاشـر بعضهـا كان شروحًا لكتاب الخـوارزمى ككتب سنان بن فـتح والصـيـدنانى وأبى الوفـاء والبـعض الآخـر حمل اسم «الجبـر والمقـابلة» وقدم تطبيقـات جيدة فى الجبـر كمؤلفات الدينوارى والمصــيــصـى. إلى جــانب هذه المؤلفات ظهـرت كتب تحمل الجبر إلى ميادين جـديدة حـيث تحـقق التـداخل والتـفـاعل بين الجبـر العربى والهندسـة اليونانية. فقد ألف

رسم إيضاحى من نسخة بخط ابن الهيثم للترجمة العربية لكتاب «المخروطات» لأبولونيوس

ثابت بن قرة (ت ٩٠١م) وهو من أبرز تلاميذ الخوارزمى مقالة بعنوان «تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية» واعتمد فيها على الافتراضين ٥،٦ من المقالة الثانية فى كتاب «الأصول» ليثبت وجود حلول للمعادلات التربيعية. كما اتبع الأهوزى (القرن العاشر) فى مقالته «شرح المقالة العاشرة من كتاب «أقليدس» منهجًا معاكسًا تمثل فى اعتماد المعادلات الجبرية لإبراز المقادير غير القابلة للقياس.

كما أظهر عالم الرياضيات المصرى أبو كامل شجاع (ت ٩٣٠م) تأثيرًا مهمًا فى تطور علم الجبر العربى بإحراز إسهامات قيمة للنظرية التى حولها إلى أداة فعَّالة فى البحث الهندسى، فقد حل مجموعة معادلات تحتوى على خمس كميات مجهولة، وناقش مسائلاً تؤدى إلى معادلات ذات درجات أعلى، ولكن بعد اختزالها إلى معادلات تربيعية، وأدخل كميات صماء غير نسبية كحلول.

وفى القرنين العاشر والحادى عشر استمرت إبداعات العلماء المسلمين فى مجالين أساسيين وهما ميدان موضوعات الجبر وميدان العمليات التى يطبق فيه. يمثل الريادة للمدرسة فى المجال الأول مُؤلف أبى كامل «الكامل فى الجبر والمقابلة» حيث أبرز معادلات الدرجتين الأولى والثانية، والمعاملات والجذور التى لا يوجد لها أعداد صحيحة فحسب، بل وكذلك أعداد صماء تربيعية ومزدوجة التربيع. كما تطرق علماء هذه المدرسة إلى مفهوم القوة وتطبيقه فى دراسة المعادلات. كما قاد سنان بن الفتح البحوث فى مجال وحيدات الحد من درجة أكبر من اثنين وأعطاها أسماء وأوجد المعادلات القابلة للحل بالجذور، ودراسته تشمل المفهوم العام لوحيد الحد من أى درجة، وكذلك منهج التوليد لهذه الوحيدات.

وفى المجال التطبيقى كانت الريادة للكرجى (ت ١٠٢٩م) فقد ألف عدة كتب قدم فيها عرضًا للعناصر الأولى لنظرية كثيرات الحد مع قاعدة ضرب وقسمة وحيدات الحد والمقلوبات القائمة على الاستعمال الواضح لمفهوم القوة ولعمليات جمع وطرح هذه القوى، كما تعرض الكرجى لمنهج تركيب المثلث

الحسابى وطريقة استعماله. ومنهم السموأل المغربى (ت ١١٧٥م) حيث استطاع أن يبرر قسمة كثير الحد بكثير حد آخر ووضح منهج استخراج الجذر التربيعى من كثير حد مربع كامل، وأدت طبيعة هذه الدراسة وتعقيدها إلى إدخال رمزية الجداول الرياضية.

إن إسهامات أبى كامل والكرجى والسموأل وكل علماء هذه المدرسة قد سمحت للجبر العربى بأن يحقق قفزة نوعية كبيرة حيث اكتسب الجبر بعد أن ظل أداة حساب متمحورة حول حل المعادلات آفاقًا تطبيقية جديدة.

استمر تطور علم الجبر العربى بتعرضه لأنظمة المعادلات والتى ظهرت لأول مرة فى كتاب «الجبر» لأبى كامل فى جزئه الثالث. وعالج نفس الأنظمة الكرجى فى كتابه «الفخرى»، كما خصص ابن الهيثم كتاب «مقالة فى مسائل التلاقى» لأنظمة المعادلات متعددة المجاهيل.

وانتقل الجبر إلى نوعية أخرى من المسائل، «التحليل غير المحدد» وقدم كتاب «الجبر» لأبى كامل ٣٨ معادلة أو جملة معادلات من الدرجتين الأولى والثانية. ونلاحظ أن هذه المسائل قد تم التطرق لها ومعالجتها كمسائل جبر، وأنها تشكل إلى جانب المعادلات ذات المجهول وكثيرات الحد إبداعات عربية غير مسبوقة.

وفى تطور موازٍ بدأ توجه جبرى جديد يتمثل فى حل معادلات من الدرجة - الثالثة أو أعلى، تهدف إلى حل المسائل المتعلقة بالكرة والاسطوانة، ولقد أثبت الخازن (القرن العاشر) وابن الهيثم كل على حدة وجود حل موجب لهذه المعادلات، وفى نفس الفترة تقريبًا وضع الكوهى حلاً لمسائل هندسية جديدة أدت إلى معادلات من الدرجة الثالثة تتعلق بوجود قطع من كرة. كما تابع بعض الرياضيين حل معادلات تكعيبية باعتماد الجذور، أى عبر عمليات جبرية صرف حيث يقدم لنا عمر الخيام (ت ١١٢٩م) كتابه المعنون «مقالة فى الجبر والمقابلة» ترتيبًا لخمس وعشرين معادلة من درجة أقل أو مساوية لثلاثة، وكذلك قدّم حلولاً باعتماد بعض الأجزاء المخروطية. كم قدم شرف الدين الطوسى (ت ١٢٧٣م) دراسة جديدة لهذه المعادلات الخمس والعشرين حيث برع الطوسى فى اتباع المنطق الرياضى فى إيجاد الشرط الذى يثبت معملات هذه المعادلات. ولقد استمر البحث بعد القرن الثالث عشر عن طرق حل للمعادلات التكعيبية معتمدة على توجه عبقرى بدعه ابن الهيثم فى القاهرة نشره فى مقالة بديعة بعنوان «مقالة فى استخراج أربع خطوط من خطين» (كما ذكر ابن أبى أصيبعة) أوجد الحل الجبرى لمعادلات من الدرجة الخامسة. وفى المغرب

العربى قدم الرياضى الأندلسى ابن السيد (ت بعد ١٠٨٠م) منهجية هندسية تقوم على منحنيات جديدة وتسمح بتعميم مسائل ابن الهيثم.

استمر تطور الجبر العربى فى المغرب العربى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ومن أهم المصادر فى هذا المجال كتاب «ترتيب العلوم الرياضية» لابن عتيق (ت ١٢٧٥م) بين حساب المعاملات والجبر ودقق مؤلفات عديدة كتبت فى الأندلس. وتُعتبر مقدمة ابن خلدون من جزئيها المخصصة للعلوم أكمل ما كتب فى هذه الفترة حيث وصف أعمال الرياضى الأندلسى أبى القاسم القرشى، وكتاب أبى زكريا الأندلسى الشهير فى الجبر بعنوان «حط النقاب بعد رفع الحجاب». ومن أشهر المؤلفات فى علم الجبر فى القرن الثالث عشر كتب ابن البنا أولها بعنوان «الأصول والمقدمة فى الجبر والمقابلة». كما عالج ابن البنا الجبر فى مؤلفين آخرين بعنوان «تلخيص أعمال الحساب» و «رفع الحجاب» ولقد انتشرت كتب ابن البنا وذاع صيتها بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر، وكونت الخلفية الرياضية فى الغرب بانتقال هذه المعارف وترجمتها من الأندلس.

لقد أصبح الجبر خلفية وأداة أساسية ومحورية لعلوم أخرى كالفيزياء والفلك، ولعب ولا يزال دورًا أساسيًا فى المجالات الثلاث الرئيسية التى حددها الخوارزمى؛ وهى المعاملات التجارية وفى مسح الأراضى والإحصاء.

فى عام ١١٤٥م قام روبرت من شيستر بترجمة الجزء الأول من كتاب الخوارزمى إلى اللاتينية تحت نفس عنوانه الأصلى ومن ثم بطبيعة الحال كان انتقال كلمة الجبر algebra إلى الغرب والتى لا يزال منشئها العربى يعبر وبوضوح عن إسهامات العلماء العرب العظيمة فى الرياضيات. كما تم نقل اسم الخوارزمى وأطلق بعد ذلك على عمليات اللوغريتمات والمنطق الرياضى عامة تكريمًا لهذا العالم المسلم الذى أسس علم الجبر وأثرى الفكر الرياضى.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

أ.د. رفعت حسن هلال

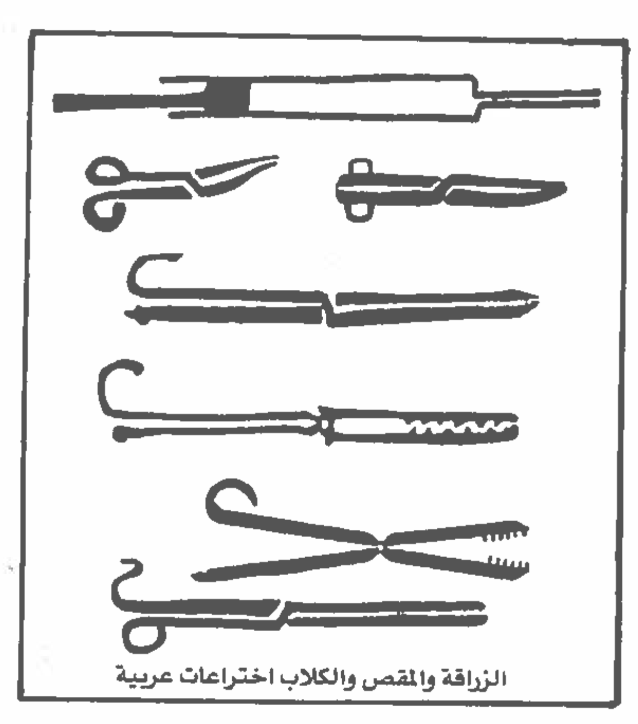
مراجع للاستزادة :

١- عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب - دار العلم للملايين ١٩٧٧م.
٢- حميد مورابى و د/ عبد الحليم منتصر : قراءات فى تاريخ العلوم عند العرب - جامعة الموصل.
٣- د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية - دار المعارف ١٩٨٤م.

الجراحـــة

تقدم علم الجراحة وعلا شأنه بين فروع الطب على أيدى العديد من علماء الحضارة الإسلامية الذين برعوا فى إجراء العمليات الجراحية بآلات وأدوات مناسبة، واستخدموا الأوتار الجلدية وأمعاء القطط والحيوانات الأخرى فى تخييط الجروح بعد العمليات الجراحية، وأظهروا دراسة فائقة بجراحة الأجزاء الدقيقة من الجسم : كالأعصاب، والعظام، والعيون، والأذن، والأسنان، والفتق، وشق القصبة الهوائية، وتفتيت الحصاة داخل المثانة، واستئصال الأورام الليفية فى الأغشية المخاطية، واستئصال الأورام الخبيثة، وغيرها.

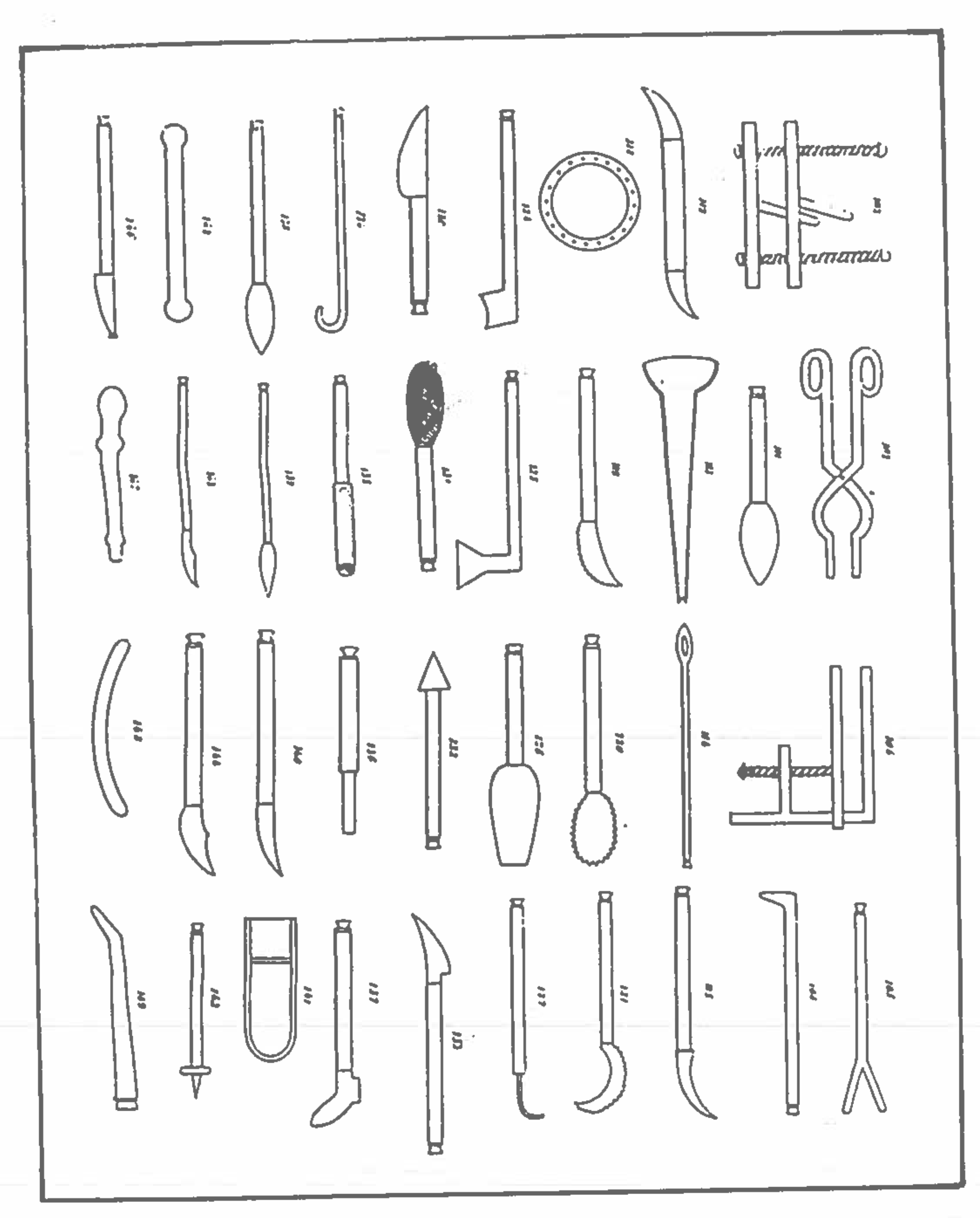
وقد وصف أبو بكر الرازى فى كتابه «الحاوى» عملية جراحية فى الأعضاء الآلية بقوله : «يجب أن تكون عالمًا بالعصب الذى يأتى إلى كل واحد من الأعضاء، وما منها عصب الحس وما منها عصب الحركة، وفعل العصب يبطله إما بتره البتة فى العرض، أو رضه، أو سدّه، أو لورم يحدث فيه، أو لبرد شديد يصيبه، إلا أن الورم والسدّة والبرد قد يمكن أن يرجع فعله إذا ارتفعت علله، وإن حدث فى نصف العصب عرضًا قطعٌ



الزراقة والمقص والكلاب اختراعات عربية

استرخت الأعضاء التى فى تلك الناحية، وإن شق العصب بالطول لم ينل الأعضاء ضرر البتة، فاقصد أبدًا عند بطلان حس عضو أو حركة إلى أصل العصب الجائى إليها».

وللرازى وصف جيد لعملية إزالة جزء من العظام المريضة أو استئصالها كلها. واستخدامه الماء البارد فى علاج الحروق، وهى طريقة حديثة جدًا وتستعمل فى الوقت الحاضر كإجراء إسعاف أولى لحروق الأطراف، حيث يوضع الذراع أو الساق فى ماء بارد لمدة دقيقتين، وقد ثبت أن هذا يؤدى إلى تخفيف الألم وتقليل فقدان البلازما.



صور بعض آلات الطب والجراحة والتوليد التى جاءت فى كتاب التصريف للزهراوى
الجيل الأول من تقنية الأجهزة الطبية

وللرازى كتاب آخر اسمه «المنصورى»، أفرد فيه المقالة السابعة للجراحة، وجعلها من تسعة عشر فصلاً، وهى تعنى بجمل من صناعة الجبائر والجراحات والقروح وعلاجاتها.

أما أبو القاسم الزهراوى - الملقب فخر الجراحة العربية - فيعتبر كتابه القيم «التصريف لمن عجز عن التأليف» موسوعة طبية تقع فى ثلاثين جزءًا، ومزودة بوصف

الآلات المستخدمة فى إجراء العمليات الجراحية، وكيفية استخدامها، مع بيان تفصيلات كل منها بالرسوم الإيضاحية. وقد اكتسب هذا الكتاب أهمية كبرى، على اعتبار أنه الأول من نوعه فى ذلك، وحظى باهتمام كبير لدى أطباء أوربا. وبقى مرجعًا تدريسيًا معتمدًا فى الجامعات الأوربية لعدة قرون. وأول لغة ترجم إليها هذا الكتاب عقب ظهوره كانت اللغة العبرية، ثم ترجم إلى اللاتينية «بالبندقية» عام ١٤٩٥م، و «فينسيا» عام ١٤٩٧م، و «استراسبورج» عام ١٥٣٢م، و«بال» عام ١٥٤١م. ونشر الجزء الخاص بالجراحة من هذا الكتاب مرتين : إحداهما بالنص العربى مع ترجمته للاتينية فى مجلدين بلندن عام ١٧٧٨م، والثانية بالنص العربى فقط فى «لكنو» بالهند عام ١٩٠٨م.

ويأتى وصف على بن عباس لإحدى عمليات استئصال الورم دليلاً على المستوى الرفيع الذى وصل إليه علم الجراحة فى عصر النهضة الإسلامية، فيقول معلمًا تلاميذه : «عليك أن تقص بهدوء وترو فتفصل الورم عما حواليه، واحرص على ألا تقطع أى شريان حتى لايحدث أى نزيف مكان العملية، فيضايقك فى عملك ويعوقك عن الرؤية، فإذا ما انتزعت الورم، أدخل أصبعك فى التجويف وتحسسه لعل هناك بقايا منه.. وإذا ما انتزعت الورم كله وتأكد لك زوال بقاياه المترسبة، اجمع الجلد واقطع منه الزائد واستعمل فى التخييط نسيلاً من الأمعاء.. وأما السرطان فهو حقل لم يفلح فيه الطب والتطبيب إلا نادرًا، لذلك عليك أن تقلع الورم من جذوره حتى لاتبقى منه بقايا أو رواسب، ثم تضع فى التجويف خرقة (مطهرة) لئلا يحصل أى تعفن أو إلتهاب».

وإدراكًا من علماء الحضارة العربية الإسلامية لأهمية الجراحة، فإنهم أدخلوا نظام الامتحانات وإعطاء الإجازات، وفيما يلى نص شهادة حصل عليها طبيب عربى مختص بالجراحة الصغيرة :

«بسم الله الرحمن الرحيم. بإذن البارئ العظيم، نسمح له بممارسة فن الجراحة، لما يعلمه حق العلم، ويتقنه حق الإتقان، حتى يبقى ناجحًا وموفقًا فى عمله، وبناء على ذلك فإن بإمكانه معالجة الجروحات حتى تشفى، واستئصال البواسير، وقلع الأسنان، وفتح الشرايين، وتخييط الجروح، وتطهير الأطفال... وعليه أيضًا أن يتشاور دومًا مع رؤسائه، ويأخذ النصح من معلميه الموثوق بهم وبخبرتهم».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

الجغرافيـــا

يمكن تقسيم العلوم القديمة التى تعنى بدراسة الكرة الأرضية إلى علمين رئيسين هما: علم دراسة سطح الكرة الأرضية «الجغرافيا» وعلم دراسة باطن الأرض «الجيولوجيا».

وقد قام علم الجغرافيا، أو تقويم البلدان كما عرف عند العرب، على الرحلات إلى الأقطار والبلدان المختلفة ودراسة تضاريسها، ووديانها، وأنهارها، وخلجانها، وحدودها، وجبالها، وسهولها، ومشاهدة عادات سكانها ومعتقداتهم، وثرواتهم، ومواصلاتهم، والتعرف على مناخ تلك البلاد، ومواقع مدنها الكبرى، وأهميتها من مختلف النواحى الاقتصادية والصناعية والاستراتيجية، ثم تدوين ذلك كله بعد تحليله على أساس سليم، فى ضوء دراسة أبحاث القدماء واستقصاء معلوماتهم من كتبهم، وتنشر نتائج هذه الدراسات العملية والنظرية ليستفيد منها المهتمون بهذا العلم.

ومع أن العرب قد وضعوا كثيرًا من أسماء العلوم: «فلك» بدلا من أسطرونوميا، و «علم العدد» بدلاً من أريثما طيقى، و «هندسة» أو «أندازه» بالفارسية بدلاً من جيومتريا، فإن كلمة «جغرافيا» بمعنى رسم الأرض ظلت دخيلة فى اللغة العربية، والمصنفات التى ألفها فيها العرب كانت تحمل عنوان البلدان أو المسالك أو الممالك. ومنذ القرن الأول للهجرة الموافق الثامن للميلاد اتسعت معرفة المسلمين بأقسام الأرض وصفاتها لاتساع فتوحاتهم، وعرفوا منذ ذلك الحين عمل الخرائط وقراءتها، فيروى أنه لما غزا قتيبة بن مسلم الباهلى مدينة بخارى صعب عليه فتحها، فكتب بذلك إلى الحجاج بن يوسف الثقفى والى العراق، فكتب إليه الحجاج يطلب منه أن يصورها (أى يرسم خارطتها وما حولها) ويرسل صورتها إليه، وقد أشار الحجاج على قتيبة بطريقة فتحها سنة ٩٠هـ.

كذلك تميز الجغرافيون فى الحضارة الإسلامية بنظرتهم العلمية الواقعية لمختلف الموضوعات الجغرافية، مثال ذلك: معالجتهم لتأثير الضوابط البيئية والعوامل الجغرافية على حياة الناس وأفكارهم وسلوكهم، ومحاولة الربط بين البيئة والنشاط البشرى، مما جعل

بعض الباحثين يشهد لهم بفضل السبق فى تناول مبادئ الجغرافيا البشرية الحديثة.

وقد ورد الكثير من الآراء فى هذا المجال للمسعودى فى «كتاب التنبيه»، وللمقدسى فى «أحسن التقاسيم»، ولابن رسته فى «كتاب الأعلاق النفيسة»، ولابن خلدون فى «المقدمة». فهذا هو المسعودى على سبيل المثال يرى أن المناطق التى تتوفر فيها المياه يأتى تأثير الرطوبة فى خلق الناس، وإذا لم يوجد الماء يسود تأثير الجفاف فى أخلاق وأمزجة الناس، وإذا كان الغطاء النباتى كثيفًا فإن الإقليم يتميز بارتفاع درجة حرارته، أما إذا كان الإقليم يخلو من الغطاء النباتى فإنه يتصف بعكس ذلك. وتتصف الأراضى المرتفعة بانخفاض درجة حرارتها بينما تتصف الأراضى المنخفضة بأنها أكثر حرارة، وإذا كانت الجبال واقعة فى الناحية الجنوبية فإنها تمنع هبوب الرياح الجنوبية من الوصول إلى المدينة، فى حين أن الرياح الشمالية تهب عليها وتأتى معها بهواء بارد، أما إذا كانت الجبال واقعة إلى الشمال من المدينة فإن المكان يصبح حارًا وذلك لعدم وصول الرياح الشمالية. وإذا كان هناك بحر إلى الجنوب من المدينة فإنها تتميز بزيادة الحرارة والرطوبة، أما إذا كان البحر واقعًا إلى الشمال فإنه يؤدى إلى تبريد وجفاف الجو، وإذا كانت التربة رملية فإن المدينة تتصف بالبرودة والجفاف، وإذا كانت التربة صخرية تتصف المدينة بارتفاع الحرارة والجفاف، أما إذا كانت التربة صلصالية فيتميز المكان بالبرودة والرطوبة.

وفيما يتعلق بتأثير المناخ على الإنسان يقول المسعودى عن أهل الربع الشمالى من العالم: «وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم، من الواغلين فى الشمال كالصقالبة والأفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها، فغلب على نواحيه البرد والرطوبة وتكاثرت الثلوج عندهم والجليد، فقل مزاج الحرارة فيهم؛ فعظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبلدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وابيضت ألوانهم حتى أفرطت وخرجت من البياض إلى الزرقة، ورقت جلودهم، وغلظت لحومهم، وازرقت أعينهم أيضًا فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم وصارت صهبا لغلبة البخار الرطب، ولم يكن فى مذاهبهم متانة وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة. ومن كان منهم أوغل فى الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية، وتزايد ذلك فيهم فى الأبعد إلى الشمال. أما أهل الربع الجنوبى من العالم وهم الزنج وسائر الأحباش والذين كانوا تحت

خط الاستواء: فإنهم بخلاف تلك الحال من التهاب الحرارة وقلة الرطوبة، فاسودت ألوانهم، واحمرت أعينهم، وتوحشت نفوسهم، وذلك لالتهاب هوائهم وإفراط الأرحام فى نضجهم حتى احترقت ألوانهم، وتغلغلت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس.

ويتحدث ابن خلدون فى «المقدمة» عن أثر الإقليم والتربة فى سكان المناطق المختلفة من الجزء المعمور من الأرض، الواقع شمال خط الاستواء، والمقسم إلى سبعة أقاليم:

(الإقليمان الأول والثانى التاليان لخط الاستواء شمالاً منحرفان عن الاعتدال وحارّان جدًا، والأقاليم الثلاثة التالية شمالاً أيضا معتدلة، والإقليمان السادس والسابع منحرفان باردان جدًا).

فيوضح كيف أن بعض أقاليم الأرض أكثر موافقة للسكنى من بعضها الآخر، وأن البلاد المعتدلة أكثر عمرانًا من البلاد المفرطة فى الحر أو البرد. وإذا أفرط الحر فى البلاد اسود جلد أهلها وغلبت عليهم الخفة والطيش وكثرة الطرب، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع، موصوفين بالحمق. أما سكان البلاد الباردة فيغلب عليهم الإطراق إلى حد الحزن ثم التفكير فى العواقب. وإذا اتفق أن انتقل أحد من إقليم تبدل لون عَقِبَيه وجسمه وأخلاقه مع الزمن حسب مناخ الإقليم الجديد. ثم إن الأقوات تختلف باختلاف الأقاليم وتترك أثرها فى الناس، فإن الإفراط فى الخصب والنعيم والأطعمة الغليظة يورث قلة المناعة فى الجسم، ويورث البلادة والغفلة، وانكساف الألوان وقبح الأشكال، كما أن الجوع المفرط ينهك الجسم والعقل، غير أن أهل البلاد المجدبة أقدر على احتمال المجاعات. وينتقل ابن خلدون من الحديث المسهب عن التفاصيل والجزئيات إلى التعميم واستخلاص النتيجة فى قوله: «إن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه؛ لإفراط الحر فى الجنوب منه والبرد فى الشمال.. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمبانى والملابس والأقوات والفواكه - بل الحيوانات وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة - مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانًا وأخلاقًا وأديانًا حتى النبوات فإنما توجد فى الأكثر منهم..»

ويقسم المؤرخون مراحل تطور علم الجغرافيا ابتداء من القرن التاسع الميلادى إلى ثلاث مراحل: تتميز المرحلة الأولى بتأثرها بكتاب بطليموس وخرائطه، ومن علماء هذه المرحلة نذكر الخوارزمى المتوفى عام ٨٥٠م، والذى وضع كتابًا عن صورة

الأرض قال عنه «نللينو»: إن مثل هذا الكتاب لا تقوى على وضعه أمة أوربية فى فجر نهضتها العلمية، فصاحبه من أبرز العلماء فى عصر المأمون، وهو يعالج فى كتابه بصفة أساسية أهم الموضوعات الجغرافية المتعلقة بخطوط طول وعرض الأماكن والجبال والبحار والأنهار، وأسماء المدن الواقعة على الجانب المعمور من الأرض مرتبة حسب ورودها فى الأقاليم السبعة، وهذه الأخيرة عبارة عن نطاقات هندسية عرضية تمتد من الشرق إلى الغرب، وتفصل بينها خطوط عرض متوازية، ويحدد بُعد كل إقليم على أساس طول اليوم فى العروض المختلفة، وقد شملت هذه الأقاليم ذلك الجزء من الأرض الذى سماه العرب القدامى بالربع المعمور وألفوا عنه الكثير من الكتب والدراسات والرسائل.

وقد لوحظ أن تعقد الأقاليم وتداخلها بهذه الصورة كان غير مريح للجغرافى العربى، فأدخلت التحسينات تباعًا على هذا التقسيم بواسطة الجغرافيين العرب الذين أتوا بعد ذلك.

ومن علماء المرحلة الأولى أيضًا نذكر الفزارى الذى شغل بتقسيم الأقاليم، فبدأ بالإقليم الأول، وانتهى بالإقليم السابع، ونذكر أيضًا الكندى صاحب كتاب «رسم المعمور من الأرض»، وابن خرداذبة صاحب كتاب «المسالك والممالك» الذى ضمنه دليلاً للطرق وأشهر البلاد، واقتبس فيه عن بطليموس اليونانى.

وتتمثل المرحلة الثانية فى القرن العاشر الميلادى بوضع خرائط عن العالم الإسلامى وأقاليمه، وتتميز هذه المرحلة فى تاريخ البحث الجغرافى بالنضج والاستقلال والارتقاء بمستوى رسم الخرائط لمساعدة الرحالة. ومن علماء هذه المرحلة: ابن خرداذبة، والإصطخرى، وابن حوقل، والمقدسى، وابن فضلان، والمسعودى، والهمدانى.

وبمجىء المرحلة الثالثة فى القرن الحادى عشر الميلادى بلغت الجغرافيا درجة عالية من البحث المبنى على الاختيار الشخصى والمعرفة المكتسبة من السفر والتنقل، وازدهرت حركة التأليف الجغرافى وزاد الاهتمام بالجغرافيا الرياضية، واتسع رسم الخرائط حتى شمل العالم الإسلامى كله مما يمكن أن نسميه أطلس العالم الإسلامى، ومن علماء هذه المرحلة الشريف الإدريسى وعبدالله البكرى.

وكانت اتجاهات التأليف الجغرافى فى عصر النهضة الإسلامية متنوعة، فهناك

اتجاه شامل على نحو ما نراه عند البلخى والإصطخرى وابن حوقل والمقدسى. والاتجاه الثانى هو نوع من التخصص فى قطر واحد، فقد كتب الهمدانى «صفة جزيرة العرب» وكتب البيرونى عن الهند، وترك أحمد بن فضلان رسالة وصفت أحوالاً طبيعية واجتماعية فى بقاع الأرض فى تركيا وروسيا ذهب إليها أيام الخليفة المقتدر.

أما الاتجاه الثالث فقد بدأ فى كثرة المعاجم الجغرافية التى وجدت طريقها إلى التأليف الجغرافى منذ القرن الحادى عشر للميلاد، فوضع البكرى «معجم ما استعجم» ووضع ياقوت الحموى «معجم البلدان». وقد أحصى «ميللر» الخرائط التى رسمها المسلمون للعالم الإسلامى فوجدها مائتين وخمسًا وسبعين خارطة، باستثناء خرائط الإدريسى التى وصفها ميللر بأنها مدرسة جغرافية خاصة، ذات أثر كبير فى تصوير الدنيا للأوربيين.

ومن المصنفات التى ألفها العلماء العرب المسلمون فى علم الجغرافيا نذكر النماذج التالية التى توضح المنهج العلمى فى البحث والتأليف، وتعكس أهم الاتجاهات التى تميز بها الفكر الجغرافى إبان عصر النهضة الإسلامية:

١- كتاب «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم» للمقدسى المتوفى فى العام الألف الميلادى، وفيه الكثير عن الجغرافيا الوصفية لسطح الأرض والأقاليم والأقسام السياسية وذكر المسافات وطرق المواصلات، وأيضًا عن الجغرافيا الإنسانية التى تبحث فى المناخ والزرع وطوائف الناس واللغة والتجارة والأخلاق والعادات والأحوال السياسية والضرائب والأماكن المقدسة، لكن الكتاب لم يكثر التفصيل فى الجغرافيا الطبيعية المتعلقة بالجبال والأنهار.

٢- «صفة جزيرة العرب» للحسن بن أحمد الهمدانى المتوفى فى القرن العاشر الميلادى، وقد حرره موللر فى ليدن عام ١٨٨٤م، ووصفه المستشرق السويدى كريستوفوتول بأنه يعادل فى القيمة المؤلفات الجغرافية لياقوت والبكرى، وقد تعرض فيه الهمدانى لجغرافية بطليموس، وتناول نظرية الفصول، وقال رأيًا مخالفًا لبطليموس عن لون جلد سكان المناطق الاستوائية وعن تقسيم العالم إلى أكثر من سبعة أقاليم. واعتمد الهمدانى فى تقريراته وأوصافه الجغرافية على ملاحظاته الشخصية وآرائه المستقلة، مع اعتبار آراء السابقين ونقدها بموضوعية.

٣- «المسالك والممالك» أو «صورة الأرض» لأبى القاسم محمد بن حوقل الموصلى الذى استغرقت رحلاته العلمية والجغرافية ما يربو

على الثلاثين عامًا، زار خلالها كل بلاد العالم الإسلامى، ووصل إلى داخل بلغاريا وأعالى نهر الفولجا. واهتم ابن حوقل بجميع أقسام الأرض، ما كان منها مسكونًا أو غير مسكون، كما اهتم بمواطن الحضارات فى الشرق والغرب وعنى كثيرًا برسم الخرائط.

٤- «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة» أو «كتاب الهند» للبيرونى، وقيمته تكمن فيما يقول ألدوميلى فى أنه أصبح مرجعًا أساسيًا سواء بالنظر إلى التعرف على العلم العربى أم على علم الهنود. وكان البيرونى ينظر فى بحثه هذا بعقل الفيلسوف الرياضى، العارف بمناهج البحث عند أرسطو وأفلاطون وبطليموس وجالينوس، فهو لماح فى نقده، عميق فى بحثه، معتدل فى قصده، متحر للحقيقة التاريخية ما وسعه ذلك. ويقسم البيرونى كتاب الهند إلى ثمانين بابًا يتحدث فيها عن معتقدات الهنود وشرائعهم، وأحكام الفروض والعبادات عندهم، كالمواريث والصيام والقرابين والكفارات والحج والصدقات والأعياد والعقوبات والمباح من المطاعم والمشارب والمحظور منها.

ويعترف الجغرافيون أن أبحاث البيرونى فى الجغرافيا الطبيعية جاءت على نسق رفيع وبلغت مرتبة عالية، فنراه حين يصف جغرافية آسيا وأوربا يتحدث عن سلسلة جبلية متصلة تمتد ما بين الهيملايا والألب.. كما نراه قد ميز بين الخليج البحرى والمصب النهرى، فالخليج هو امتداد للبحر يتوغل إلى داخل اليابس شيئًا ما، والمصب ليس إلا جزءًا من النهر يقع عند مصبه، ولجأ البيرونى إلى استخدام النماذج لتبسيط الفهم والتصور، فصنع نصف الكرة الأرضية بقطر يبلغ خمسة عشر قدمًا، ورسم عليها أطوال البلدان وعروضها، ويحدد المواقع التى تأكد منها. وكان البيرونى يعتمد على العلم والعقل فى تفسيره لما يبدو عجيبًا أو غريبًا، وعندما وجد الهنود يعتقدون فى الثور الذى ينقل الأرض من قرن إلى قرن قال: «لاحيلة لنا فى تصحيح الأخبار إلا بغاية الاجتهاد والاحتياط وقبح ترك ما نعلم لما لا نعلم». وقد حدد البيرونى نفسه منهجه فى البحث والتأليف فقال: «إن العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى».

وللبيرونى أبحاث عظيمة فى قياس إحداثيات الأماكن بدقة متناهية وقد أوجد إحداثيات الكعبة، كما ابتكر طريقة جديدة لعمل النماذج المجسمة، وشرح حدوث الينابيع والآبار الإردوازية باستخدام قوانين توازن المواقع، وله أبحاث فى الأرض ومحورها

وحركتها الدورية والمحورية مما يدخل حاليا ضمن علوم الفلك والفيزياء.

٥- «نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق» للشريف الإدريسى أشهر جغرافىّ العرب والمسلمين فى القرن الثانى عشر للميلاد. ويحكى الإدريسى قصة تأليف هذا الكتاب بناء على طلب الملك روجر الثانى ملك صقلية وإيطاليا وشمالى أفريقيا.

وترجم كتاب الإدريسى إلى اللاتينية، وترجمت كل أمة ما يعنيها منه، وتعلمت منه أوربا الجغرافيا فى القرون الوسطى، واستمرت تنسخه لأكثر من ثلاثة قرون، وجاء فى دائرة المعارف الفرنسية: «... إن كتاب الإدريسى هو أوفى كتاب جغرافى تركه لنا العرب، وإن ما يحتويه من تحديد المسافات والوصف الدقيق يجعله أعظم وثيقة علمية جغرافية فى القرون الوسطى».

٦- كتاب «الفوائد فى أصول علم البحر والقواعد» لشهاب الدين أحمد بن ماجد النجدى الملقب فى القرن الخامس عشر الميلادى بأسد البحر، وذلك لما اكتسبه من شهرة فائقة فى الرحلات البحرية وفى التأليف فيها، فقد بلغت أعماله نحو الأربعين، وقام بتحقيقها عدد من المستشرقين من أمثال: جابريل فران، وكراتشكو فلسكى.

وينقسم كتاب الفوائد إلى قسمين أحدهما نظرى فى نشأة الملاحة وفى البوصلة وفى الأمور التى يجب على الريان معرفتها، وفى منازل القمر والجهات التى تهب منها الرياح، وصلة هذه الجهات بالبوصلة وتقسيماتها وبطلوع عدد من الكواكب والنجوم وبمغيبها، والقسم الآخر عملى يتناول وصف الشواطئ والجزر وما عليها من العلامات التى تساعد الملاحين على الاهتداء فى الملاحة والاقتراب بالسفن من مراسيها.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

أ. د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة - القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى دراسة تأصيلية دار الهداية - القاهرة ١٩٩٧م.

٣ - قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك - دار الشروق د. ت.

٤ - ابن حوقل: صورة الأرض. ط. ليدن ١٩٠٦م.

الجيولوجيا

يقوم علماء الجيولوجيا بدراسة الصخور والتربة والجبال والأنهار والمحيطات، بالإضافة إلى الأجزاء الأخرى من الأرض، كما يدرس الجيولوجيون الأحافير، وهى بقايا الحيوانات والنباتات التى عاشت وماتت على الأرض. وتساعد دراسة الأحافير على معرفة كيف تطورت الحياة على الأرض.

ويوجد مجالان رئيسان للجيولوجيا، هما: ١- الجيولوجيا الطبيعية، ٢- الجيولوجيا التاريخية. فالجيولوجيا الطبيعية هى دراسة المواد التى تكون الأرض والقوى التى تشكلها، وتعالج الجيولوجيا التاريخية تاريخ الأرض. كما أن هناك مسائل عديدة تكون جزءًا من كلا الحقلين.

وعلم الأرض قديم قدم الزمان، وفى الحضارة العربية فقد تمت مناقشة الآراء اليونانية والرومانية القديمة حول الأرض، وإخضاع تلك الآراء إلى التجربة كقياس محيط الأرض، فبنيت جهودهم على المنطق والدقة والتجربة بخلاف من سبقهم.

أنجز العلماء العرب بدقة قياس محيط الأرض، وناقشوا وعللوا الظواهر الجيولوجية، مثل البراكين والزلازل، والمد والجزر، والجبال والوديان، والجداول والسيول، والأنهار والمعادن، والصخور، إضافة إلى تعليل وجود الأصداف الحيوانية فى الصخور «الأحافير»، وإلى التاريخ الجيولوجى الطويل، وإلى تعليل ملوحة مياه البحر. وقد برهن العلماء العرب على كروية الأرض منذ جابر بن حيان، ومرورًا بسند بن على، وخالد بن عبد الله، وعلى بن عيسى الإسطرلابى، وعلى بن البحترى، وأصحاب الممتحن مثل: يحيى بن أبى منصور وأصحابه الذين قاموا فى زمن المأمون وبأمر منه بقياس محيط الأرض وقطرها، وقدموا لنا رقمًا مقاربًا لما قدمه لنا العلم الحديث، كما درس العلماء العرب تسطيح الكرة، وألف الكندى فى هذا المجال، وأخذ العلماء العرب بتكور الأرض، وتطرق العلماء العرب ومنهم: جعفر بن محمد الصادق، والهمذانى، وإخوان الصفا، وابن سينا إلى نظرية تكون الجبال الانكسارية والالتوائية، وتأثير عوامل التعرية عليها.

ويعتبر القرن الثانى الهجرى قرن ميلاد علوم الأرض عند العرب مع ما قدمه جعفر

ابن محمد الصادق، وجابر بن حيان فى أصول الأرض، كما يعتبر القرن الرابع الهجرى مع إخوان الصفا عصر نضج علوم الأرض ووضوح الرؤية فيه، إذ تميزت تعبيراتهم وتفسيراتهم العلمية الدقيقة، مما يدل على أن أفكارهم سبقت أزمانهم بكثير على الرغم من عدم امتلاكهم الوسائل العلمية الدقيقة التى تساعدهم فى البحث والدراسة.

اهتم العلماء العرب بالمعادن التى ملأت جزيرتهم وحفروا الكثير من المناجم بحثًا عن الذهب والفضة والنحاس والجواهر، كما تطرق العلماء العرب إلى تكون الجبال والسهول، والأرض المائية، وعلم البلورات، وعلم الجواهر والنفط، ومنشأ الجواهر والأرض التنقيبية، كما عرف العلماء العرب أن علم الأرض يتعلق بالعلوم الأخرى ويعتمد على غيره من العلوم ويتوقف نضجه على مدى نضج العلوم الأخرى. فعلوم الأرض عند العلماء العرب كانت ترتبط بكل ما هو موجود فى حياتهم من: فلك، وجغرافيا، وفيزياء، وكيمياء، وعلم أحياء. وتطرق العلماء العرب فى كتاباتهم إلى ما شاهدوه وجربوه من علوم الأرض، فشاهدوا النار الناشئة من احتراق غاز النفط والبترول، وعرفوا شيئًا من وجوه استخدامه، كما تناول العلماء العرب علم زيت الأرض، وهو فرع من فروع الجيولوجيا التطبيقية، وقدموا نماذج للتنقيب غير المباشر.

واهتم العلماء العرب بدراسة شكل الأرض ووصف التضاريس والعوامل الخارجية التى تتسبب فى تشكيلها، ولم يغب عن بال العلماء العرب دراسة العوامل المؤثرة فى قشرة الأرض من داخلها، كما تناولوا خسوف الأرض، وتبادل الأماكن بين اليابسة والماء، كما عرفوا أن علوم الأرض مرتبطة بالآثار العلوية والجغرافية والملاحة وعلم البحار.

كما اهتم العلماء العرب بدراسة الزلازل وتسجيل تواريخ حدوثها وأماكنها، وأنواعها وما تخلفه من دمار، ودرجات قوتها وحركة الصخور الناتجة عنها، ومضارها ومنافعها. وحاول البعض التخفيف من أخطارها، وتناول ذلك كل من ابن سينا فى كتابه «الشفاء»، وإخوان الصفا فى «الرسائل»، والقزوينى الذى تأثر بإخوان الصفا فى كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات».

وعرف العرب المعادن والصخور والأحجار الكريمة، وكانت كلمة المعدن فى أول الأمر تعنى لديهم المنجم، وأول من استخدم الكلمة لتدل على المعنيين هو القزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات..» ويصف أيضًا بللورات الألماس المثلثة. وابن الأكفانى،

ت٧٤٩هـ/١٣٤٨م يصف الزمرد. وتناول العلماء العرب أيضًا تكوين الصخور الرسوبية وتكوين أسطحها، ورواسب الأودية وعلاقة البحر بالأرض، وما ينشأ عن هذه العلاقة من تكوينات صخرية أو عوامل تعرية. وتناول ذلك كل من: عطارد بن محمد الحاسب، ت٢٠٦هـ/٨٢٠م فى كتابه «منافع الأحجار»، وجعفر بن محمد فى كتابه «التوحيد»، وجابر ابن حيان الذى أضاف بعض الجواهر والمعادن، وأضاف إخوان الصفا ٣١ جوهرًا جديدًا، ثم أضاف البيرونى بعض المعادن فى كتابه «الجماهر فى الجواهر» وعرف العلماء العرب حتى عصر البيرونى ٨٨ جوهرًا مختلفًا مما يستخرج من الأرض، وكذلك اهتم الكندى بالمعادن والأحجار، وابن سينا فى كتابه «الشفاء».

وقد عرف العلماء العرب التشقق فى الأحجار وسموا الشقوق الرفيعة فى الأحجار «الشعيرات» كما عرف العلماء العرب الثقل النوعى، وأجروا الاختبارات الكيميائية على المعادن والجواهر.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

أ.د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة :

١- هلال محمد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية - دار الكتاب اللبنانى.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة - دار المعارف ١٩٨٤م.

٣ - حكمت مجيب عبد الرحمن: فى تاريخ العلوم عند العرب - جامعة الموصل.

٤ - محمد الحسينى عبد العزيز: الحياة العلمية فى الدولة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الكويت د. ت.

حساب المثلثات

شغل حساب المثلثات مكانة مهمة فى الرياضيات الإسلامية، وهو الفرع الذى أسهم فيه المسلمون أعظم الإسهامات غير المسبوقة. كما أنه يكون رابطة مهمة مع علم الفلك من خلال مجموعة قوانين التقاويم والشواخص - نظرية المزاول وتطبيقاتها - التى انتشرت فى جميع أنحاء العالم الإسلامى.

كان الأساس الذى قام عليه علم حساب المثلثات (وعلم الفلك) فى عصر الحضارة الإسلامية متمثلاً فى ثلاثة أعمال هى: كتاب «السدهانتا» الهندى، وكتاب «المجسطى» لبطليموس، وكتاب «الأكر» لمينيلاوس. إلاَّ أن علماء الفلك الإسكندريين أدخلوا دالة مثلثية وحيدة هى دالة وتر القوس، وقام الهنود بإحلال الجيب محل الوتر، فأضافوا جيب التمام والجيب المعكوس. أما رياضيو العالم الإسلامى فإنهم عدلوا هذه الدوال المثلثية الجديدة ودرسوا خواصها واستنتجوا حلولاً لكل مسألة فى المثلثات المستوية والكروية.

صنف محمد بن موسى الخوارزمى كتابًا فى الفلك استنادًا إلى مصادر هندية وإغريقية، وقد اشتمل هذا الكتاب على أول جداول عربية للجيوب والظلال، لكنَّ هناك شكًا فى نسبة جدول الظلال إلى الخوارزمى، لأن الكتاب موجود فى نسخة وحيدة منقحة للإسبانى المسلم «المجريطى» (ت بقرطبة حوالى ١٠٠٧م). وهناك أيضًا ترجمة لاتينية لهذه النسخة قام بها أديلارد الباثى فى القرن الثانى عشر الميلادى. وعلى أى حال، من المؤكد أن الظلال وظلال التمام كانت معروفة لمعاصر الخوارزمى وزميله حبش الحاسب المروزى، الذى جاء من مدينة مرو فى خراسان، ولكنه عمل فى الأكثر ببغداد، حيث توفى حوالى عام ٨٧٠م.

وقد أدخلت نسب الظل وظل التمام مع القاطع وقاطع التمام، كدوال مولدة بخطوط داخل دائرة، ولكنها استخدمت فى الشواخص لنسب المثلثات قائمة الزاوية، وقد تمكن حبش الحاسب من حساب طول ظل الشاخص بدقة تصل إلى ثوانى القوس. وقد أتاح هذا الجدول الخاص بقيم ظل التمام إمكان تحديد ارتفاع الشمس بمعلومية طول ظل الشاخص.

إن جـداول الظـلال وظلال التـمـام التى وضعها حبش كانت إسهامًا مهمًا لتبسيط الدوال المثلثية، لكن استخدام الظل والدوال المثلثية الأخرى فى أعمال حبش لم يكن بالفعل مقصورًا على الشواخص، فقد عبر أيضًا عن علاقة المطلع المستقيم للشمس والانحراف والميل بالنسبة إلى الدائرة الظاهرية لمسير الشمس بمعادلة غاية فى الدقة.

كما وضع الفلكى الشهير «البتانى» (ت فى سامراء ٩٢٩م) قائمة لعدد من العلاقات المثلثية (لكنها كانت بالفعل معروفة لحبش).

وفى القرن العاشر الميلادى أحرز أبو الوفاء (ت فى بغداد ٩٩٨م) تقدمًا ملحوظًا فى حساب المثلثات، وهو الذى أسس مجموعة من العلاقات المهمة غير المسبوقة. وهناك أيضًا فلكى بارز هو ابن يونس (ت١٠٠٩م) الذى أثبت وأضاف علاقات جديدة محولاً بذلك عملية الجمع إلى عملية ضرب، وكان هذا بالغ الأهمية بالنسبة إلى نظام الحساب اللوغاريتمى الذى اكتشف بعد ذلك.

فى الليالى الصافية يكون لدينا انطباع بأن النجوم جميعها هى نقط من الضوء المتلألئ، واقعة على سطح كرة ضخمة، ويكون الراصد عند مركزها. ويُعْنَى علم الفلك الكروى أساسًا بـ «الاتجاهات» التى ترى فيها النجوم، وعلم حساب المثلثات الكروية هو الوسيلة لحل مسائل علم الفلك الكروى.

ولما كان أى مستوى يمر بمركز كرة يقطع السطح فى دائرة تسمى «الدائرة العظمى» فإذا كان لدينا ثلاث نقاط على سطح كرة، فإن الكرة يمكن شطرها بحيث تقع جميع النقاط على أحد نصفيها. إذا تم توصيل النقاط بأقواس الدائرة العظمى الواقعة جميعًا على نصف الكرة ذاته، فإن الشكل الناتج يسمى «مثلثًا كرويًا». وحل المثلثات الكروية يعتبر أكثر الطرق شيوعًا للحصول على نتائج فلكية وجيوديسية.

وتعرف الصيغة التى اشتقت باسم «معادلة جيب التمام». ومن هذه المعادلة ورفيقتيها يمكن استنتاج كل الصيغ الأخرى المستخدمة الآن. وأكثر هذه الصيغ استخدامًا تعرف باسم معادلة الأجزاء الأربعة.

حل بطليموس أربع حالات لمثلثات كروية قائمة الزاوية، وتعامل الفلكيون المسلمون فى بادئ الأمر مع المسائل نفسها، ثم لم يلبثوا أن تجاوزوا على الفور هذه الحالات الخاصة ومضوا قدمًا إلى أبعد منها؛ فعلى سبيل المثال، اكتشف البتانى المعادلة الأساسية. وفى القرن العاشر الميلادى استنتج النيريزى وأبو الوفاء معادلة الجيب مزودة بأمثلة عديدة

لتطبيقاتها. وكان نصير الدين الطوسى (ت١٢٧٤م) أبرز عالم فى مجال حساب المثلثات المستوية والكروية على حد سواء، وكانت معالجته التفصيلية لحل المثلثات الكروية واحدة من دراسات عدة جعلت أعماله تحظى بأهمية خاصة فى تطوير الرياضيات.

وبالرغم من مهارة بعض الفلكيين المسلمين فى المثلثات الكروية، إلا أن الحذر ضرورى عند اعتبار النتائج الواردة فى المؤلفات الفلكية العربية. فربما يظهر لنا جليًا فى بعض الأحيان أن مسألة ما يمكن حلها فقط باستخدام إحدى المعادلات الواردة أعلاه، أو إحدى الصيغ المشتقة منها، حتى إن لم يوضح المؤلف طريقة استخدامها، ومع ذلك فكثيرًا ما استنتج المسلمون حلولاً تامة باستخدام نسق الرياضيات الإغريقية المسمى «أناليما» Analemma، وفيه يكون مختلف المستويات المهمة المتضمنة فى مسألة معينة، إما مسقطة أو مطوية فى مستوى عمل وحيد؛ عندئذ يمكن استنتاج الحلول الهندسية بيانيًا، أو يمكن حساب الحل بالمثلثات المستوية.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك.

٢- جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب.

٣- د/ أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية. دار المعارف ١٩٨٤م.

٤- دونالد هيل: العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا. سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ٢٠٠٤م.

الحساب والأعداد

إن إسهامات المسلمين فى علم الرياضيات قامت على نظريات واضحة وخطوط محددة، فمنهج كتابة الأرقام من اليمين إلى اليسار يعكس منشأه العربى بلا جدال.

ومن أهم وأخطر ما أدخله العرب إلى علم الرياضيات هو الرقم صفر على يد العالم العربى محمد بن أحمد عام ٩٦٧م، والصفر لم يعرفه الغرب إلا فى القرن الثالث عشر الميلادى.

إن بعض المؤرخين العلميين يَدَّعون أن اكتشاف الصفر هو اكتشاف هندى، لكن الدراسة المتأنية والمحايدة تظهر أن هذا الادّعاء ليس له أساس من الصحة، فالعلماء الهنود كان لهم باع طويل فى علم الرياضيات حقًا بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية التى لم تسهم من قريب أو من بعيد فى هذا العلم، وقد بدأت إسهاماتهم فى علم الرياضيات فى زمن مبكر، حوالى ٦٠٠م، بإدخال النظام العشرى فى الحساب، ويعود إلى الهنود الفضل بدون شك فى استخدام الأرقام السالبة، وقد بدأ الهنود محاولات أولية لحل المعادلات الجبرية فى أكثر من مجهول، وكان كل مجهول يميز بلون مختلف، وهذه المحاولات الأولية والبدائية لا ترقى لتكون أساس العلم، إلا أنها مجهود علمى لا يجب أن ينكر.

استخدم وطور الرياضيون المسلمون ثلاثة أنظمة مختلفة للحساب والعد، واجتهدوا للوصول إلى نظام موحد يكون قادرًا على استيعاب العمليات الحسابية المتنوعة والمستجدة، وكان أول هذه النظم يعتمد على نظام الحساب الستينى المعروف من عصور قديمة، ولا زالت آثاره باقية حتى الآن فى تقسيمنا الساعة إلى دقائق وثوانٍ؛ درس العلماء المسلمون هذا النظام وطوَّروا استخدامه، وربطوه بالأبجدية العربية بطريقة فذة تسمح للتجار بإجراء العمليات الرياضية بسهولة ويسر؛ وفى هذا النظام تعد الأعداد الصحيحة على المقياس العشرى، وتحدد الأعداد بحروف أبجدية، فيأخذ الرقم ١ الحرف أ، و الرقم ١٠ الحرف ى، والرقم ١٠٠ الحرف ق، وهكذا، وبذلك فإن العدد ١١ يقابل «يا»، فى حين أن الرقم ١١١ يقابل «قيا»

وهكذا . ويعرف هذا النظام باسم «حساب الجُمَّل» أو حساب «أبجد»، ويستخدم الفلكيون نظام أبجد/ ستينى بلا تغيير تقريبًا، فالإسطرلاب مثلاً يتم تدريجه وتحديد علاماته بهذا النظام، ولا يزال هذا النظام يستخدم حتى الآن فى بعض البلاد العربية، فى ترقيم الفقرات فى الوثائق الرسمية على سبيل المثال.

أما النظام الثانى للحساب فهو الحساب بالأصابع، ويمكن عرضه بإيجاز، حيث يعرف هذا النظام فى المؤلفات العربية باسم «حساب اليد»، وأحد سمات حساب اليد أنه لا يحتوى على رموز حسابية، فالأعداد فيه تذكر بأسمائها ويعبر عنها كتابة بكلمات، وكان يتم إجراء العمليات الحسابية ذهنيًا مع الأخذ فى الاعتبار بعض قواعد الأسس المعمول بها الآن، والعمليات والنتائج الوسطية على الحاسب أن يتذكرها ويوضحها بطى أصابعه فى أوضاع اصطلاحية معينة، تكفى بدرجة جيدة لتمييز الأعداد من ١ إلى ٩٩٩٩. ويطلق على هذه الأوضاع اسم العقود (جمع عقدة نسبة إلى عقدة الإصبع) وهكذا تعرَّف الحاسب العربى على معنى الآحاد والعشرات والمئات والآلاف.

وهناك سمة أخرى تميز نظام الحساب باليد، وهى طريقة معالجته للكسور، حيث يشتمل النظام على ثلاث مجموعات من الكسور، إحداها الكسور الستينية، والمجموعة الثانية تعبر عن الكسور بأجزاء وحدات القياس والنقد (أجزاء من الدرهم أو القيراط مثلاً)، أما المجموعة الثالثة فتسمى الكسور العربية، وهى نسبية فى معناها (نصف ربع، ثلاثة أخماس... وهكذا).

وقد أبدع العلماء الرياضيون العرب نظام حساب راق أُخِذَت فيه النقاط الجيدة من نظام الحساب باليد والنظام الستينى، مما جعل النظام المطوَّر أكثر ثراءً من سابقيه، ويعتمد هذا النظام المطور على الحساب الهندى كخلفية، ويعتبر أحمد بن إبراهيم الأُقليديسى أول من ألف بدمشق فيما بين العام ٩٥٢ - ٩٥٣م مؤلفًا فى شرح الحساب الهندى، حيث عالج فيه الموضوع بمهارة ودقة، حيث أثرى المؤلف النظام بمعارفه من الأنظمة الأخرى، بل إنه حاول تطويره ليناسب استخدام الحبر والورق (وصل الحساب الهندى إلى المسلمين فى صورة بدائية، حيث كان يكتب على لوح من الخشب المغطى بطبقة من الغبار، وكان لهذا يسميه الرياضيون المسلمون «حساب الغبار»). ويعتبر محمد بن موسى الخوارزمى أفضل من كتب عن الحساب الهندى، وكتابه فى «الحساب» مفقود فى أصله العربى، ولكن توجد أربعة

كتب مترجمة باللاتينية لهذا الكتاب، ويقدم هذا النظام المطور عمليات الحساب الرئيسة من ضرب وجمع وطرح وقسمة فى صورة دقيقة وكفاءة عالية، كما تسمح بإجراء العمليات الحسابية على الأعداد الكبيرة بسرعة عالية، وهو فى مجمله قريب جداً من النظام الحسابى الذى نستخدمه الآن.

انتشر فى العالم الإسلامى مجموعتان من الأرقام إحداهما فى المشرق والأخرى فى المغرب، وكانت الأرقام المشرقية هى طلائع الأرقام العربية الحالية ٩، ٨، ٧، ٦، ٥، ٤، ٣، ٢، ١، وكان الصفر يكتب على الصورة «٥» تطور ليكتب كنقطة «٠» فيما بعد، أما الأرقام فى المغرب العربى فلقد تطورت إلى الصورة التى تعرف الآن بالأرقام العربية، وتستخدم فى الغرب 0,1,2,3,4,5,6,7,8,9، وهذه المجموعة من الأرقام مع العمليات والنظم الحسابية المختلفة انتقلت عن طريق الأندلس إلى الغرب، الذى لم تكن لديه فى ذلك الوقت أدنى فكرة عن الرياضيات وقوانينها.

كان علم العدد «نظرية الأعداد» أحد فروع علم الحساب التى اهتم بها المسلمون، وارتبط هذا المجال ارتباطًا وثيقًا بالمربعات السحرية والأعداد المتحابة، وهذه المربعات ذات الأهمية تتميز بأن مجموع الأرقام التى تطوّقها يظل ثابتًا سواء قرئت عموديًا أو أفقيًا أو قطريًا. وقد أدت دراسة هذه العلاقات العددية إلى تحليل متواليات حسابية وهندسية.

ومن أهم المجالات الحسابية التى برع فيها العلماء المسلمون مجال التحليل التوفيقى أو ما نعرفه الآن بالتباديل والتوافيق، وفى بداياته اعتبر فى مفهومه العام كدراسة للأشكال فى فراغ ذى بعدين أو ثلاثة، ووجد تطبيقات مهمة فى علوم عديدة، مثل: الموسيقى والكيمياء وعلم الفلك؛ فقد استطاع إخوان الصفا (القرن العاشر الميلادى) استحداث توافيق صوتية وإيقاعية جديدة، كما نجد بعض التوضيحات والملاحظات المشابهة فى كتاب «الموسيقى الكبير» للفارابى، كما اعتمد جابر بن حيان على البراهين التوافيقية فى نظرية الميزان القائمة على مبدأ: إن توفيق الأعداد أصل لكل شىء.

وفى مجال الرياضيات ذاتها فإن العلماء المسلمين استخدموا الحلول التوفيقية فى حل مسائل معقدة، وعلى سبيل المثال فإن ثابت ابن قرة فى كتاب «الشكل القطاع» اعتمد عليها لإيجاد علاقات المثلث الكروى (زوايا وأضلاع) والتى ساهمت فى حلول للأشكال الكروية، كذلك استخدم البيرونى فى كتابه «مقاليد علم الهيئة» نتائج توفيقية بهدف تحديد العناصر المجهولة للمثلث الكروى.

وفى مجال الجبر فقد اشتمل كتاب «الطرائف فى الحساب» لأبى كامل (ت٩٣٠م) على حلول توفيقية لبعض المعادلات الجبرية. وهناك العديد من الأمثلة الأخرى التى توضح بجلاء تمكن العلماء المسلمين من ناصية هذا العلم وإبداعهم فى تطبيقه وتطويره.

إن إنجاز العلماء المسلمين فيما يتعلق بدمج وتوحيد مفاهيم حسابية عديدة، والتناول الواثق للعمليات الحسابية الأساسية لكل من الأعداد الصحيحة والكسور، واستعمال النظامين العشرى والستينى، وقابلية التفاعل والتبادل بينهما، واستخراج الجذور التربيعية، وإجراء عمليات حسابية على الأعداد الصماء (غير النسبية) تمثل كلها جزءًا من نظام هذَّبه ونقَّحه وطوَّره على مر عقود متتالية علماء الحضارة الإسلامية، ولقد أبدع عمر الخيام (ت ١١٣٣م) فى وصف هذه العمليات الأساسية، واستخراج الجذر التكعيبى، وطرق استخراج الجذر الرابع والجذر الأعلى، ومعاملات ذات الحدين، وهى من العمليات الحسابية الراقية، والتى تعبر عن نبوغ فى عقلية الرياضى العربى، والذى تسيد وبحق مسرح هذا العلم حتى القرن الخامس عشر الميلادى.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- جمشيد الكاشى : مفتاح الحساب، تحقيق نادر النابلسى، جامعة دمشق ١٩٧٧م.

٢- د/ عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه، دار المعارف ١٩٨٠م.

٣- د/ توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، دار النهضة العربية ١٩٦٨م.

٤- د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف ١٩٨٤م.

٥- دونالدهيل : العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ٢٠٠٤م.

الحيـــل

يمثل علم «الحيل النافعة» الجانب التقنى المتقدم فى علوم الحضارة الإسلامية، حيث كان المهندسون والتقنيون يقومون بتطبيق معارفهم النظرية للإفادة منها فى كل ما يخدم الدين، ويحقق مظاهر المدنية والإعمار. وقد جعلوا الغاية من هذا العلم هى «الحصول على الفعل الكبير من الجهد اليسير»، ويقصد به استعمال الحيلة مكان القوة، والعقل مكان العضلات، والآلة بدل البدن. ذلك أن الشعوب السابقة على الإسلام كانت تعتمد على العبيد، وتلجأ إلى نظام السخرة فى إنجاز الأعمال التى تحتاج إلى مجهود جسمانى كبير، فلما جاء الإسلام ونهى عن السخرة وإرهاق الخدم والعبيد وتحميلهم فوق ما يطيقه الإنسان العادى، إلى جانب تحريمه المشقة على الحيوان، اتجه المسلمون إلى تطوير الآلات لتقوم بالأعمال الشاقة. وبعد أن كانت غاية السابقين من علم الحيل لا تتعدى استعماله فى التأثير الدينى والروحى على أتباع مذاهبهم، مثل استعمال التماثيل المتحركة أو الناطقة بواسطة الكهان، واستعمال الأرغن الموسيقى وغيره من الآلات المصوّتة فى المعابد، جاء الإسلام وجعل الصلة بين العبد وربه بغير حاجة إلى وسائل وسيطة أو خداع حسّى أو بصرى، وأصبح التيسير على الإنسان باستعمال آلات متحركة (ميكانيكية) هو الهدف الجديد لتقنية «الحيل النافعة»، وهى عبارة عن آلات وتجهيزات يعتمد فيها على حركة الهواء (الإيرو ديناميكا Airodynamics)، أو حركة السوائل واتزانها (الهيدرو ديناميكا Hydronamics والهيدروستاتيكا Hydrostatics). وإذا كان أعلام الحضارة الإسلامية قد اطلعوا على بعض ما خلفه قدماء المصريين والفرس والهنود والصينيين والإغريق فى «علم الحيل»، أو «الهندسة الميكانيكية» بلغة العلم المعاصرة، إلا أن ما ورثوه عن الحضارات السابقة كان محدودًا من الناحيتين: النظرية والتطبيقية على حد سواء، فطوّروه وأضافوا له القواعد العلمية، وصنفوا فيه كتبًا رائدة، لايزال الكثير منها مجهولاً أو مفقودًا.

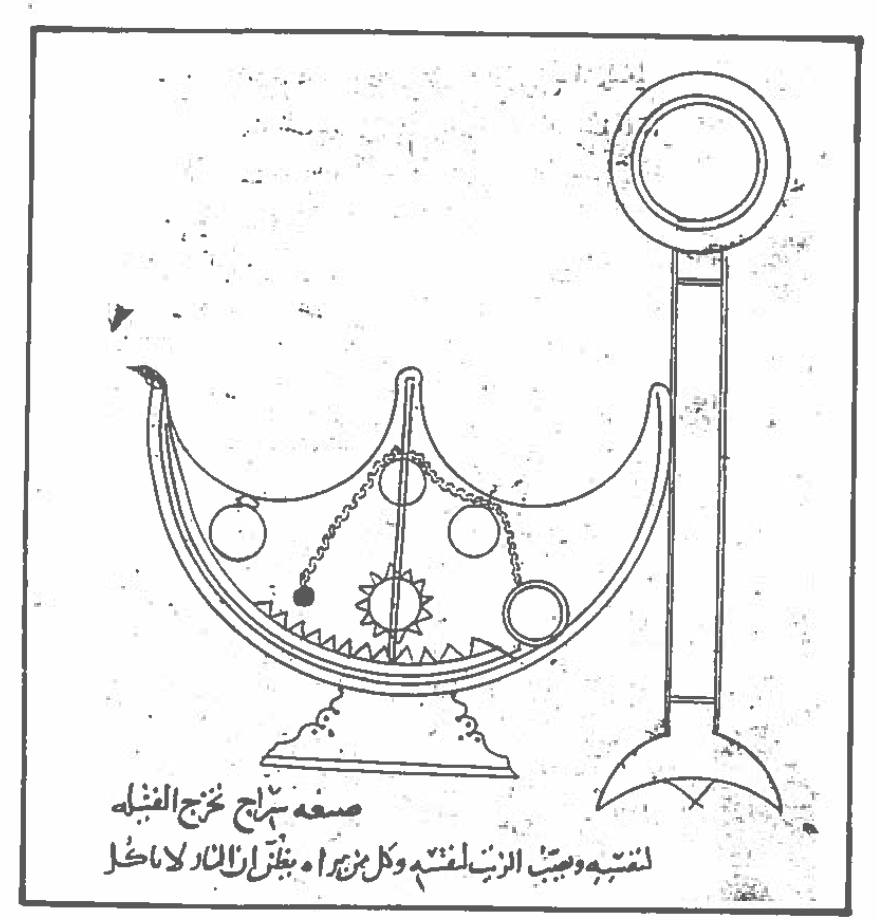
من أمهات الكتب التقنية عند المسلمين «كتاب الحيل» لبنى موسى بن شاكر الذين عاشوا فى القرن الثالث الهجرى (التاسع

الميلادى)، ويحتوى على مائة تركيب ميكانيكى مع شروح تفصيلية ورسوم توضيحية لطرائق التركيب والتشغيل. وكان استخدام بنى موسى للصمامات التى تعمل تلقائيًا، وللأنظمة التى تعمل بعد زمن معين، وغير ذلك من مبادئ وأفكار التحكم الآلى، من أهم الإنجازات فى تاريخ العلم والتقنية بشكل عام. كما كان استخدامهم للصمامات المخروطية، ولأعمدة المرافق التى تعمل بصورة آلية، استخدامًا غير مسبوق، وسبقوا به أول وصف لآلية عمود المرافق الحديث فى أوربا بخمسمائة عام. ومن بين أجهزتهم الميكانيكية التى وصفها المؤرخون بكثير من الإعجاب آلة رصد فلكى ضخمة، تعمل فى مرصدهم، وتدار بقوة دفع مائية، وهى تبين كل النجوم فى السماء وتعكسها على مرآة كبيرة، وإذا ظهر نجم أو اختفى يتم تسجيله فى الحال. كما استحدثوا آلات لخدمة الزراعة والفلاحة، مثل المعالف الخاصة للحيوانات. وعمل خزانات للحمامات، وآلات لتعيين كثافة السوائل، وآلات تثبت فى الحقول لكيلا تضيع كميات الماء هدرًا، ويمكن بواسطتها السيطرة على عمليات رىّ المزروعات.

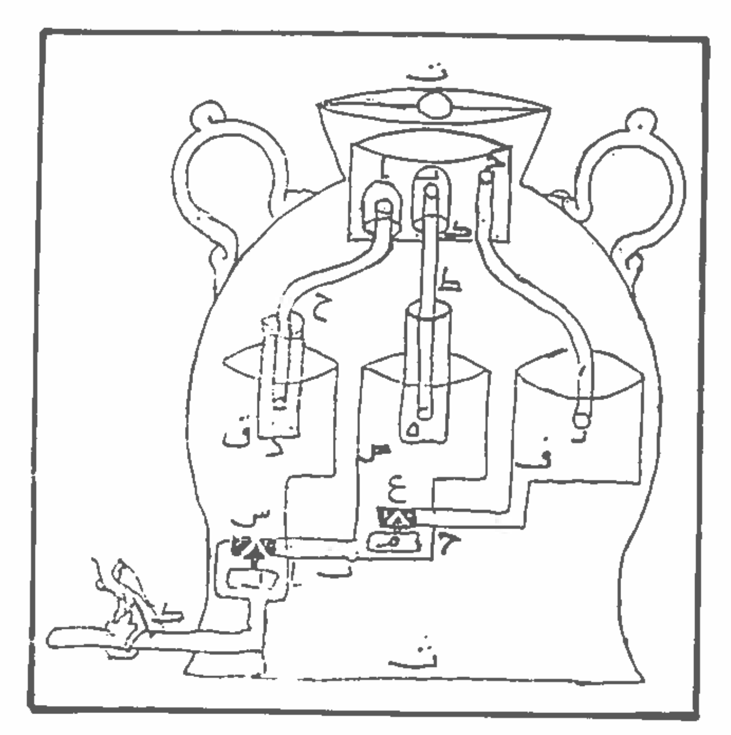
وقد قام «دونالدهيل» Donald Hill بترجمة «كتاب الحيل» لبنى موسى بن شاكر كاملاً إلى الإنجليزية فى عام ١٩٧٩م.

ومن المؤلفات التقنية الرائدة أيضا كتاب «الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل» لبديع الزمان أبى العز بن إسماعيل الرزاز الجزرى الذى عاش فى القرنين السادس والسابع الهجريين (الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين)، فقد تضمن تصميمات متنوعة لساعات وروافع آلية يتم فيها نقل الحركة الخطية إلى حركة دائرية بواسطة نظام يعتمد على التروس المسنّنة، وهو الأساس الذى تقوم عليه المحركات العصرية. وقد ترجم «دونالدهيل» هذا الكتاب إلى الإنجليزية عام ١٩٧٤م، ووصفه مؤرخ العلم المعاصر «جورج سارتون» G.sarton بأنه أكثر الكتب من نوعه وضوحًا، ويمكن اعتباره الذروة فى هذا النوع من الإنجازات التقنية للمسلمين.

وفى مخطوط بعنوان «الأسرار فى نتائج الأفكار» لأحمد بن خلف المرادى العربى الأمبانى الذى عاش فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) نجد شرحًا لأكثر من ثلاثين نوعًا من الآلات الميكانيكية وساعة شمسية متطورة جدًا، بالإضافة إلى أجزاء مهمة حول الطواحين والمكابس المائية. ويلح خوان فيرنيه J. Vernet أستاذ تاريخ العلوم العربية بجامعة برشلونة على وجود قرابة بين هذا الكتاب وكتاب آخر ترجمته



رسم بيانى لسراج من السرج المتبرقشة تلقائيا، من «كتاب الحيل» لبنى موسى بن شاكر



الشكل الثالث والأربعون عن مخطوط كتاب «الحيل» لبنى موسى بن شاكر
عمل جرة نصب فيها الوان من الرطوبات، لون بعد لون، من ثقب واحد من راس الجرة فلا تختلط، وللجرة «بثيون» (صمام او حنفية)، فإذا فتح ذلك البثيون خرج اللون الذى صببته أولا، ثم يتبعه الثاني إذا فنى، فإذا فنى الثانى يتبعه الثالث، وكذلك لا يزال حتى ينفد جميع الألوان

«شـمـيللر» Schmeller إلى الألمانيـة عـام ١٩٢٢م، كما يؤكد على أن المهندس المعمارى الفرنسى «فيلاردوهنكور»، الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى، كان على علم بتقنيات المرادى.

وفى كتاب «الطرق السنيّة فى الآلات الروحانية» لتقى الدين بن معروف الدمشقى الذى عاش فى القرن العاشر الهجرى (السادس عشر الميلادى) نجد وصف العديد من الأجهزة الميكانيكية مثل: الساعات المائية والآلية والرملية، والروافع بالبكرات والتروس (المسننات)، والنافورات المائية، وآلات الدوران

باستعمال العنفات (المراوح) البخارية التى نعرفها اليوم، ويتميز هذا الكتاب بأنه اقترب كثيرًا فى عرضه وتوصيفه للآلات من مفهوم الرسم الهندسى الحديث ذى المساقط، لكنه يوضح كل شىء يتعلق بالآلة فى رسم واحد يجمع بين مفهوم المساقط ومفهوم الرسم المنظور (المجسم).

وكان المهندسون والتقنيون فى عصر الحضارة الإسلامية يتبعون المنهج العلمى فى البحث والتأليف، ويبدأون فى الحالات الصعبة برسم مخططات، ثم يضعون نموذجًا مصغرًا لما ينوون تنفيذه. وقد أعاد الفنيون المحدثون بناء العديد من التركيبات والآلات تبعًا للشروح التى قدمها التقنيون الإسلاميون فى مؤلفاتهم.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى الإسلامى شىء من الماضى أم زاد للآتى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢ - دونالد هيل، العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية: ترجمة د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة (رقم ٣٠٥)، مؤسسة الكويت للتقدم العلمى، الكويت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٣ - أحمد يوسف الحسن، تقى الدين: الهندسة الميكانيكية مع كتاب «الطرق السنية فى الآلات الروحانية» من القرن السادس عشر، جامعة حلب، معهد التراث العلمى العربى ١٩٧٦م.

الرياضيـــات

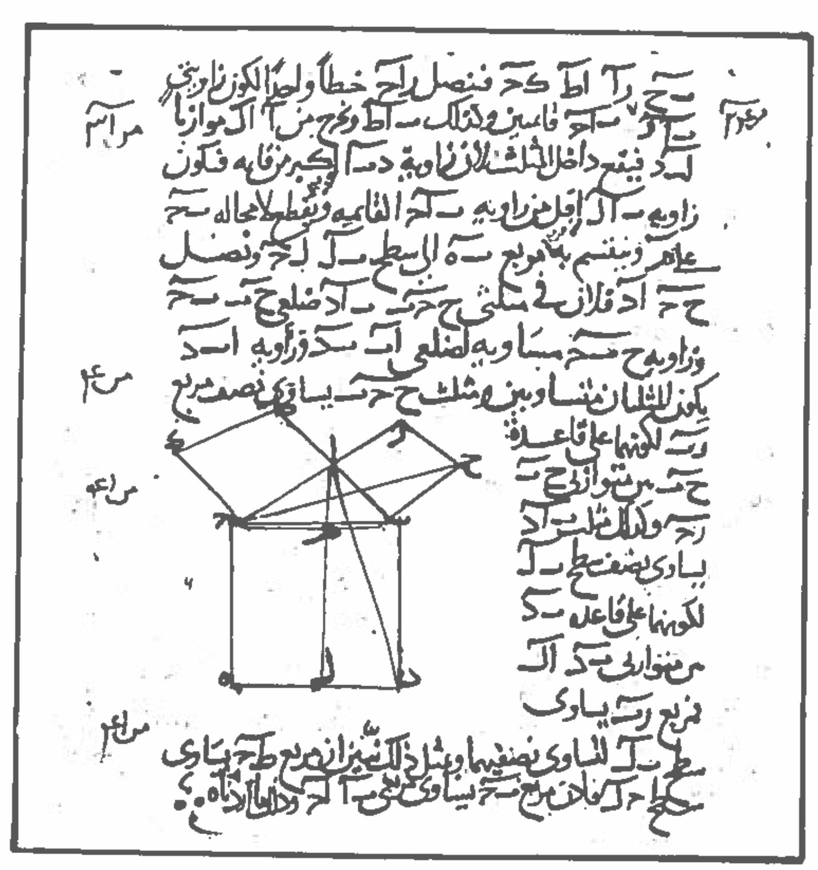
إذا كانت كل أمة تباهى بحضارتها، وتفخر بما قدمه علماؤها ومفكروها من إسهامات فى تطور العلوم وتقنياتها، فإننا معشر العرب والمسلمين أحق بهذا الفخر والتباهى لأننا فى حقيقة الأمر أغنى جميع الأمم تراثًا وأرفعهم شأنًا وأجلهم أثرًا فى خدمة الحضارة الإنسانية ودفع مسيرة التقدم العلمى والتقنى بفضل المئات من العلماء الأفذاذ الذين نبغوا وتفوقوا فى مجال العلوم الطبيعية Natural Sciences، بل إن منهم من يفوق علماء الغرب شهرة وأثرًا فى تقدم العلوم، بالرغم من أن مؤلفاتهم لم يحقق منها حتى الآن إلا النزر اليسير، ولايزال معظمها بكرًا ينتظر من يتناوله بالدراسة التفصيلية المتأنية لاكتشاف مافيه من كنوز ثمينة. وإن ماوصل إلينا من هذا التراث يؤكد سبقهم إلى الكثير من الأفكار الصائبة والآراء والنظريات، بل والقوانين العلمية التى ينسب معظمها الآن إلى علماء الغرب وحدهم. ولاتزال جهود المخلصين من الباحثين المعاصرين تكشف عن حالات الغش العلمى والفكرى التى وقع فيها بعض النقلة ومؤرخى العلم والحضارة لأسباب تخصهم ولم تعد خافية على أحد، وضللوا بها أجيالاً متعاقبة بعد أن دسوها فى الكتب والمؤلفات الحديثة على أنها حقائق علمية وتاريخية لاتقبل الشك.

وتأتى الرياضيات فى مقدمة العلوم الأساسية التى اهتم بها علماء الحضارة الإسلامية حيث قدم الخوارزمى علمًا جديدًا هو علم «الجبر»، الذى ظل محتفظًا باسمه العربى فى كل لغات العالم، وتوصل عمر الخيام إلى حل معادلة الدرجة الثالثة، وأوجد غياث الدين الكاشى قانونًا لمجموع الأعداد الطبيعية المرفوعة إلى القوة (الأس) الرابعة، واعترف علماء التاريخ الرياضى بأن هذا القانون لعب دورًا جوهريًا فى تطور علم الأعداد، وينصف بعضهم الحقيقة عندما يرجع الفضل للكاشى - قبل إسحق نيوتن - فى ابتكار نظرية ذات الحدين وتطوير خواص معاملاتها.

وأول ما يميز العلوم الرياضية فى عصر الحضارة العربية الإسلامية هو الاستفادة المباشرة من الجانب العلمى لنظريات العدد

والحساب والهندسة والجبر والمثلثات عمليًا وتطبيقيًا، بل إن هذا التوجه كان فى حقيقته هدفًا أساسيًا عندهم بدافع الحرص على تنفيذ معاملاتهم وعباداتهم على أكمل وجه يرضى الله ورسوله طبقًا لمبادئ الدين الإسلامى الحنيف. ومن ثم كان تراثهم العلمى غنيًا بالمؤلفات فى الوصايا والمعاملات وتحديد الأهلة وتحقيق جهة القبلة، وتطبيق الرياضيات فى الحياة العملية، ومايحتاج إليه الكتاب والعمال من علم الحساب، ومايحتاج إليه الصناع من علم الهندسة وغيرها. وهناك من العلماء من كرس جهده للتخصص فى جانب معين، مثل ابن الهائم الفرضى الذى اشتغل بالحساب والفرائض ومن هنا جاء لقبه، ومثل الحسن بن الهيثم الذى ركز على الهندسة التطبيقية فعرف بالمهندس، وألف كتبًا ورسائل منها: «كيفية استخراج سمت القبلة فى جميع أنحاء العالم» و «علم الهندسة والمثلثات وحساب المعاملات» و «ماتدعو إليه حاجة الأمور الشرعية من الأمور الهندسية» وكتاب «التحاليل والتراكيب الهندسية» وكتاب طابق فيه بين الأبنية والحفور بجميع الأشكال الهندسية بما فيها أشكال القطوع المخروطية. ولقد ساعد تقدم العلوم والمعارف الرياضية والهندسية على تقدم تكنولوجيا الهندسة المعمارية متمثلة فى المبانى والقصور والمساجد التى نهضت فى الشرق والغرب، ولايزال الغرب مغرمًا بخطوطها وزخارفها ودقة تنسيقها وضبط أشكالها. كذلك تقدمت تكنولوجيا هندسة الرى لأن أعمال الرى وتوزيع المياه من الأمور التى تتطلب معرفة دقيقة بمستوى الأرض وانحدارها، وبكمية المياه وسرعتها ومجراها، وبمواد البناء واختيار الأنسب منها لبناء السدود والتحكم فى التوزيع.

وتميزت الدراسات النظرية للعلوم فى عصر الحضارة العربية الإسلامية بأنها جرت وفق منهج علمى سليم يعتمد على الطريقة الاستقرائية فى الوصول إلى المبدأ العام من ملاحظة التفاصيل، وذلك مثل مافعل الخوارزمى عندما وضع معادلة جبرية تصلح لإيجاد حلول خاصة لمشاكل متشابهة، ثم جاء الرياضيون من بعده وعملوا على تطوير مثل هذه المعادلة وتعميمها، انطلاقًا من مسلمة تقضى بأن وحدة الموضوع الجبرى هى عمومية العمليات الرياضية وليست فى عمومية الكائنات الرياضية، سواء كانت خطوطًا هندسية أو أرقامًا عددية. وبهذا استطاع ثابت بن قرة تعميم نظرية فيثاغورث الخاصة بمثلث قائم الزاوية لتصبح نظرية عامة لأى مثلث، وبرع الخيام فى تصنيف وحل المعادلات ذات الدرجات الأعلى، وعرف



البرهان على نظرية فيثاغورث من «تحرير» الطوسى لكتاب إقليدس فى «الاصول»

الجبر بأنه علم المعادلات، وظل هذا المنهج العلمى أسلوبًا لفكر الرياضيين حتى أصبح من أهم خصائص التفكير العلمى، وأدى فى أواخر القرن الثانى عشر الميلادى إلى اكتشاف معادلات التحويل، وظهرت معادلات لاجرانج ومعادلات هاملتون المعروفة حديثًا بسهولة استخدامها فى استنباط وحل العديد من المسائل العلمية، وتستخدم كثيرًا فى العصر الحاضر لارتباطها بنظريات وتطبيقات علوم ميكانيكا الكم والميكانيكا الإحصائية والميكانيكا السماوية والديناميكا الكهربية وغيرها.

وبهذا تكون حضارتنا العربية الإسلامية قد أسهمت فى إثراء الفكر الرياضى بأهم مقومات تقدمه وازدهاره، وحفل تراثها بالكثير من الأفكار والنظريات الأصيلة التى اعتمد عليها المحدثون.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ ـ ابن البناء المراكشى: تلخيص أعمال الحساب. تحقيق د/ محمد سويسى ـ الجامعة التونسية١٩٦٩م.

٢ ـ قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك. القاهرة، دار القلم ١٩٦٣م.

٣ ـ د/ جلال شوقى: تراث العرب فى الميكانيكا. عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٣م.

الزلازل (علم)

الزلازل ظاهرة كونية ورد ذكرها فى عدد من الآيات القرآنية الكريمة ليدل على ما يحصل فى النفوس من الرعب والفزع، وليخبر بما يستقبل العباد من أهوال يوم القيامة وأحوالها. وإحدى سور القرآن الكريم تحمل اسم الزلزلة، ويقول فيها الله تعالى ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها * وأخرجت الأرض أثقالها * وقال الإنسان مالها * يومئذ تحدث أخبارها * بأن ربك أوحى لها﴾ [الزلزلة ١ -٥].

والعلم الحديث الذى يعنى بدراسة ظاهرة الزلازل والتعرف على أسبابها وخواصها وآثارها من مختلف الجوانب الجيولوجية والفيزيائية والجغرافية والهندسية والكونية وغيرها يعرف باسم «علم الزلازل»، أو «السيزمولوجيا» Seismology، وهى كلمة إغريقية الأصل.

ويرتبط هذا العلم فى تقدمه ارتباطًا وثيقًا بالتطور المعرفى لتركيب الأرض وطبيعة القوى والتفاعلات التى تحدث فى باطنها، ومن ثم فهو يعد أحد العلوم الجيولوجية الفيزيائية.

ويقضى التفسير العلمى الحديث لظاهرة الزلازل بوجود نوع من الحركات الأرضية لصفائح القشرة الأرضية يسبب ما يسمى بالزلازل التكتونية. وهناك أيضًا الزلازل البركانية الناتجة عن تحركات الصهارة (ماجما Magma) تحت القشرة الأرضية.

والزلازل فى حقيقة الأمر عبارة عن هزات سريعة خاطفة ومتلاحقة لسطح الأرض نتيجة وصول طاقة إجهاد زلزالية إليه تكون قد انطلقت فى جميع الاتجاهات على هيئة موجات زلزالية من بؤرة تقع على أبعاد ضحلة أو متوسطة أو عميقة تحت سطح الأرض. ويعرف الموقع الجغرافى الذى فوق البؤرة مباشرة على سطح الأرض باسم المركز السطحى للزلزال Epicentre.

ولقد حاول الإنسان منذ القدم أن يتعرف على أسباب حدوث الزلازل، وكانت أفكاره عنها فى بادئ الأمر قائمة على الأساطير والخرافات، كأن يعتقد أن هناك ثورًا يحمل الأرض على أحد قرنيه وينقلها كلما تعب من قرن إلى قرن، أو يعتقد أن الأرض محمولة

فوق كتفى مارد عملاق، وكلما التفت أو تحرك ارتجت واهتزت، أو يعتقد أن الأموات يحاولون أن يخرجوا إلى سطح الأرض فتهتز من محاولاتهم. حتى ما جاء فى التراث الإغريقى عن الزلازل يعتبر مجرد آراء فلسفية وتخيلات بعيدة عن الواقع يمثلها رأى أرسطو الذى يقضى بأن الأرض جافة بطبيعتها، لكن المطر يملؤها بالرطوبة، وتقوم الشمس ونارها بتسخينها وتتسبب فى الرياح، والزلزال مبعثه ريح وعواصف مكتومة فى كهف كبير بجوف الأرض، أو هو نتيجة ضرورية لذلك.

لكن البداية العلمية الحقيقية لتفسير ظاهرة الزلازل جاءت على أيدى علماء الحضارة الإسلامية الذين تشربوا روح الإسلام وتعاليمه، واستلهموا منها مقومات البحث العلمى، ومنهج التفكير السليم فى مختلف الظواهر الكونية للتعرف على طبيعة سلوكها، والاهتداء إلى حكمة وجودها فى ربط الإنسان بخالقه، وربطه أيضًا بعالمه الذى يعيش فيه.

ففى «كتاب الجوهرتين العتيقتين» يحدثنا الحسن بن أحمد الهمدانى فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) عن «الطاقة الزلزالية» فى باطن الأرض، ولكنه يسميها «الرياح المحتقنة»، ويصف ما ينتج عنها من هزات متفاوتة الشدة يصحبها أحيانًا حدوث خسف على نطاق واسع، فيقول :

«ويكون مما بطن من الأرض من تلك البخارات الجواهر المعدنية على قدر قوى تلك الأرضين، بعد أن يظهر من تلك البخارات ما تلطف حتى يصير إلى أجزاء سطح الأرض، فإن لم يجد ما تلطف وما غلظ من تلك البخارات العميقة مخرجًا ولا منفسًا اضطربت الأرض وتحركت لذلك، فكان منها الزلزلة فى جانبها الذى وقع فيه التأثير، كالرطوبة الغليظة التى تولد فى عضو من البدن فيحدث فى ذلك العضو الاختلاج والارتعاش، وكقراقر المعدة التى يضطرب لها البدن دون حركة الإنسان. وإن كانت تلك الرياح وتلك البخارات المحتقنة المحتبسة فى بطون الأرض غليظة كثيرة بقيت الزلزلة أيامًا كثيرة، وإن كانت قليلة رقيقة تحللت سريعًا وسكنت الزلزلة. وربما جلجلت الأرض فوق الخسوف، وربما خرج من موضع الخسف رماد كما ذكر أرسطو، وذلك على قدر ما فى تلك الأرض من النارية الملتهبة والكبريتية القابلة لتلك النار الملتهبة».

والخسف الذى ذكره الهمدانى فى هذا النص التراثى هو المقابل للمصطلح الأجنبى الحديث "Taphrogenesis" ، ويعنى الحركات التى تحدث رأسيًا إلى أسفل على نطاق واسع ويصاحبها تصدع كبير الزاوية.

كذلك حاول إخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) أن يقدموا تفسيرًا علميًا لظاهرة الزلازل وأسبابها، فذكروا فى الجزء الثانى من رسائلهم «أن الكهوف والمغارات والأهوية التى فى جوف الأرض والجبال، إذا لم يكن لها منافذ تخرج منها المياه، بقيت تلك المياه هناك محبوسة زمانًا، وإذا حمى باطن الأرض وجوف تلك الجبال، سخنت تلك المياه ولطفت وتحللت وصارت بخارًا، وارتفعت وطلبت مكانًا أوسع، فإن كانت الأرض كثيرة التخلخل، تحللت وخرجت تلك البخارات من تلك المنافذ، وإن كان ظاهر الأرض شديد التكاثف حصيفًا منعها من الخروج، وبقيت محتبسة تتموج فى تلك الأهوية لطلب الخروج، وربما انشقت الأرض فى موضع منها وخرجت تلك الرياح مفاجأة، وانخسف مكانها، ويسمع لها دوى وهزة وزلزلة... وجوف الأرض على درجة حرارة عالية جدًا ويوجد بداخله أيضًا مياه كبريتية أو نفطية أو دهنية، ولهذا فإن الرياح التى تتخذ طريقها فى الأجزاء السفلية تتطاير وتتحد مع الكبريت وينتج عنها قوة انفجارية ودخان ونار».

وتوضح هذه الفقرة أيضًا، بالإضافة إلى رأى الهمدانى، مدى الموضوعية والتوافق مع الآراء الحديثة، كما توضح مقارنة برأى أرسطو فروقًا كبيرة فى التحليل والتعليل.

وإذا توقفنا عند آراء ابن سينا، نجده قد زاد الموضوع شرحًا وتفصيلاً، واقترب كثيرًا مما نعرفه اليوم، ولم تختلف آراؤه إلا بقدر ما حدث من تطور فى أجهزة الرصد والقياس فمن أقواله فى هذا الصدد ما نصه:

«الزلزلة حركة تعرض لجزء من أجزاء الأرض بسبب ما تحته، ولا محالة أن ذلك السبب يعرض له أن يتحرك ثم يحرك ما فوقه، والجسم الذى يمكن أن يتحرك تحت الأرض ويحرك الأرض إما جسم بخارى دخانى قوى الاندفاع كالريح، وإما جسم مائى سيال، وإما جسم هوائى، وإما جسم نارى، وإما جسم أرضى. والجسم النارى لا يكون نارًا صرفة، بل يكون لا محالة فى حكم الدخان القوى وفى حكم الريح المشتعلة. والجسم الأرضى لا تعرض له الحركة أيضًا إلا لسبب مثل السبب الذى عرض لهذا الجسم الأرضى، فيكون السبب الأول الفاعلة للزلزلة ذلك. فأما الجسم الريحى ـ ناريًا كان أو غير نارى ـ فإنه يجب أن يكون هو المنبعث تحت الأرض، الموجب لتمويج الأرض فى أكثر الأمر».

هذا، ولا يفوت عبقرى الحضارة الإسلامية أن يذكر بفوائد الزلازل، والغاية منها، فيقول : «منافع الزلازل تفتيح مسام الأرض للعيون، وإشعار قلوب فسقة العامة

رعب الله تعالى». كذلك يقدم ابن سينا وصفًا تفصيليًا لبعض أنواع الزلازل فيقول :

«منها ما يكون على الاستقامة إلى فوق، ومنها ما يكون مع ميل إلى جهة، ولم تكن جهات الزلزلة متفقة، بل كان من الزلازل رجفية، ما يتخيل معها أن الأرض تقذف إلى فوق (أى زلازل رأسية)، ومنا ما تكون اختلاجية عرضية رعشية (وهى ما ينتج عنها الطيات الملتوية)، ومنها ما تكون مائلة إلى القطرين ويسمى القطقط (وهى ما تحرك الأرض فى اتجاهين وينتج عنها ما يعرف بالطيات المضطجعة). وما كان منه مع ذهابه فى العرض يذهب فى الارتفاع أيضًا ويسمى سلميًا» (أى ما يحرك الأرض حركة رأسية وأفقية معًا ويسبب ما يعرف بالانكسارات السلمية).

ويتضح من الدراسة التحليلية التأصيلية لهذه النصوص التراثية أن تصور الهمدانى وإخوان الصفا وابن سينا للرياح المحبوسة يعكس مفهومًا سائدًا فى عصرهم قريبًا من مفهوم «الطاقة الزلزالية» الذى ظهر حديثًا، ومختلفًا تمامًا عما ذكرناه منسوبًا لأرسطو.

كما أن آراء ابن سينا تتفق مع ما يقول به العلم الحديث من أن خسف الأرض الملازم أحيانًا للهزات الأرضية يحدث نتيجة لخروج حمم بركانية، أو لوجود فراغات تحت سطح الأرض فى المناطق التى يكثر فيها حجر الجير، وكنتيجة للهزة الأرضية ينخفض مستوى سطح الأرض، أو يحدث أحيانًا انجراف أرضى أثناء حدوث الزلازل.

وفيما يتعلق بفوائد الزلازل فى تفتح العيون فهو صحيح من الناحية العملية، حيث تؤدى الزلازل إلى تفتح عيون المياه، وخاصة عيون المياه المعدنية فى بعض الحالات.

من ناحية أخرى، جاء فى عدد من الكتب التراثية وصف دقيق للهزات الزلزالية التى تعرضت لها البلدان العربية والإسلامية خلال القرون الماضية، منها على سبيل المثال : كتاب: «صفة جزيرة العرب» للهمدانى، وكتاب «بدائع الزهور ووقائع الدهور» لابن إياس. وكتاب «كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة» لجلال الدين السيوطى، وغيرها. ولا شك أن مثل هذه المؤلفات التراثية تعتبر بمثابة سجلات زلزالية لا غنى عنها، والاسترشاد بما جاء فيها عن تواريخ حدوث الزلازل ودرجات تأثيرها فى المنطقة العربية والإسلامية فى العصور الماضية يعتبر ضرورة منهجية ومعرفية لأى دراسات معاصرة أو مستقبلية تتعلق بخرائط التوزيع الزلزالى فى هذه المنطقة، خاصة بعد ما ظهر حاليًا ما يشير إلى أن أجزاء كثيرة من أراضيها لم تعد

بعيدة تماما عن «الأحزمة» النشطة زلزاليًا فى أماكن محدودة ومعروفة من العالم.

بل إن إعادة قراءة وتحليل ما جاء فى وصف زلازل معينة حدثت فى مصر والشام مثلاً ربما يفيد كثيرًا فى فهم الحالة التكوينية لمنطقة البحر الأبيض المتوسط واحتمالات تأثر المناطق الساحلية بموجات البحر الاهتزازية «التسونامى».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

أ.د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة :

١- الحسن بن أحمد الهمدانى : كتاب الجوهرتين العتيقتين المائعتين من الصفراء والبيضاء (الذهب والفضة)، تحقيق د/ أحمد فؤاد باشا، دار الكتب المصرية القاهرة - ٢٠٠٤م.

٢ - د/ أحمد فؤاد باشا : تراثنا العلمى ورحلته إلى الغرب جملة تراثيات ـ دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ـ ٢٠٠٢م.

٣ - كارل همبل : فلسفة العلوم الطبيعية، ترجمة د/ جلال محمد موسى ـ دار الكتاب المصرى.

الشفــرة (علــم)

الشفـرة لغـة: رمـوز يسـتـعـملها فـريق من الناس للتفاهم السرى فيـما بينهم، ويقـابلها فى الإنجليزية، مع فروق طفيفة Encipher, Cipher. وعلم الشـفــرة Cryptology يعنى تحويل نص واضح إلى نص آخر غير مفهوم باستعمال طريقة معينة يستطيع من يعرفها أن يفهم النص، والعملية العكسية التى يتم بها تحويل النص المكتوب بالشفرة إلى نص واضح مـفهـوم تعـرف باسم «تحليل أو فك الشفـرة» Cryptanalyis.

ويحظى هذا العلم باهتـمـام كـبـيـر فى عـصـرنا الحـاضـر بالنسـبـة للحكومـات والمؤسسـات والأفـراد على حـد سـواء نظرًا للحاجة إليه فى الحفاظ على المعلومات فى المجالات العسكرية، وفى الميادين الصناعيـة والتجـارية والسيـاسـيـة والاقتـصـادية، وفى أغراض الاتصالات وغيرها.

وتستخدم الدول المتقدمة أحدث التقنيات والحاسبات العملاقة لتطوير قدراتها وتحقيق تميزها فى هذا العمل.

وقـد عـرف علم الشـفـرة وتحليلهـا عند العرب باسم «التعـمية واستخراج المُعَمَّى، أو بمرادفـات أخـرى مـثل: «التـرجـمـة، المتـرجم، المبهم، المرموز، الكتابة الباطنة» وكان لهم دور رائد فى تأسيس هذا العلم وتطويره والتأليف فيه من زوايا مختلفة، فصنفوا عددًا لا بأس به من المخطوطات، منهـا «رسـالة الكندى فى علم التعـمية واسـتـخـراج المعمى»، وهى أول رسـالة عربية يعود تأليفها إلى النصف الأول من القـرن الثالث الهجـرى (التـاسع الميـلادى)، وكـتــاب «المؤلف للملك الأشـــرف فى حلّ المتـرجم» لعلى بن عـدلان النحـوى المتـرجم (ت٦٦٦هـ/ ١٢٦٨م)، وكتاب «حل الرموز وبرء الأسقـام فى كشف أصـول اللغـات والأقـلام» لـذى النـون المصـــــرى ثوبـان بن إبـراهـيم (ت٢٤٥هـ/ ٥٨٩م)، وكـتـــاب «حل الرمـــوز ومفـاتيح الكنوز» لجـابر بن حيـان الكيمـيـائى (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، وكتاب «شوق المستهام فى مـعـرفـة رمـوز الأقـلام» لأحـمـد بن على بن وحـشـيـة (ت بعـد ٢٩١م/ ٩١٤م)، وكـتـاب «خصائص المعرفة فى المعميات» لأسعد بن مـهـدى بن حـمــاقى (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، وكتاب «مقاصد الأصول المتـرجمـة عن حل الترجمة» لإبراهيم بن محمدين (ت ٦٢٧هـ/ ١٢٢٨م)، وغير ذلك كثير.

وهناك من اشتهر بخبرته وكثرة مؤلفاته فى هذا العلم، مثل على بن محمد بن الدريهم (ت ٧٦٢هـ/ ١٣٦١م) صاحب كتب «مفتاح الكنوز فى إيضاح الرموز»، و «إيضاح المبهم فى حل المترجم» و «مختصر المبهم فى حل المترجم» و «نظم القواعد فى المترجم وضوابطه».

وقد اعترف كبير مؤرخى علم الشفرة المعاصرين «دافيدكان» D. Kahn فى كتابه "The Code Breakers" بأن هذا العلم ولد بشقيه بين العرب، ونسب إليهم الفضل الأول فى اكتشاف طرق حل الشفرة وتدوينها قبل الغرب بمدة طويلة، وأقر بأن هذه الحقيقة التى توصل إليها عن ريادة العرب فى علم الشفرة تعتبر أهم إنجاز تاريخى فى كل ما احتواه كتابه».

"It showed that the Arab had practiced cryptanalyis before the wast, and provided me with the most important historical breakthrough in my whole book"

والباحث عن مؤلفات المسلمين الأوائل فى علم الشفرة (أو التعمية) يجد أنهم استحدثوا عدة طرق، لعل أبسطها طريقة القلب أو البعثرة، وتكون بتغيير مواقع حروف الرسالة وفق قاعدة معينة، أو طريقة الاستبدال أو التعويض التى تقوم على أن يبدل كل حرف بحرف آخر، أو رمز من خارج النص، وفق قاعدة محددة. كما عرفوا طرائق أخرى مركبة أكثر تعقيداً تشمل تعمية المعانى بالتورية، واستعمال الصفات الكمية أو الكيفية للحروف، واستعمال الكلمات المحتملة وغيرها. وقد توفر المسلمون على العناية بحل الشفرة على أساس علمى تلبية لضرورات حضارية إبان استقرار الدولة الإسلامية واستبحار العمران ونشاط حركة الترجمة، بغية كشف ما رمزه الأقدمون من علومهم وكنوزهم فى آثارهم التى ترجمت آنذاك.

وتشهد كنوز التراث الإسلامى أن الكندى سبق الإيطالى «ألبرتو» بسبعة قرون إلى وضع أول مخطوط فى استخراج المعمى، وهو أيضاً أول من عرف مبدأ استعمال الكلمة المحتملة، وأول من فرق بين طريقتى التعمية بالبعثرة والاستبدال قبل «بورتا» فى القرن السادس عشر الميلادى، كذلك كان ابن الدريهم أول من عرض طريقة التعمية باسعمال شبكة بسيطة سابقًا بذلك «كاردانو» بقرنين من الزمان.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

1- David Kahn, the code Breakers, New York, 1976.

٢- د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى الإسلامى، دار الفكر العربى، القاهرة ٢٠٠٢م.

شكل الأرض (علم)

يهتم هذا العلم فى صورته المعاصرة بدراسة الأشكال (التضاريس) الأرضية المختلفة الظاهرة فوق سطح اليابسة والمغمورة تحت المياه، وتتبع أطوارها المتعددة، وتفهم الأسباب والعوامل المؤثرة فى تكوينها، على ضوء مايسمى «بالنظرية الجيومورفولوجية» الحديثة التى تقضى بأن تطور أشكال سطح الأرض يعتمد على عوامل التعرية والإرساب والحركات الأرضية.

والباحث المدقق فى كتب التراث الإسلامى يجد العديد من النصوص التراثية التى تؤكد سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول النظرية الجيومورفولوجية الحديثة وصياغة المبادئ والمفاهيم العلمية التى تطور على أساسها مبحث شكل الأرض Geomorphology وأصبح واحدًا من أهم العلوم الجيولوجية المعاصرة.

جاء فى رسائل إخوان الصفا «أن الجبال من شدة إشراق الشمس والقمر والكواكب عليها بطول الأزمان والدهور، تنشف رطوبتها وتزداد جفافًا ويبسًا، وتنقطع وتتكسر، وخاصة عند انقضاض الصواعق، وتصير أحجارًا وصخورًا، أو حصى ورمالاً، ثم إن الأمطار والسيول تحط تلك الصخور إلى بطون الأودية والأنهار، ويحمل ذلك شدة جريانها إلى البحار والغدران والآجام، وأن البحار - لشدة أمواجها، وشدة اضطرابها وفورانها - تبسط تلك الرمال والطين والحصى فوق قعرها سافًا (طبقة) على ساف بطول الزمان والدهور، ويتلبد وينعقد وينبت فى قعور البحار جبالاً وتلالاً».

وهنا نجد أن إخوان الصفا قد اعتبروا مياه المطر والمجارى المائية عوامل تعرية وإرساب، وأعزوا ما يصيب الحواف الجبلية من تعرية إلى فعل أشعة الشمس والقمر والنجوم (التى كانت تسمى الكواكب أيضًا).

ويأتى أبو الريحان البيرونى بعد ذلك ليحدد لنا مفهومًا أساسيًا واضحًا فى تفكيره، وهو أن الأرض تتعاقب عليها الأحداث منذ أزمنة وعصور طويلة، وأن ما ينشأ عن هذه الأحداث من تغيرات فى سطح الأرض يحتاج إلى مدد زمنية طويلة، فيسبق بذلك إلى

القول بنظرية الانتظام أو التواتر Uniformitarianism التى نسبها المؤرخون إلى العالم الأسكتلندى «جيمس هاتون» فى عام ١٧٨٥م.

«ولا نعلم من أحوالها (أى الأرض) إلا مانشاهد من الآثار التى تحتاج فى حصولها إلى مدد طويلة، وإن تناهت فى الطرفين كالجبال الشامخة المتركبة من الرضراض (الحصى الصغار وفتات الحجر) الملس المختلفة الألوان المؤتلفة بالطين والرمل المتحجرين عليها، فإن من تأمل الأمر من وجهه وأتاه من بابه علم أن الرضراض والحصى هى حجارة تنكسر من الجبال بالانصداع والانصدام، ثم يكثر عليها جرى الماء وهبوب الرياح، ويدوم احتكاكها فتبلى، ويأخذ البلى فيها من جهة زواياها وحروفها حتى يذهب بها فتدملكها (أى تملسها وتدورها)، وأن الفتات التى تتميز عنها هى الرمال ثم التراب، وأن الرضراض لما اجتمع فى مسايل الأودية حتى انكبست بها وتخللها الرمال والتراب فانعجنت بها، واندفنت وعلتها السيول فصارت فى القرار والعمق بعد أن كانت من وجه الأرض فوق، تحجرت بالبرد، لأن تحجر أكثر الجبال فى الأعماق بالبرد، ولذلك تذوب الأحجار بتسليط النار (عليها)، فإن ما انعقد بالبرد انحل بالحر، وما انعقد بالحر انحل بالبرد، وإذا وجدنا جبلاً متجبلاً من هذه الحجارات الملس، وما أكثره فيما بينها، علمنا أن تكونه على ما وصفناه، وأنه تردد سافلاً مرة وعاليًا أخرى، وكل تلك الأحوال بالضرورة ذوات أزمان مديدة غير مضبوطة الكمية، وتحت تغايرات غير معلومة الكيفية، ولها تتناوب العمارة على بقاع الأرض، فإن أجزاءها إذا انتقلت من موضع إلى آخر انتقل معها ثقلها فاختلف على جوانبها، ولم تكن الأرض لتستقر إلا بكون مركز ثقلها مركز العالم. فلزمها أن تسوى ذلك الاختلاف، ولزم منه أن يكون مركز ثقلها مختلفًا على اختلاف وضع الأجزاء المنتقلة منها، فلم تكن لتثبت أبعاد البقاع عن المركز على مرور الزمان عليها على مقدار واحد، فإذا علت أو أفرط تكابس ماحولها نقصت المياه وغارت العيون، وعمقت الأودية، وتعذرت العمارة، فانتقل أهلها إلى غيرها، ونسب ذلك الخراب إلى الهِرَم، وعمارة الخراب إلى النشوء والشباب، ولأجله تصرد جروم، وتجرم صرود (أى تبرد المناطق التى كانت ساخنة، والعكس بالعكس: الصرود هى الأراضى الباردة والجروم هى الأراضى الحارة).

ولايخفى على أهل الاختصاص ما فى هذا النص التراثى للبيرونى من أفكار غير

مسبوقة عن تكون الصخور الرسوبية الفتاتية (الحطامية)، وتصنيفها بحسب حجومها إلى الحصى والرمال والتراب، وتفسير الطريقة التى تؤدى إلى استدارة الحبيبات الفتاتية والحصى، وبيان العلاقة بين حجمها وبعد المصدر الذى نشأت منه، وهى موضوعات يعالجها علم الرسوبيات الحديث.

واستطاع أبو بكر الكرجى أن يطور هذه المفاهيم، ويزيد عليها مايعمق مفهوم توازن الأرض، وفكرة الدورة التضاريسية التى تقول بتطور معالم سطح الأرض بحيث كلما أثرت قوى الرفع البانية على منطقة ما ورفعتها فوق مستوى سطح البحر، فإنها تكتسب طاقة كامنة بفارق الارتفاع عما حولها، مما يسهل لقوة الجاذبية الأرضية أن تنقلها شيئًا فشيئًا إلى مواقع أقل ارتفاعًا منها، مثل قيعان المحيطات، فى محاولة لكى يتساوى بعد قممها عن مركز الأرض، وينتج عن ذلك تطور فى تضاريس الأرض ينتهى معه السطح النهائى بالتعرية إلى سطح منخفض ومستو هو «السهب» الذى عرفه إخوان الصفا باسم «الصفصف». وقد نسبت هذه الفكرة إلى «ديفز» فى القرن التاسع عشر الميلادى. ولكننا نجد ما يصحح هذا الإسناد الخاطئ إلى «ديفز» فى كتاب «إنباط المياه الخفية» للكرجى الذى عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى، حيث يقول مانصه، بعد أن يفند آراء الآخرين:

«وأقول بعد تقرير ذلك: إن فى الأرض حركات دائمة، منها طلب الأبنية للوقوع والانهدام، والميل عن سمت الاستقامة، وكذلك الجبال والتلاع تنهار قليلاً قليلاً، وتتفتت طلبًا للمركز، والأرض الرخوة فى تربتها حركة دائمة، وهى طلب أجزائها الصلابة باعتماد بعضها على بعض. وأعظم هذه الحركات المذكورة انتقال المياه العظيمة، وجريان الأودية القوية من أرض إلى أرض فى الأزمنة الطويلة، فإذا اجتمعت موادها فى ناحية من نواحيها، وارتفعت حتى بعد سطحها من المركز، وساوى ذلك بعد الموضع المحاذى له الذى يقابله، ثم بعد المساواة زاد عليه، تحركت الأرض طلبًا للمعادلة المذكورة، فتتغير لذلك عروض البلاد ومطالعها وأنصاف نهارها، ويصير ذلك سبب انتقال البحار، وظهور عيون وغيض عيون، ولايكون ذلك دفعة واحدة فى ساعة واحدة، بل يكون على التدريج كانتقال العمارات من أرض إلى أرض... ومن تصور ماذكر، وحقق؛ فقد عرف قطعة كبيرة من صناعة إنباط المياه، لأن تصور طبع الأرض والماء فيها، وكيفية وضعها وخلقها، وصفة حال الماء فى خللها، يدل على معرفة قوية فى هذه الصناعة».

أما حركة الأجزاء الترابية الدقيقة لتترابط فهو إدراك مبكر جدًا لعملية تسمى حسب المصطلح العلمى الغربى المعاصر «Diagenesis» ويعنى «النشأة المتأخرة» أو «عمليات مابعد الترسيب» حيث تتحول الرسوبيات الرخوة غير المتماسكة إلى صخور قاسية، وذلك حين تقع تحت وطأة ثقل طبقات أحدث منها تكوينًا، فتضغط وتصبح صخورًا كاملة التماسك نتيجة فقدها أثناء الانضغاط كميات كبيرة من المياه المتواجدة بين مسامها، وترتبط بعد فترة طويلة من الزمن بواسطة محاليل وسط الترسيب والمياه الجوفية بملاط (مادة لاحمة)، فتتماسك وتقسو.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

أ. د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة:

١ - د/ صلاح الدين الشامى : الإسلام والفكر الجغرافى العربى - الإسكندرية ١٩٧٩م.

٢ - أبو بكر محمد بن الحسن الكرجى : إنباط المياه الخفية - تحقيق بغداد عبد المنعم، معهد المخطوطات العربية - القاهرة ١٩٩٧م.

٣ - د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى الإسلامى شىء من الماضى أم زاد للآتى؟ - دار الفكر العربى - القاهرة ٢٠٠٢م.

٤ - دونالد هيل : العلوم الهندسية فى الحضارة الإسلامية ، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا ، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٥) الكويت ٢٠٠٤م.

الصوتيات

لم يصلنا شىء ذو قيمة علمية عن اهتمام أهل الحضارات القديمة بدراسة ظاهرة الصوت وتطبيقاتها، اللهم إلا فيما يتعلق ببعض أنواع الغناء والعزف (الموسيقا). لهذا فإننا نبدأ الحديث عن الصوتيات - أحد المباحث الفيزيائية المهمة - من حيث بدأ علماء الحضارة الإسلامية فى تناول ظاهرة الصوت بالدراسة والتحليل على أسس منهجية سليمة. فقد أجمعوا من حيث المبدأ على أن هناك شيئين ضروريين لانبعاث الصوت وانتشاره. أما الشىء الأول فلابد من وجود جسم يهتز لإحداث موجات الصوت (التضاغطية) على نحو ما نجد فى وتر العود أو الأوتار (الأحبال) الصوتية عند الإنسان. وأما الشىء الثانى فلابد من وجود وسط مادى، كالهواء أو الماء، تنقل خلاله هذه الموجات الصوتية إلى أن تصل إلى الأذن ويحدث الإحساس بالسمع. كذلك أجمع علماء المسلمين على تفسير جيد لحدوث الصدى نتيجة انعكاس الموجات الصوتية عندما يعترض مسارها عائق، فتحدث فى ارتدادها رجعًا يشبه الصوت الأصلى.

ومن أوضح النصوص التراثية فى ذلك ما جاء فى كتاب «التحصيل» لبهمنيار ابن المرزبان، حيث يقول: «الصوت أمر يحدث من تموج الجسم السيال الرطب كالهواء والماء بين جسمين متصاكين متقاومين. وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قاومه شىء من الأشياء كجبل أو جدار حتى دفعه، لزم أن ينضغط أيضًا بين هذا التموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرده ويصرفه إلى خلف بانضغاطه، ويكون شكله شكل الأول وعلى هيئته.. ويجوز أن يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع، كما أن لكل ضوء عكسًا... والسبب فى أن لا يسمع الصدى فى البيوت أن المسافة إذا كانت قريبة من المصدر وعاكس الصوت سُمِعَا معًا فى زمان واحد أو قريب من واحد».

وقد فطن إخوان الصفا إلى تأثير الحركة الصوتية فى الهواء الذى لشدة لطافته وخفة جوهره وسرعة حركة أجزائه يتخلل الأجسام كلها «فإذا صدم جسم جسمًا آخر انسل ذلك الهواء من بينهما وتدافع وتموج إلى جميع

الجهات، وحدث من حركته شكل كروى واتسع كما تتسع القارورة من نفخ الزجّاج (صانع الزجاج) فيها، وكلما اتسع ذلك الشكل ضعفت حركته وتموجه إلى أن يسكن ويضمحل». ولعل فى هذا القول أيضًا ما يؤكد سبق علماء المسلمين إلى تقرير ما أثبته العلم التجريبى حديثًا من أن الموجات الصوتية المنتقلة فى الوسط المادى تفقد قدرًا من طاقتها عند اصطدامها بالأجسام تبعًا لنوعيتها وطبيعتها.

أما الحديث عن سرعة الصوت فى التراث العربى فيكتسب أهمية خاصة داخل الإطار المنهجى لتقييم المعرفة تاريخيًا. ومن يستعرض هذا الموضوع فى مختلف النصوص التراثية سوف يلاحظ أن البحث فى سرعة الصوت يأتى فى أغلب الأحيان مقارنًا بسرعة الضوء. فقد ذكر البيرونى - على سبيل المثال - أن سرعة النور أعظم كثيرًا من سرعة الصوت، وتحدث ابن سينا عن تأخر سماع صوت الرعد عن رؤية وميض البرق. واستطاع الحسن بن الهيثم أن يثبت أن للضوء زمانًا وسرعة معينة، كما أن للصوت زمانًا وسرعة معينة، إلا أن زمان حركة الضوء أسرع بحيث لا يحس به أصلاً.

ومما يؤسف له أن أحدًا فى ذلك الوقت لم يفد من هذه الأفكار الهامة فى تقدير سرعة الصوت كميًا، ونحن لا نرى سببًا لذلك غير عدم توافر أجهزة دقيقة لقياس الزمن بالثوانى أو بأجزاء من الثانية فى تلك المرحلة المبكرة من تاريخ التقنية عمومًا، وتطور أجهزة القياس الدقيق على وجه الخصوص. وقد تأخرت هذه الخطوة الهامة والبسيطة إلى القرن السابع عشر الميلادى عندما تمكن «ميرسن» و «جاسندى» Mersenne & Gassendi من إجراء أول تجربة عملية لتعيين سرعة الصوت فى الهواء عن طريق قياس الفترة الزمنية التى تنقضى بين لحظة رؤية النار المنبعثة من فوهة مدفع (أو بندقية) عند إطلاق قذيفة منه على مسافة بعيدة، وبين لحظة سماع صوت القذيفة. وظلت فكرة الربط بين ضوء وصوت صادرين من مصدر واحد فى نفس اللحظة أساسًا لتجارب عديدة أجريت بعد ذلك إلى أن تمكن «إسكلاجنون» E. Esclagnon خلال الحرب العالمية الأولى من تقدير سرعة الصوت فى الهواء الجاف عند درجة الصفر المئوى بدقة عالية تقترب من القيمة المعروفة حاليًا (٣٣٠,١ متر فى الثانية).

وقد أفاد المسلمون من فهمهم الواعى لأساسيات مبحث «الصوتيات» فى مجالات نظرية وتطبيقية متنوعة، من بينها تطوير تقنية الهندسة الصوتية.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

الصيدلـــة

الصيدلة هى علم الأدوية بأنواعها النباتية والحيوانية والمعدنية، ويقتضى تحضير هذه الأدوية وتركيبها إلمامًا بعلوم النبات والحيوان والمعادن والكيمياء.

ويعتقد أن أصل كلمة «صيدلة» فى اللغات الأجنبية مشتق من الكلمة الفرعونية «فارماكس» التى تعنى تحضير الأدوية من العقاقير، وأن أصل كلمة «صيدلة» أو «أجزاخانة» فى اللغة اليونانية مشتق من «أبوتيكا» أى المخزن، وهو الاسم القديم لبلدة «أبو تيج» فى مصر العليا، التى كان يخزن فيها المصريون القدماء عطارتهم وأعشابهم.

وتعتبر الوصفات الدوائية المكتوبة على برديه «إيبرس» التى ترجع تاريخها إلى عام ١٥٥٠ق.م من أقدم الأدوية التى عرفتها البشرية عن الحضارة المصرية القديمة، وهناك برديات أخرى تكون جميعها أول موسوعة علمية فى العلوم الصيدلية، منها البردية الطبية وتضم أكثر من ألفى وصفة دوائية وكميات العناصر الداخلة فى تركيبها، وكلها تسجل أن المصريين القدماء عرفوا

■ كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية-ابن البيطار. ٩٩ طب يتحدث عن اسم العشب (ديسقوريدوس) وأنواعه واستعمالاته فى العلاج.

استعمال المقيئات والأشربة والفرغرات والمراهم واستنشاق الأدوية والأبخرة، وعرفوا كذلك الأقمعة واللبخ واللزوقات والأدوية المعرقة والمدرة للبول، واستعملوا الأدوية المسكنة والمفرحة، وزيت الخروع والصبر والنعناع والزعفران وغيرها.

وعند الإغريق اشتهر ذياسقوريذوس «ت ٢٦٨م» فى كنف البطالمة بجامعة الإسكندرية ولقبه البعض بأبى الصيدلة باعتبار أن كتابه «الأدوية المفردة» هو أول

كتاب فى هذا العلم يتضمن وصفًا دقيقًا لستمائة نبتة وتصويرًا رائعًا لأشكالها وتشريحها وعرضًا وافيًا لخصائصها ومنافعها الطبية.

وفى بلاد ما بين النهرين كان البابليون والأشوريون يهتمون بالأدوية وتطويرها، أما الهنود فكانوا يهتمون بالمداواة الطبيعية والوقاية من الأمراض، وكانوا يعتمدون على القليل من الأدوية النباتية، وكانت رياضة اليوجا عندهم من الوسائل التى يعتقدون فى تأثيرها الساحر على إرادة الإنسان وتحكمه فى أجهزة جسمه، مما يساعد على تحسن صحة البدن والتخلص من حالات الاضطراب العصبى والقلق النفسى.

■ قانونجة فى الطب - الجغمينى الخوارزمى - ٤٩٣ طب طلعت المقالة العاشرة فى قوى الأطعمة والأشربة وهى تشتمل على فصول، يتحدث فيها عن أنواع الحبوب المفيدة وطبيعتها.

وفى بلاد الفرس جاءت الصيدلة على يد الأطباء الذين استقدمهم ملوك فارس من مصر والهند واليونان.

وفى الجاهلية انتقلت العطارة أو الصيدلة إلى العرب عن طريق التجارة، فعرفوا الكثير عن خواص النباتات من حيث منبتها وزمانها ومعرفة جيدها من رديئها والتمييز بين المتشابه، وتفاوت تأثيرها وقوتها الشفائية.

وجاء الإسلام الحنيف دينًا قيمًا يدعو إلى عبادة الله الواحد، وإصلاح النفوس، وتطهير الأبدان، وبناء الإنسان القوى، القادر على تطوير حياته، والاستفادة من نعم الله التى سخرها له فى الدنيا.

ويخطئ كل الخطأ من يتصور أو يعتقد أن الإسلام قد جاء ليفصل للناس علوم الطب والصيدلة والهندسة وغيرها، ولكنه جاء ليحرر العقل البشرى من كل القيود ويطلق له العنان ليتأمل ويفكر بعيدًا عن سيطرة رجال الدين والاعتقاد الباطل فى مقدرتهم على الشفاء، فعندما وصل النبى محمد ﷺ إلى المدينة مهاجرًا فى سبيل نشر الإسلام، جاءه المرضى يطلبون الدعاء لهم بالشفاء، فدعا

■ ذخيرة العطار. أبو نصر أبى الخير المغربى. ٤٣٠ طب
يذكر اسم الدواء والأمراض التى يستخدم فى علاجها ونتائج استخدامه كما هو موضح بالجداول.

لهم، ثم أمر باستدعاء الطبيب فقال: **«نعم يا عباد الله تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له شفاء، غير داء واحد: الهرم»** وقال أيضًا ﷺ: **«لكل داء دواء فإن أصاب الدواء الداء، برأ بإذن الله عز وجل»** وفى الحديث **«إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء، علمه من علمه، وجهله من جهله»**.

وتدل هذه الأحاديث الشريفة على رأى الإسلام الواضح والصريح فى علاج الأمراض، فيقرر الإسلام أنه لا يأس أبدًا من شفاء المريض.

وكان رسول الله ﷺ لا يداوى نفسه إذا مرض ولكنه كان يستدعى الأطباء لعلاجه، وفى ذلك تقول السيدة عائشة - رضى الله عنها: إن رسول الله ﷺ كان يحم فى آخر عمره فكانت تفد عليه أطباء العرب والعجم، فتنعت له الأنعات وكنت أعالجه بها».

وكان النبى ﷺ يصف للمرضى بعض الأدوية والنصائح الطبية المعروفة فى عصره، وينهى عما يضر الناس منها، ولنضرب مثالاً على العسل، قال الله تعالى: ﴿ **فيه شفاء للناس** ﴾ [النحل ٦٩] وقال ﷺ: **«نعم الشراب العسل»**.

ولا يزال العلم الحديث يكشف لنا عن أسرار العسل التى أشار القرآن الكريم والحديث الشريف إليها إجمالاً، فقد أثبت أنه يتكون من تسع عشرة مادة حيوية ومفيدة لجسم الإنسان، منها البروتين الذى يعطى الطاقة الحرارية ويساعد فى النمو، والكربوهيدرات المفيدة فى غذاء المرضى، وأهم الفيتامينات المفيدة فى علاج حالات شلل الأعصاب، وتنميل الأطراف، وقرحة الفم، وتشقق الشفاه، والتهابات العين، وغيرها.

ويشتمل العسل على: أملاح الصوديوم، والبوتاسيوم، والكالسيوم، والمغنسيوم،

والمنجنيز، والحديد، والنحاس، والفوسفور، والكبريت، والكلوريين، وأصبح عسل النحل من أهم الأغذية التى يعتمد عليها على العلاج الطبيعى.

ثم اتسع مفهوم الدواء أو العقار بعد ذلك ليشمل ما ليس بنبات، وأصبحت الصيدلة علمًا مستقلاً واسعًا يعنى بدراسة الأدوية وخواصها ومدى تأثيرها الطبى، وكيفية استحضار الأدوية المركبة منها، مع ملاحظة أن أصول الأدوية قد تكون نباتية أو حيوانية أو معدنية، وهكذا أصبحت الصيدلة علمًا له أصوله وقواعده ومنهجه العلمى السليم، ولتظل خير شاهد على ما وصلت إليه حضارة العرب والمسلمين فى ظل الإسلام الحنيف.

وقد اتخذ الأطباء والصيادلة منهاجًا واضحًا قائمًا على أساس علمى سليم فى ممارسة فن الصيدلة والتأليف فيه، وكانت فلسفتهم فى العلاج بصفة عامة مبنية على أثر التغذية فى الأسقام والإبراء، ومنهم من كان يعتمد فى وصف العلاج على تنظيم الغذاء بدلاً من الاعتماد الكلى على الأدوية المفرد أو المركبة فقال الرازى فى العلاج : «مهما قدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بالأدوية، ومهما قدرت أن تعالج بدواء مفرد فلا تعالج بدواء مركب» ويضيف داود

■ المنصورى فى الطب ـ لأبى بكر الرازى ـ ١٢٩ طب تيمور
يتحدث الرازى عن كيفية حفظ الأسنان سليمة وقوية ويذكر بعض الإرشادات المتعلقة بذلك مثل تجنب استخدامها فى كسر الأشياء الصلبة كما ينصح بغسلها وتنظيفها بعد الطعام.

الأنطاكى إلى طرق العلاج أمرين هامين هما : الزمان الذى يقطع فيه العشب، والبيئة التى ينمو بها، وذلك استنادًا إلى قول أبقراط: «عالجوا كل مريض بعقاقير أرضه، فإنه أجلب لصحته».

بالإضافة إلى ذلك اتبع العلماء من صيادلة وأطباء منهجًا علميًا يقوم على التجربة والمشاهدة.

وعلم الصيدلة مر بمرحلة التجربة واستيعاب علوم القدماء، ثم بمرحلة التلخيص والشرح، وأخيرًا وصل إلى مرحلة الكشف والابتكار فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية ابتداءً من القرن العاشر الميلادى وحتى أواخر الثالث عشر.

ونكتفى بعرض هذه المؤلفات فى مجال علوم الصيدلة :

١ - كتاب «منافع الأغذية» لأبى بكر الرازى ويتكون من تسعة عشر بابًا، تبدأ ببيان سبب تأليف الكتاب، ثم يتعرض فى الأبواب التالية لمنافع العديد من الأطعمة مثل الحنطة، والخبز، والماء البارد، والماء الساخن، واللحوم الطازجة، واللحوم المجففة، والأسماك، وأنواع البطيخ، والجبن، واللبن، والبيض، والبقول، والتوابل، والفاكهة الرطبة، واليابسة، والحلوى.

وللرازى مؤلفات أخرى نفيسة مثل : «سر الأسرار» و«المرشد» و«صيدلة الطب» و«الحاوى» وفيها تعرض لصفات الأدوية وألوانها، وطعومها، وروائحها، ومعادنها، وجيدها، ورديئها، كما طبق الرازى الكيمياء على الطب، واستخدام العديد من الأجهزة لإجراء تجاربه فى دقة متناهية، وتحضير كيماويات جديدة استعملها للمداوة. وفى كتاب «محنة الطبيب» دعا الرازى إلى استقلال علم الصيدلة عن الطب واعتباره وحدة مستقلة.

٢ - كتاب «الملكى» أو «كامل الصناعة الطبية» لعلى بن العباس المجوسى، وقد خصص الجزء الثانى منه للمداوة وطرق العلاج.

٣ - هناك مؤلفات أخرى عديدة لا يتسع المجال لحصرها مثل كتاب «التصريف» للزهراوى، وقد تحدث عن الأدوية بأنواعها المختلفة وطبائعها.

ومثل «نزهة النفوس والأفكار من معرفة النبات والأحجار والأشجار» لعبد الرحمن الداودى الأندلسى.

«وتذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب» لداود الأنطاكى، «والإفادة والاعتبار» للبغدادى، و «الجامع لصفات أشتات النبات» للإدريسى، و«الجامع فى الأشربة والمعجونات» لابن زهر، و«الأدوية المفردة» لابن وافد، و«العقاقير» لماسويه الماردينى، و«مقالة فى ذكر الأدوية التى لم يذكرها ذياسقوريذوس فى كتابه» لابن جلجل، وكتاب «القوى» للهمدانى.

ويمكن تلخيص مآثر الحضارة العربية الإسلامية على العلوم الصيدلية فيما يلى :

١ - ترجمة كل أعمال القدماء، والقيام بشرحها والتعليق عليها، ثم الإقبال على التأليف والابتكار.

٢ - الاهتمام بالصيدلة كعلم مستقل عن الطب له قواعده وفروعه ومنهاجه العلمى السليم القائم على المشاهدة والتجربة.

٣ - اكتشاف العديد من العقاقير التى

لاتزال تحتفظ بأسمائها العربية فى اللغات الأجنبية مثل: الحناء، والحنظل، والكافور، والكركم، والكمون، وغيرها، واختراع الآلات اللازمة لتذويب الأجسام وتدبير هذه العقاقير.

٤ – تحضير أدوية جديدة من أصول نباتية ومعدنية وحيوانية وابتكار المعالجة المعتمدة على الكيماء الطبية.

٥ – تغليف الأدوية المرة بغلاف من السكر أو عصير الفاكهة لكى يستسيغها المريض كما فعل الرازى، أو تغليفها بالذهب والفضة المفيدين للقلب كما فعل ابن سيناء.

٦ – التوصل إلى عمل الترياق المؤلف من عشرات الأدوية، مثال ذلك شراب الأصول الذى ألفه موسى بن العازر فى عهد المعز العلوى.

٧ – إجراء البحوث والاختبارات على الأدوية قبل استعمالها لمعرفة طبائعها ومدى صلاحيتها وقوة تأثيرها وآثارها الجانبية وقوتها الشفائية.

٨ – تنظيم مهنة الصيدلة وإخضاعها لنظام الحسبة، لتفادى غش الأدوية والاتجار فيها، واختيار نقيب للصيادلة، أو رئيس للعشابين.

٩ – إنشاء الصيدليات وإلحاقها بالمستشفيات الثابتة، والمتنقلة.

أ.د. نجوى السيد عوض

مراجع للاستزادة:

١ – التراث العلمى للحضارة الإسلامية د. أحمد فؤاد باشا.
٢ – تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك – قدرى حافظ طوقان – دار القلم ١٩٦٣م – القاهرة.
٣ – قراءات فى تاريخ العلوم عند العرب – حميد مورابى، عبدالحليم منتصر – جامعة الموصل.
٤ – تاريخ العلم ودور العلماء العرب فى تقدمه – عبدالحليم منتصر.
٥ – العلم عند العرب – الدوميلى – ترجمة: عبدالحليم النجار، محمد يوسف موسى – القاهرة – دار القلم.
٦ – تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعهد الوسيط – الأب جورج شحاته قنواتى – دار المعارف – مصر ١٩٥٩م.
٧ – فى الطب والأقربازين، أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية. محمد كامل حسين – القاهرة ١٩٧٠م.

الطب البيئى

لقد سبق الدين الإسلامى الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئة وحمايتها من آفات التلوث والفساد، ورسم المنهج الإسلامى حدود هذه التشريعات على أساس الالتزام بمبدأين أساسيين يحددان مسئولية الإنسان حيال البيئة التى يعيش فيها.

أما الأول : فهو «درء المفاسد» حتى لاتقع بالبلاد والعباد وتسبب الأذى للفرد والمجتمع والبيئة، حيث لاضرر ولاضرار. وأما الثانى: فهو «جلب المصالح» وبذل كل الجهود التى من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية.

وأهم مايميز المنهج الإسلامى فى الحفاظ على البيئة هو الأمر بالتوسط والاعتدال فى كل تصرفات الإنسان، باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب فى منظومة التوازن البيئى المحكم الذى وهبه الله - سبحانه وتعالى - للحياة والأحياء فى هذا الكون. قال تعالى: ﴿**ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون**﴾ [الروم ٤١].

ولقد أقام الإسلام بناءه كله على الوسطية، والتوازن، والاعتدال، والقصد، وحثت التعاليم الإسلامية على حماية البيئة والاهتمام بالنظافة العامة، واعتبرت التلوث بكل أشكاله نجاسة كريهة يجب على المسلمين التطهر منها. وقد ورد لفظ «طهر» ومشتقاته فى القرآن الكريم أكثر من ثلاثين مرة لإيجاب طهارة البدن والنفس المؤمنة والبيئة الإنسانية فى الظاهر والباطن.

وينسب إلى علماء المسلمين وأطبائهم فضل السبق إلى الاهتمام بالمشكلات البيئية وتأسيس ما يعرف اليوم «بعلم الطب البيئى» فقد علموا - بحكم تخصصهم كأطباء - أثر البيئة على الصحة، وعرفوا بحكم عقيدتهم الإسلامية أهمية الطب باعتباره علمًا نافعًا، يهدف إلى صحة العقل والنفس والبدن التى تعين على توفير كافة المقاصد الرئيسية الخمس للشريعة الإسلامية كما يراها الفقهاء، وهى بترتيب أهميتها : الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ففى كتابه «دفع مضار الأبدان بأرض مصر» يتحدث ابن رضوان المصرى عن الأمراض الوافدة (أى المعدية)

ويعزيها إلى أربعة أسباب هى : «تغير كيفية الهواء، والماء، والغذاء، والأحداث النفسانية» ثم ينصح بضرورة أن «تكون المساكن فسيحة لينحل منها من البخار (أى الرطوبة) مقدار وافر، ويكون لها مخاريق (طيقان وشبابيك وأبواب) ينحل منها البخار، ويدخل منها شعاع الشمس، وينبغى أن تكون مرخمة، و مبلطة، أو معمولة بالجص والجبس، ويتعاهد تنظيفها، وتفرش فى الأوقات الحارة بالحصر الباردة».

ويحذر ابن رضوان من خطورة التلوث الهوائى والمائى على الصحة قائلاً : «الهواء يتغير معه الأشياء التى يحيط بها، وإن الماء إذا تغير وإن كان كثيرًا كماء النيل، غَيَّر الهواء، وكذلك أنفاس الناس تغير الهواء إذا كثر فيهم المرض.. من أجل هذا ينبغى أن تصرف العناية فى كل مرض وافد إلى إصلاح الهواء». وقد حظى هذا الكتاب لابن رضوان باهتمام الباحثين مؤخرًا بعد أن ترجمه ميشيل دولز M.W.Dols إلى الإنجليزية ونشره سنة ١٩٨٤م.

ويزخر التراث الإسلامى بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة. فعلى سبيل المثال: ألف الكندى «رسالة فى الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء»، ورسالة فى «الأدوية المشفية من الروائح المؤذية»،

وتكلم ابن سينا بالتفصيل فى كتابه «القانون» عن تلوث المياه بشكل عام وكيفية معالجة هذا التلوث لتصبح المياه صالحة للاستعمال، كما أنه وضع شروطًا تتعلق بطبيعة الماء والهواء المؤثرين فى المكان عند اختيار موقع ما للسكنى.

أما الرازى فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة فى اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة. وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، وعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى فى القاهرة، اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء وحوله إلى مستشفى ضخم كبير هو المستشفى الناصرى.

وقد ألف الرازى «رسالة فى تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعًا لذلك»، بينما تحدث أبو مروان الأندلسى فى كتابه «التيسير فى المداواة والتدبير» عن فساد الهواء الذى يهب من المستنقعات والبرك ذات الماء الراكد. وجاء فى كتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء» لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، فقال : «ينبغى للطبيب إذا قدم على مداواة قوم فى بلد، أن ينظر فى وضع

المدينة، ومزاج الهواء المحيط بها، والمياه الجارية فيها، والتدبير الخاص الذى يستعمله قوم دون قوم، فإن هذه هى الأصول، ثم بعدها النظر فى سائر الشرائط». وهذه رؤية متقدمة فى «علم الطب البيئى الذى أصبح من أهم العلوم الطبية المعاصرة».

ويتضح من هذه الأمثلة التى ذكرناها أن علماء الحضارة الإسلامية تناولوا المشكلات البيئية فى أجزاء أو فصول من مؤلفاتهم.. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، حيث نجد من بين علماء المسلمين من رأى ضرورة معالجة الموضوع فى كتاب مستقل، ليؤكد أهميته فى حياة الناس على مر العصور. فقد صنف محمد بن أحمد التميمى فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كتابًا كاملاً عن التلوث البيئى وأسبابه وآثاره وطرق مكافحته والوقاية منه، وفصل الحديث فيه عن ثلاثية الهواء والماء والتربة، وتبادل التلوث بين عناصرها، وجعل عنوانه : «مادة البقاء فى إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الأوباء».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

الطـــب السريـــرى

من المعـروف فى مـجـال العلوم الطبيـة أن الطب الســريرى (الإكلينيكى) يعـتـبـر من المعـارف الضـرورية التى لايسـتـغنى عنها أى طبيب فى أمور التشخيص والعلاج. وقد كان أطبـاء الحـضـارة الإسـلامـيـة سـبـاقين إلى تأصيل علم الطب السـريرى وتقنيـتـه، حيث أدركـوا أهمـيـة التـعـرف على تاريخ المرض والمرضى، وتسـجـيل الملاحظات السـريرية (الإكلينيكيـة)، ونتـائج الفـحـوص والمعـاينة ومراقبة تغيراتها.

وقـد عـرف عن أبى بكر الرازى أنه كـان بارعًا ودقـيقًا فى دراسـة الحـالات المرضيـة دراسة تحليلية تتضمن تاريخ الإصابة وتطور حـالة المريض، كـمـا كـان يصف مـزاج المريض ومهنتـه وعـمـره وجنسـه، ويسـتـفسـر منه عن بيئتـه، وحياته، وأحوال معيشـتـه، والأمـراض التى أصـابتـه سـابقًـا، والأمـراض المتـوارثة فى أهل بيتـه وعـائلتـه، وينصت إليه وهو يعـرض شكواه، ويعطى أهمـيـة كـبـرى لفـحص القلب والنبض والتنفس والبـراز عند مـراقـبـة تطور المرض، ويسـجل ذلك كله لكى يقف على مـا يطرأ من تحــسن أو تدهـور فى الحـــالة الصحية للمريض.

ويبدأ فهم أساسيات الطب السريرى عند المسلمين بما يسمونه «الاستدلالات» فيقرر الرازى فى كـتـابه «المرشـد» أو «الفـصـول» أن استدراك علل الأعضـاء الباطنة يحـتـاج «إلى العلم بجـواهـرهـا أولاً بأن تكون شــوهـدت بالتشريح، لكن إذا برز منها شىء عرف، مثال ذلك: أنه مـتى خـرج بالنفث شىء من جـوهر الرئة، لم يعـرف ذلك إلا من شـاهـد ذلك الجـوهر فى الرئة مرات». ويحـتـاج «إلى العلم بمواضعها، فإن من علم موضع الكبد لم يظن إذا رأى وجعًا فى الجـانب الأيسر من البطن أنه فى الكبـد». ويحـتـاج إلى العلم بأفـعـالهـا، فــإن من علم أن الحس والحــركــة تكون بالعـصب والنخـاع والدمـاغ، لم يقـصـد عند بطلانها علاج أعضاء أخر «ويحتاج» إلى العلم بأشكالها، فـإنه قـد تسـتـدرك من ذلك أيضًـا العلة بأى عـضـو هى، مـثـال ذلك: أن الورم الهـلالى الشكل فى الجـانب الأيمن مـادون الشراسيف يدل على الورم فى الكبد، إذ شكل الكبد كذلك»، ويحتاج «إلى العلم بأعظامها، ومـثـالـه: أن الحـصـاة التى تعظم عن مـقـدار بطون الكلى لايمكن تولدها فى الكلى».

ومن أبلغ ما ذكره الرازى فى هذا المجال قوله : «علل الأحشاء ونحوها من الأعضاء المستترة عن البصر أصعب تعرفًا لتواريها عن الحس، والحاجة فى ذلك إلى استدلالات كثيرة».

ويورد ابن أبى أصيبعة فى كتابه «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» كلامًا للطبيب المصرى على بن رضوان - طبيب الخليفة الحاكم بأمر الله - يقول فيه : «تعرف العيوب بأن تنظر إلى هيئة الأعضاء والسحنة والمزاج وملمس البشرة، وتتفقد أفعال الأعضاء الباطنة والظاهرة، مثل: أن تنادى به من بعيد فتعتبر بذلك حال سمعه، وأن تعتبر بصره بنظر الأشياء البعيدة والقريبة، ولسانه بجودة الكلام، وقوته بحمل الثقل والمسك والضبط والمشى، وأنحاء ذلك مثل: أن تنظر مشيه مقبلاً ومدبرًا، ويؤمر بالاستلقاء على ظهره ممدود اليدين قد نصب رجليه وصفهما، وتعتبر بذلك حال أحشائه، وتتعرف حال مزاج قلبه بالنبض والأخلاط، ومزاج كبده بالبول وحال الأخلاط، وتعتبر عقله بأن يسأل عن أشياء، وفهمه وطاعته بأن يؤمر بأشياء....»، وقد علقت المستشرقة الألمانية «زيجريد هونكة» على ذلك فى كتابها المسمى «شمس العرب تسطع على الغرب» - بقولها : «يخيل إلينا ونحن نسمع ما قاله ابن رضوان إننا أمام أستاذ فى الطب فى عصرنا الحاضر».

أ.د. محمد الجوادى

مراجع للاستزادة :

١ - د. أحمد فؤاد باشا. التراث العلمى للحضارة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٣م.

طب العيون

تميز طب العيون، شأنه شأن باقى فروع الطب الإسلامى، بأنه لايختلف عن أسلوب الطب الحديث من حيث المنهجية التى يتبعها الأطباء المعاصرون. فقد كان الرازى - على سبيل المثال - يرى أن الطبيب يحتاج فى استدلال علل الأعضاء الباطنة، إلى العلم بجواهرها أولاً، بأن تكون شوهدت بالتشريح، وإلى العلم بمواضعها من البدن، وإلى العلم بأفعالها (أى الفسيولوجيا أو وظائف الأعضاء) وإلى العلم بأعظامها وما تحتوى عليه (أى المورفولوجيا) وإلى العلم بفضولها التى تدفع عنها (أى الباثولوجيا أو علم طبائع الأمراض)، لأن من لم يعرف ذلك لم يكن علاجه على صواب.

ولقد رفض الرازى نفسه أن تجرى له عملية جراحية فى عينيه عندما فقد بصره فى أواخر أيامه، وذلك لأنه سأل الجراح قبل أن يشرع فى عمليته عن عدد طبقات أنسجة العين، فلما اضطرب الطبيب وصمت قال له الرازى : إن من يجهل جواب هذا السؤال عليه ألا يمسك بأية آلة يعبث بها فى عينى».

من ناحية أخرى، كان أطباء الحضارة الإسلامية يخضعون لرقابة الدولة، وفقًا

تذكرة الكحالين. على بن عيسى بن على الكحال. ٢٤ طب

الباب التاسع والخمسون : يتحدث على بن عيسى الكحال عن مرض سرطان القرنية يتناول أعراضه وكيفية علاجه ويوضح على الكحال أن الأدوية المعطاة لمريض سرطان القرنية تكون قوية جداً.

للائحة خاصة تنظم أسلوب تعاملهم مع الناس، فكان المحتسب، وهو من أرقى الموظفين فى الدولة، يكلف بتحليفهم قسم «أبقراط» ويحرص على التأكد من حيازتهم الآلات المفروضة لصناعتهم، واجتيازهم الامتحانات المفروضة عليهم، ويسعى لضمان ألا يسلموا آلاتهم إلى الدجالين غير المرخصين.

كان السبب باديًا، أعنى من حر الشمس والغبار والدخان، فإن برءه يكون أولاً بزوال تلك الأسباب، واستعمال الأدوية المبرئة المقوية للعين، كالضماد بخرق مبلولة بماء ورد وشىء يسير من الكافور..

ولم يترك أطباء المسلمين مرضًا من أمراض العين إلا وصفوا أعراضه والطرق الناجعة لعلاجه، فتحدثوا عن الانتفاخ، والحكة، والقروح، والبتر، والنتوء، والشعيرة، والالتزاق، والشعر الزائد، والرمد بأنواعه، وغير ذلك، وتحتوى كتب الكحالين (أطباء العيون) على شروح تفصيلية للعلاج



■ رسالة فى تركيب العين. حنين بن إسحق. ١٠٠ طب تيمور
صورة توضح تركيب العين وطبيعتها فنجد فى مركز العين الداخلى الرطوبة الجليدية وتتكون طبقاتها من ثلاث. الأولى الشبكية والثانية المسمنة والثالثة الصلبة والطبقة الخارجية منها تسمى الملحمة.

وكان أطباء المسلمين، فى علاجهم لأمراض العين، يميزون بين العلاجات العامة والعلاجات الموضعية، ويصفون الراحة والسكون فى الحالات الشديدة، ويعنون بغذاء المريض فيجعلونه خفيفًا لطيفًا، ويستعملون الأشياء القابضة والمحللة والمنضجة والمخدرة، فهذا هو على بن عباس يقول فى كتابه «الصناعة الكاملة» الذى صنفه للملك عضد الدولة»: «إلا أن العين لما كان عضوًا زكى الحس، لم يجز أن تستعمل فيها أدوية قوية، ولاتورد عليها أدوية كثيرة دفعة، انظر فإذا

والعمليات الجراحية، من ذلك وصفهم لماء العين وأنواعه ومضاعفاته : فمنه ما لونه شبيه بلون الهواء، ومنه ما يشبه لون الزجاج، ومنه ما هو أبيض، ومنه أخضر، ومنه مائل إلى الزرقة، وهى العلة المعروفة باسم «الجلوكوما». والماء منه ما إذا قدح أنجب، و منه مالا ينجب عند القدح، وامتحان ذلك بأن تضع يدك على إحدى العينين، فإن رأيت ثقب العين الأخرى يتسع، فعلم أنه متى قدحت أنجب القدح فيها، وأبصر الإنسان، وإن لم يتسع فإنها إذا قدحت لم ينجب ولم يبصر الإنسان، وتمتحنه أيضا بأن تقيم العليل فى

الشـمس، وتأمـره أن ينظر إليك جيداً، وتضع إبهامك على جفنه الأعلى، وتفـرك بهـا العين وتنحيها بسرعة، ثم تفتح العين وتنظر، فـإن تحـرك الماء حين تنحى إبهامك عنه، فتفرق، فإن ذلك الماء لاينجب فيه القدح، وإن بقى مجتمعاً لايتفرق، فإن الماء قد استحكم، والقدح قد ينجب فيه. وعلامة أخرى أجود من ذلك، أنك متى رأيت لون الماء كلون الحديد المجلى، أو كلون الرصاص، فاعلم أن الماء قد استحكم والقدح ينجب فيه، أما ما كان لونه لون الجص فإنه جامد جداً ولا يصلح القدح فيه.

■ رسالة فى تركيب العين - حنين بن إسحق - ١٠٠ طب تيمور
صورة توضح تركيب العضل فى العين وعدد العضلات الموجودة بها وأماكن تواجد هذه العضلات.

واشتهرت المؤلفات المتخصصة فى مجال طب العيون، مثل: كتاب «المنتخب فى علاج أمراض العين» لعمار بن على الموصلى، و«تذكرة الكحالين» لعلى بن عيسى الكحال. وفيما يلى أسماء بعض الأمراض التى ورد ذكرها فى المؤلفات الطبية التراثية، وما يقابلها فى علم طب العيون المعاصر :

السبل PANNUS
الودقة ECHYMOSI
الصفرة TAUNDICE
الشعيرة ORGELET
الالتزاق SYNNECHIA
الغرب (مرض المآقى)
LACRYMAL ABSCESS
المياه الزرقاء GLAUCOMA
الشرناق PALPEBRAL
البردة CHALAZION
المدة تحت القرنية HYPOION
الظفرة PTERYGIUM
الخيالات FLYVISION
القدح PARACETENSIS
الكمنة AMAUROSIS

أ. د. أحمد فؤاد باشا

طب الفم والأسنان

بدأ طب الفم والأسنان عند العرب فى عصر الحضارة الإسلامية - كما بدأت فروع الطب الأخرى، بل وفروع العلوم التجريبية كلها عندهم - من تراث ضئيل وصل إليهم نتيجة انفتاحهم على دول كثيرة ذات حضارات موروثة. وبالرغم من أن طب الفم والأسنان كان يحظى من جانب القدماء بمزيد من الاهتمام، إلا أنه لم يصل إلى مرحلة متقدمة من التطور إلا فى عصر الازدهار العلمى للحضارة الإسلامية بدءًا من القرن التاسع الميلادى.

وقد برز أبو القاسم الزهراوى فى العلاج الجراحى لأمراض الفم، فهو يتحدث عن قطع اللحم الزائد فى اللثة فيقول : «كثيرًا ما ينبت على اللثة لحم زائد.. فينبغى أن تعلقه بصنارة، أو تمسكه بمنقاش، وتقطعه عند أصله، وتترك المادة تسيل والدم، ثم تضع على الموضع زاجا مسحوقًا أو الذروات القابضة المجففة، فإن عاد بعد ذلك اللحم، وكثيرًا ما يعود، فاقطع باقيه واكوه، فإنه لا يعد بعد الكى إن شاء الله تعالى».

وتكلم الزهراوى فى موضوع آخر من كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» عن الأورام تحت اللسان، فقال : قد يحدث تحت اللسان ورم شبيه بالضفادع الصغيرة تمنع اللسان عن فعله الطبيعى وربما عظم حتى يملأ الفم، والعمل فيه أن يفتح العليل فمه بإزاء الشمس، وتنظر من الورم، فإن رأيته كمد اللون وأسود صلبًا ولم يجد له العليل حسًا فلاتعرض له فإنه سرطان، وإن كان مائلاً إلى البياض، فهو رطوبة، فألق فيه الصنارة وشقه بمبضع لطيف من كل جهة، فإن غلبك الدم حين عملك، فضع عليه زاجا مسحوقًا حتى ينقطع الدم، ثم عد إلى عملك حتى تخرجه بكامله، ثم يتمضمض بالخل والملح، ثم تعالجه بسائر العلاج الموافق لذلك حتى يبرأ إن شاء الله تعالى.

وقدم الزهراوى وصفًا تفصيليًا لعلاج أمراض أخرى تعرض فى الفم، مثل تحرير اللسان المعقود وكيف يقطع الشكال الرابط له تحته حتى يعود طبيعيًا، ويصف مايتبع ذلك من دواء. ومثل إخراج العقد التى تعرض فى الشفتين على هيئة أورام صغار يشبه بعضها

■ المنصورى فى الطب . لأبى بكر الرازى . ١٢٩ طب تيمور
يتحدث الرازى عن كيفية حفظ الأسنان سليمة وقوية ويذكر بعض الإرشادات المتعلقة بذلك مثل تجنب استخدامها فى كسر الأشياء الصلبة كما ينصح بنسلها وتنظيفها بعد الطعام.

حب الكرسنة وبعضها أصغر، ويصف ذلك بأن «تقلب الشفة وتشق على كل عقدة وتعلقها بالصنارة وتقطعها من كل جهة، ثم تحشو الموضع بعد القطع بزاج مسحوق حتى ينقطع الدم، ثم يتمضمض بالخل، وتعالج الموضع بما فيه قبض إلى أن يبرأ الجرح إن شاء الله تعالى». ومثل جبر الفك الأسفل إذا انكسر، وخلع الأسنان، وغير ذلك. ويصف لكل عملية الآلات الجراحية اللازمة لها، ويصورها صورًا واضحة ومفصلة بما يقربها للدارسين أو القارئين، ضاربًا بذلك المثل فى السبق إلى استخدام الأشكال والرسوم التوضيحية على نحو ما نجد فى كتب الطب الحديثة.

وعرض الزهراوى لأول مرة فى تاريخ الطب لوصف الألم المتنقل وخطره، مما يضعه على مستوى متقدم بين علماء الطب حتى العصر الحاضر، فهو يقول: «إنه ينبغى أن تعالج الضرس من وجعه بكل حيلة.. وكثيرًا ما يخدع العليل المرض، ويظن أنه فى الضرس الصحيح فيقلعها ثم لايذهب الوجع حتى يقلع الضرس المريض».

ويبدو الزهراوى بارعًا دقيقًا فى وصفه لعملية القلع ذاتها، وهو يستعمل لذلك الكلاليب والجفوت والروافع والمباضع، وهو يشرح فى ذلك كل خطوة وكل آلة، ويقول على سبيل المثال : «فإذا صح عندك الضرس الوجع بنفسه، فحينئذ ينبغى أن يشرط حول السن بمبضع فيه قوة حتى يحل اللثة من كل جهة، ثم تحركه بإصبعك، أو بالكلاليب اللطاف أولاً قليلاً حتى تزعزعه، ثم تمكن حينئذ فيه الكلبتين الكبار تمكينًا جيدًا، ورأس

العليل بين ركبتيك قد تعقبه يتحرك، ثم تجذب الضرس على استقامته لئلا تكسره، فإن لم يخرج والا تتخذ أحد تلك الآلات، فادخل تحته من كل جهة برفق، وقم بتحريكه كما فعلت أولاً. ثم يذكر أنه بعد القلع : «إن العظم به عفن فاجرده من عفنه واسوداده حتى ينقى، ثم تعالجه حتى يبرأ»، وهو فى ذلك يشير إشارة واضحة إلى كيفية معالجة العفن مع القلع أو بعده وبمثل ذلك يشير ابن سينا أيضًا ويركز على أهمية التشخيص وخطر القلع إذا كان هناك عفن فى الفك، فذلك يهيج الوجع الشديد، وربما هيج وجع العين والحمى.

ولايفوت الزهراوى أن يحذر من : «أن تصنع ما يصنع جهال الكلابين فى جسارتهم وإقدامهم على قلعه (أى الضرس) من غير أن يستعملوا ما وصفنا، وكثيرًا ما يجلبون على الناس بلايا عظيمة، وأشرها أن ينكسر الضرس ويبقى أصولها كلها أو بعضها، وأما أن تقلعه بعض عظام الفك».

كذلك عرض أطباء الحضارة الإسلامية لعلاج الأضراس واللهاة المسترخية بالكى، استنادًا إلى قاعدة «آخر الدواء الكى». وكان من الطبيعى أن يتحدثوا أيضًا عن التخدير والتسكين، فقد عرفوا فى ميدان الجراحة مايسمى «المرقد» وهو المخدر العام، وكان ذلك يقوم على استعمال ماأسموه «الاسفنجة المخدرة» التى توضع على أنف المريض، فتمتص الأنسجة المخاطية موادها المخدرة، ويدخل المريض فى سبات عميق. كماعرف التخدير الموضعى، فوصف ابن سينا أحد فروعه، وهو التخدير بالبرودة، بقوله : «ومن جملة مايخدر من غير أذى الماء المبرد بالثلج تبريدًا بالغًا، أخذًا بعد أخذ، حتى يخدر السن فيسكن الوجع البتة، وإن كان ربما زاد فى الابتداء».

وتزخر المؤلفات الطبية التراثية بتفاصيل أخرى كثيرة تتناول ترميم الأسنان المصابة بالتسوس وحشوها، وعلاج القرحة فى جلدة الفم واللسان، وعلاج كثرة البصاق واللعاب وسيلانه فى النوم، وإزالة الرواسب عن الأسنان، وتعويض الأسنان المفقودة، وردّ الأسنان وتقويمها إذا مانبتت فى غير مجراها الطبيعى. ولم يفت علماء المسلمين أن يتحدثوا عن طب الأسنان الوقائى، ويفردوا فى مؤلفاتهم فصولاً فى حفظ صحة الفم والأسنان.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

طب النساء والتوليد

تحققت على أيدى أطباء الحضارة الإسلامية اكتشافات رائدة فى مجال «طب النساء والتوليد وطب الأطفال»، فقد درس ابن سينا أحوال العقم، وعرف أن حالاً منها تنشأ من فقدان الوفاق النفسى والطبيعى بين الزوجين، ولايكون الإنجاب ممكنًا إلا إذا افترق الزوجان العقيمان لهذا السبب، ثم تزوج كل واحد منهما زوجًا جديدًا.

واهتم أطباء المسلمين بالأمراض المختلفة التى تصيب النساء خاصة، وذلك على أساس من علم التشريح والجراحة ودراسة الأعراض التى تطرأ على الصحة، فتحدثوا عن تشريح الرحم، وخصائص الطمث واحتباسه، كما تحدثوا على أورام الرحم بشىء من التفصيل على نحو ما يقول أبو بكر الرازى : «الورم فى الرحم ربما كان فى الرحم كلها، وربما كان فى فمها، وقد يكون فى نواحيها، والعلامات الدالة على الورم على الإطلاق وجع فى المفصل وحرارة وتمدد وثقل فى الصلب والفخذين والعانة وعسر البول واحتباس البراز». ويضيف على بن عباس مزيدًا من الإيضاح عن تكون ألياف الرحم وإصابتها بالسرطان، فيقول : «فمنها ليف ذاهب الطول، وهذا الليف أقل ما فيه، وليف ذاهب واربًا، وليف ذاهب بالعرض.. وحدوث السرطان ربما كان مع تقرح أو من غير تقرح، فما كان من غير تقرح فيستدل عليه بالوجع الشديد أسفل البطن والعانة. أما إذا كان مع تقرح فتعرض نفس الأعراض السابقة وكثيرًا ما يسيل منها رطوبة مائية».

ويقول ابن سينا : «السرطان ورم صلب غير مستوى الشكل متفرع منه الكدوالى يؤلمه اللمس ردىء اللون ويزداد الألم».

أما فيما يتعلق بالتوليد فقد وضع «على ابن عباس» صاحب كتاب «كامل الصناعة» أول نظرية علمية فى التوليد تقضى بأن حركة الرحم المولدة هى التى تدفع بالثمرة إلى الخروج نتيجة لانقباض العضلات. وبهذا يكون «على بن عباس» قد أثبت خطأ نظرية «أبقراط» القديمة عن خروج الجنين بنفسه من رحم أمه نتيجة حركته التلقائية.

ويعترف المنصفون من مؤرخى علوم الطب بفضل أبى القاسم الزهراوى، الملقب بأمير الجراحة وفخرها فى عصر النهضة الإسلامية، وذلك لما أسهم فى تطوير طرق

التوليد وإدخال آلات حديثة وعلاجات جديدة، فدرس طرق توليد الجنين فى حالة تقدم الأرجل على الرأس من باب الرحم، وفى حالة تقدم الوجه على غيره من الأعضاء. كذلك أوصى أبو بكر الرازى بولادة الحوض، ولكنها نسبت فيما بعد إلى غيره، وعرفت فى كتب الطب الحديثة باسم «طريقة فالشر».

على أن أفضل وصف لوضع الجنين الطبيعى فى جوف أمه يعزى إلى «ابن القف» الذى ذكر فى كتابه «العمدة فى الجراحة» ما نصه : «أما قعوده فى جوف أمه فإنه يكون معتمدًا بوجهه على رجليه، وبراحتيه على ركبتيه، وأنفه بين ذلك، وساقه على فخذيه وهما على بطنه، وجهه إلى ظهر أمه».

واهتم أطباء المسلمين كثيرًا بطب الأطفال، وخصوصًا ما يتعلق بالأطفال المولودين لسبعة أشهر، والأطفال حديثى الولادة، من حيث استقبالهم حين الولادة، وكيفية تدثيرهم وتغذيتهم، وأجمعوا على أن رضاعة لبن الأم أفضل طرق التغذية للطفل، وحذروا من الفطام فى الصيف الحار أو الشتاء القارس، وهى أمور يؤيدها الطب الحديث بعد بحث طويل. وكتبوا كلامًا مفيدًا غير مسبوق عن معالجة الأمراض التى تصيب الأطفال كالإسهال، والربو، والبول فى الفراش، والتشنجات، والحول، والحميات، وغيرها.

■ موجز القانون فى الطب. لابن النفيس (٠٠٠ - ٦٨٧ هو) ٥٥٨ طب طلعت

يعد ابن النفيس من أوائل الأطباء الذين تناولوا أمراض الثدى وأورامه حيث كشف أن أورام الثدى إما أن تكون دموية أو بلغمية أو صفراوية وبعض الأحيان تكون سوداوية والأكثر تكون مختلطة ثم تعرض ابن النفيس بعد ذلك لطرق علاج كل نوع من الأورام المختصة بالثدى.

ومن الجدير بالذكر أن النساء العرب كن يخجلن أن يفحصهن الرجال فى أمراضهن الخاصة، وفى حالات التوليد كان أكثر الأطباء العرب يأبون أن يفحصوا النساء، فكانوا يعلمون القوابل طرق الفحص، وكيف ينقلن المعلومات التى يدل عليها الفحص إلى الأطباء، فيعرفون بذلك الكثير عن هذه الأمراض. وتشهد المؤلفات التراثية فى تاريخ الطب أن الزهراوى كان يقف خلف ستار خفيف ويعطى إرشاداته المناسبة للقابلات فى الحالات العسرة، كما تذكر هذه المؤلفات قول

الرازى : «إذا رأيت احتباس الطمث فقل للقابلة أن تجس عنق الرحم». بل إن الزهراوى صنف مؤلفًا خاصًا فى «تعليم القوابل كيف يعالجن الأجنة الحية إذا خرجت على غير الشكل الطبيعى».

ومع ما فى هذه الطريقة غير المباشرة فى علاج النساء من صعوبة، فقد استطاع أطباء المسلمين أن يجمعوا معلومات قيمة عن أمراض النساء والقبالة (التوليد) وطب الأطفال ودونوا فى ذلك العديد من المؤلفات القيمة.

أ.د. محمود المناوى

فساد الشكل
كالاستحمام بالماء العذب. وخاصه بعد الطعام والثاني
كثرة الماكول والمشروب. والثالث تناول المرطب
بالقوة كالخس. والرابع ادمان السكون والنوم وجالينوس
يزيد فيها خامسًا وهو امتناع التحلل ما هي اسباب
الامراض المزاجيه التابعه لانصباب مادة الى الاعضا
قوة العضو الدافع وضعف العضو القابل وسعة المجاري
والطرق اليه وضيقها عنه وتخلخل جوهره. وكونه اسفل
الملاذ وكثرة الماده وكونها موذيه وضعف القوة الغاذيه
ما هي اسباب فساد الشكل مفسدات الشكل كثيرة.
وذلك انها اما ان تكون من سو تصوير القوة المصوره
التي في المني عند كون الجنين في الرحم واما بعد ذلك
عند الولاده. واما من سوء قمط الصبي وامساكه واما
لمشيه وحركته قبل استيكاع اعضايه واشتدادها واما
لاسباب بادية خارجه كوقعه او ضربه. واما الاسباب

استيكاع الاعضا صلابتها

■ الإقتضاب المجموع على طريق المسالة ورد الجواب. ابو نصر سعيد بن ابى الخير المغربى - ٦٦٩ طب

يعرض المسائل الطبية فى شكل سؤال وجواب، مثال : الاقتضاب المجموع على طريق المسالة ما هى أسباب فساد الشكل المقصود بها تشوه الجنين؟ فيذكر سبب التشوه والأمراض التى تنتج عن هذا التشوه.

مراجع للاستزادة :

١ - د. أحمد فؤاد باشا، التراث العلمى للحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٨٣م.

الطب النفسى

بينما كان الفكر البشرى يعانى من تلك النكسة المعقدة التى رانت عليه خلال الألف عام المعروفة باسم العصور المظلمة كان النور يشرق من شبه الجزيرة العربية، وحين دخل العرب مصر عام ٦٤١م تحت قيادة عمرو بن العاص، وهو أول حكامها تحت راية الإسلام، بدأت على الفور عملية التهام معارف الإغريق وحكمتهم، وبعد زهاء قرن من ذلك التاريخ - أى منذ عام ٧٥٠م ومابعده - امتدت النهضة الثقافية التى كانت قد بدأت فى مصر إلى بغداد وتحت رعاية خلفاء الدولة العباسية والتى شهدت حركة ترجمة الفكر الإغريقى، وكان الطب له نصيب الأسد فى هذه الترجمات، وكان الأطباء العرب لديهم حاسة كلينيكية بملاحظة الأعراض والتشخيص ووصف العلاج الناجح، ولذا فقد برز منهم العديد من الأطباء، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (٨٤١ - ٩٢٥م)، وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م) والذى كان يلقب بالمعلم الأكبر أو المعلم الثانى - بعد أرسطو - والذى يذكر له التاريخ العديد من الإسهامات فى العديد من المجالات، ونجيب الدين أبو حامد السمرقندى، وغيرهم.

وعرفت الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى بإنشاء المستشفيات، بل كانت عملاً ممدوحًا يلجأ إليه أهل الخير والثراء. وقد ذكر المقريزى أن أول مستشفى أنشئ فى الإسلام كان المستشفى الذى أنشأه الخليفة الأموى الوليد بن عبدالملك بدمشق عام ٧٠٦م، وأن أول مستشفى أنشئ بمصر هو المستشفى العتيق الذى أنشأه أحمد بن طولون عام ٨٧٣م. وكان المستشفى العتيق ككل المستشفيات التى أنشئت فى العصر الإسلامى الأول مستشفى عامًا يضم أقسامًا لكافة الأمراض ومن بينها بالطبع الأعراض والاضطرابات النفسية والعقلية، ويذكر المقريزى أن أحمد بن طولون نفسه كان شديد الاهتمام بزيارة المستشفى، وتفقد أحوال المرضى وخاصة المرضى العقليين، وأنه حافظ على زيارتهم صباح كل يوم جمعة إلا أن نصحه المقربون بالتوقف عن الزيارة وخاصة بعد أن حدث له حادث مع إحدى المرضى العقليين؛ حيث تقدم إليه أحد المرضى وطلب

منه رمانة (وفى رواية أخرى تفاحة) ليأكلها، فلما أمر له بها ألقى بها المريض فى عنف فانشقت وأتلفت ثيابه، ومنذ ذلك التاريخ امتنع الوالى عن زيارة المستشفى (صبرى جرجس، ١٩٦٧، ٢١ - ٢٩).

وكان يطلق على المستشفى اسم: بيمارستان (وهى كلمة فارسيه مركبة من كلمتين تعنى: دار المرضى النفسيين)، وقد استمرت فى الحضارة الإسلامية حركة إعمار وإصلاح وتجديد هذه المستشفيات، وقد وصف (المسيو جومارا) أحد رجال حملة نابليون بيمارستان قلاوون بأنه قد أنشئ فى الأساس كدار للمجانين من الجنسين ثم تحول إلى قبول كل المرضى، وصرف عليه سلاطين مصر مالاً وافراً، وفيه لكل مريض قاعة خاصة وطبيب خاص، وللذكور فيه قسم منعزل عن قسم الإناث، وكان يدخله كل المرضى فقراء وأغنياء بدون تمييز، وكان يجلب إليه الأطباء من مختلف جهات الشرق ويجزل لهم العطاء، وكانت له خزانة شراب (صيدلية) مجهزة بالأدوية والأدوات، ويقال إن كل مريض كانت نفقاته فى كل يوم ديناراً، وكان له شخصان يقومان بخدمته، والمؤرقون من المرضى يُعزلون فى قاعة منفردة يشقون فيها آذانهم ألحان الموسيقى الشجية أو يتسلون باستماع القصص يلقيها عليهم بمشاهدة الرقص، وكانت تُمَثَّل أمامهم الروايات المضحكة، وكان يُعطى لكل مريض حين خروجه من البيمارستان خمس قطع من الذهب حتى لايضطر إلى الالتجاء - فى فترة النقاهة - إلى العمل الشاق فى الحال. وقد بنى السلطان قلاوون مدرسة تابعة لهذا البيمارستان، وكان يدرس بها الطب والفقه (جمال أبو العزايم، ١٩٩٦، ص ٥ - ٦).

لعل الفقرات السابقة أوضحت مبلغ اهتمام الإسلام بالاضطرابات النفسية والعقلية، وكانت نظرة الحضارة الإسلامية متقدمة فى هذا الصدد (مقارنة بالحضارة الأوروبية فى العصور الوسطى) من خلال رصدنا للآتى :-

١ - الإيمان ببناء مستشفيات خاصة بهذه الفئة من الاضطراب وعزلهم عن باقى الأمراض العضوية الأخرى فى حين أن الاعتراف بهذا الشىء وبناء مستشفى نفسى خاص بهذه الفئة فى أوروبا قد استوجب العديد من الجهود الإصلاحية، وتحديداً «اسكيرول بينيل» PINEL عام ١٧٩٣م أول من دعا إلى تحرير المرضى العقليين من القيود أو دعا إلى ضرورة الالتزام بقواعد أخلاقية إنسانية فى علاج هؤلاء المرضى التعساء حيث كان يلقى بهم فى أقبية مظلمة، عرايا أو تغطى أجسادهم بالخرق البالية أو ينامون

على أكوام من القش لكى تقيهم من برودة بلاط هذه الغرف المظلمة الرطبة، وكانوا محرومين من الماء النقى، أو كانوا مقيدين بالسلاسل فى كهوف لايمكن أن تطيقها الحيوانات المفترسة، وأنهم كانوا فى حالة يرثى لها (محمد حسن غانم، (٢٠٠٣، ص ١٧ – ١٨). ولذا فإن إنشاء مستشفى أو حتى قسم خاص بهم، يعد إنجازًا رائعًا مقارنة بما كان يحدث لمثل هذه الفئة من ممارسات.

٢ – احترام الإسلام للمرض ـ بغض النظر عن نوعه ـ وأن المرض نوع من الابتلاء للإنسان وشىء مُقَدَّر له.

ولما كان العلاج النفسى هو أقدم أنواع العلاج؛ لأنه قديم قدم الإنسانية، فقد تعددت التعريفات التى قدمت له ومنها هذا التعريف:

العلاج النفسى هو علاج اضطرابات الشخصية distvrbawce باستخدام الوسائل البيولوجية، أو علاج سوء التوافق personality Malad Justment أو الأمراض العقلية Mental illinesses وهذه الاضطرابات (أو سوء التوافق) تكون ذات صبغة انفعالية يعانى منها المريض وتؤثر فى سلوكه، ولذا يقوم المعالج باختيار أسلوب العلاج النفسى المناسب للمريض حتى يساعده على إزالة الأعراض، وتعديل العديد من الأفكار غير العقلانية (والتى أثرت فى انفعالاته ثم ظهرت فى سلوكه) حتى يعيد توافق الشخص مع ذاته أولاً ثم مع البيئة التى يعيش فيها ثانيًا.

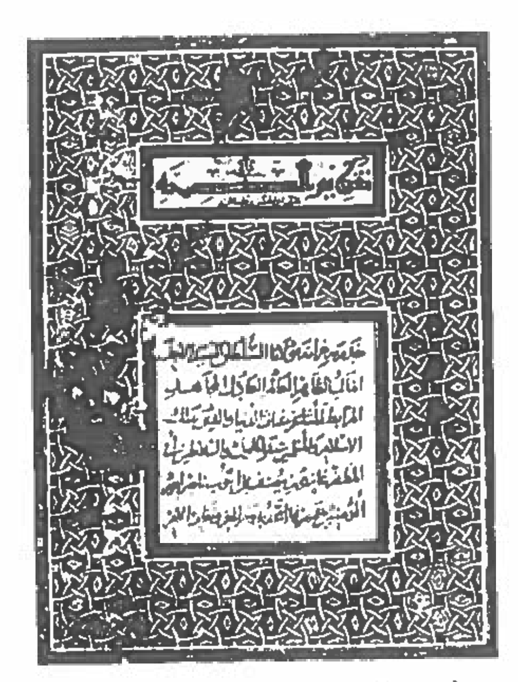
ولذا فإن الحضارة الإسلامية لم تقف فقط عند حدود بناء المستشفيات فقط، بل ونبغ العديد من الأطباء الذين استطاعوا ببراعة أن يشخصوا الحالة النفسية، وأن يختاروا طريقة العلاج المناسبة للمريض وصولاً به إلى الشفاء التام.

كما أن هناك جملة من الحقائق التى أصبحت ثابتة الآن فى مجال العلاج النفسى، ومن العجيب أن علماء المسلمين قد أدركوها، ومن هذه الحقائق الآتى:

١ – تعدد التعريفات التى قُدمت لمفهوم العلاج النفسى، ولعل سبب التعدد أن العلاج النفسى فى تغير دائم من الماضى إلى الحاضر، وما قد يصلح مع شخص قد يضر بشخص آخر.

٢ – أن الموقف العلاجى ينشأ من حقيقة وجود شخص مضطرب وشخص آخر متدرب للتعامل مع هذه الاضطرابات، ومن هنا تنشأ العلاقة العلاجية المرضية.

٣ – أن الشخص المنوط به القيام بالعلاج يجب أن تتوافر فيه العديد من الشروط والخصائص والسمات التى تؤهله للقيام بهذه المهمة.



الصفحة الأولى من نسخة، تعود إلى عام ٦٢٩ للهجرة (١٢٣٢م)، من كتاب «تقويم الصحة» لابن بطلان، الذى ألفه فى القرن الخامس.

٤ - تعدد المنطلقات النظرية للعلاج النفسى بمعنى أن أى معالج لابد أن يكون له نظرية يتبناها، أو تدرب على العلاج بواسطتها وفهم فنياتها، ومن ثم يكون أقدر على التعامل من خلالها مع هذه الاضطرابات.

٥ - أن العلاج يتم فى إطار من الشروط يجب أن يلتزم بها كل من المريض والمعالج ويطلق على هذه المواقف اسم (التحالف العلاجى) أى أننا (المعالج + المريض) نتحالف معًا من أجل القضاء على هذه الاضطرابات والوصول إلى الطريق الآخر (الصحة النفسية والتوافق).

أ.د. محمد حسن غانم

الطـــب الوقائـــى

يحـتل الطب الوقـائى فى عـصـرنا منزلة مهمة من بين فروع العلوم الطبية، وقد عرف المسلمون أهميته، وكانوا يطلقون عليه «حفظ الصحـة»، فقد عـرفوا الطب بأنه: علم يتعرف منه أحـوال البـدن والنفس، ليحـفظ الصحـة حـاصلة ويسـتـردها زائلة. وعـرف ابن أبى أصيبـعـة الصناعـة الطبـيـة بأنهـا «حـافظة للصـحـة الموجـودة، ورادة للصـحـة المفـقـودة»، وقدم المسلمون حـفظ الصحـة على إعادتها فقالوا : إن حرز الشىء الموجود أجل من طلب الشىء المفقود. وقد كان لتوجيهات الإسلام وتعـاليـمـه الأثر البـالغ فى العناية بحـفظ الصحة، سواء فيما فرض من فروض الصلاة والزكـاة والصيـام والحج، أو فـيـمـا أمـر من تحـمـيل المسـئوليـة عن البـدن والحث على التـداوى والتـوجـيه إلى النظافـة الشـخصـيـة والعامـة، وإلى الحفـاظ على البيـئة واختـيـار الأطعـمة النافعـة وعدم الإسراف فى الطعام والوقاية من الأمراض، أو فيما نهى عنه من تحريم للسحر والكهانة فى الطب. وقد كونت هذه التوجيهات والتعاليم الإسلامية الأساس الذى قـام عليـه الطب فى عـصـر الحـضـارة العربية الإسلامية، وظهر ذلك فى العديد من المولفـات، مثل كـتـاب «فـردوس الحكمـة» لابن ربن الطبـرى، الذى احتوى بحوثًا متفرقة فى حـفظ الصـحــة تدور حــول تربيـة الأطفـال والأغـــذية والأشـــربة والطعــوم والروائح بأنواعها، ومـوضـوعـات تتعلق بالبلدان والمياه والرياح، وكـتـاب «تـقـويم الصـحـة بالأسـبـاب السـتـة» للكندى، الذى احـتوى على إصـلاح الهــواء الواصـل إلى القـلب، وتقـــدير المأكل والمشـرب وتعـديل الحـركـات والسكون، ومنع النفس من الإغراق فى النوم واليقظة، وتقدير استفـراغ الفضلات، وأخذ النفس بالقصد من غضب وهم وفـزع، وهناك كتب أخرى كثيـرة للرازى، وعلى بن عباس، وابن سعيد التميمى، وابن الجـــزار، وابن بطلان البـغـــدادى، وابن رضوان المصرى، وابن زهر، وغيرهم.

ويمكن التـأصـيل لعلم الطب الوقـائى فى التــراث الطبـى الإسـلامى بكتـاب «مـصـــالح الأبدان والأنفس» لأبى زيد البلخى، باعـتبـاره نموذجًا معـبرًا عن التـأليف الطبى فى عصـر الصـــدارة بالنسـبـــة للحـضــــارة العـربيـــة والإســلامـيــة، إذ عـاش البلخى فى النصف

الثانى من القرن الثالث الهجرى وبداية القرن الرابع الهجرى. كما يعتبر هذا الكتاب من أوائل المؤلفات الطبية العربية التى أفردت «حفظ الصحة» فى مصنف خاص، فهو يتحدث فى موضوعات حفظ صحة البدن، وحفظ صحة النفس، أما إعادة الصحة فإنها - فيما يقول البلخى - داخلة فى صناعة المداواة (أى الطب العلاجى). ويقع الكتاب فى مقالتين : الأولى: مصالح الأبدان.

والثانية : مصالح الأنفس.

وأوضح البلخى فى هذا الكتاب أن الكلام فى مصالح الأبدان والنفس أمر لم تجر عادة الأطباء (قبله) بذكره وإيقاعه فى الكتب التى كانوا يؤلفونها فى الطب ومصالح الأبدان ومعالجات العلل العارضة لها، وذلك لأن القول ليس هو من حسن صناعتهم، ولأن معالجات الأمراض النفسانية ليست من جنس ما يتعاطونه من الفصد و سقى الأدوية وما أشبهها من المعالجات. ولهذا نجد البلخى قد استخدم بكثرة مصطلحات حفظ الصحة دون المصطلحات العلاجية بسبب عدم تطرقه للأمراض. ومن هذه المصطلحات : التدابير، التعهد، الصيانة، مصالح الأبدان، مصالح الأنفس، حفظ الصحة، السلامة، حسن العائدة على البدن والنفس.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١- الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، بإشراف د. محمد كامل حسين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بدون تاريخ للنشر.

٢ - د. ماهر عبد القادر محمد على: مقدمة فى تاريخ الطب العربى، دار العلوم العربية، بيروت لبنان، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٤م.

٤ - د. أحمد مختار منصور: دراسة وتعليق على كتاب «التصريف لمن عجز عن التأليف» الجزء الثلاثون - للزهراوى، مجلة معهد المخطوطات، المجلد ٢٦، الجزء الثانى، الكويت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

٥ - زيجريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، الترجمة العربية، دار الآفاق الجيدة، بيروت ١٩٨١م.

٦ - د. أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، القاهرة ١٩٨٤م.

٧ - على بن رضوان: دفع مضار الأبدان بأرض مصر، ابن قتيبة. الكويت ١٩٩٥م.

٨ - محمد بن أحمد التميمى المقدسى: مادة البقاء فى إصلاح فساد الهواء والتحرز من الأبواء، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٩م.

٩ - محمود مصرى: قراءة فى مخطوط «مصالح الأبدان والأنفس» لأبى زيد البلخى، جامعة حلب، سوريا ١٩٩٩م.

١٠ - د. أحمد فواد باشا: تراثنا العلمى ورحلته إلى الغرب، مجلة تراثيات، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٢م.

١١ - أعمال الندوة العالمية حول «دمج الطب البديل بالطب الحديث» المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع منظمة الصحة العالمية ومنظمة الأيسسكو، القاهرة، أكتوبر ٢٠٠٢م.

الأحياء القديمة (علم)

الحفريات (أو المستحاثات) Fossils هى بقايا وآثار الحياة الأرضية القديمة. ومن دراسة هذه البقايا والآثار للكائنات الحية فى صخور القشرة الأرضية وخاصة الصخور الرسوبية، يمكن التعرف على البيئات القديمة التى عاشت فيها تلك الكائنات نتيجة مقارنتها بمثيلاتها التى تسكن بيئات الأرض المختلفة فى الوقت الحاضر.

كذلك كانت الحفريات ضرورية لتطوير التقويم الجيولوجى، وهناك مبدأ أساسى فى هذا الخصوص تم إرساؤه بمشقة كبيرة عبر سنين عديدة، وذلك بتجميع الحفريات من عدة طبقات من الصخور فى أماكن متفرقة. وهذا المبدأ يعرف بمبدأ تتابع الأحياء أو تعاقب الكائنات، وينص على أن حفريات الكائنات يعقب أحدها الآخر بترتيب محدد ومعلوم. ولهذا فإن كل فترة زمنية تتميز بمحتواها الخاص من الحفريات. وبعد تأسيس هذا المبدأ أمكن للجيولوجيين تحديد الصخور ذات العمر الواحد فى أماكن متفرقة، وأمكن بناء التقويم الجيولوجى وتقسيمه إلى ثلاثة دهور معروفة هى: دهر الحياة القديمة، ودهر الحياة المتوسطة، ودهر الحياة الحديثة. وكما تدل هذه التسميات، فإن الدهور تفصل بينها اختلافات كبيرة فى أشكال الحياة، والعلوم التى تختص بدراسة الأحياء الأرضية تبعًا لهذا التقسيم هى علم الحياة الأرضية القديمة أو البائدة «البليونتولوجيا»، وعلم تدرج عمارة الأرض بالحياة عن طريق الطبقات الجيولوجية، وعلم الحياة الأرضية المعاصرة «نيونتولوجيا».

ولا تقتصر أهمية الحفريات على أنها أعطت للعلوم الجيولوجية بعدها التاريخى، حيث أمكن بواسطتها التعرف على تطور الكائنات الحية التى سكنت الأرض، وتطور البيئات ومناخها القديم فى بقاع الأرض المختلفة، والتعرف على طبيعة الصخور التى ترسبت فيها، والحوادث الكونية الكبرى التى تعاقبت على الأرض.. ولا تقتصر أهمية الحفريات على ذلك كله فقط، بل إنها أيضًا ذات أهمية اقتصادية تتمثل فى أنها محور الدراسات الجيولوجية التى أدت أو تؤدى إلى اكتشاف النفط فى بقاع مختلفة من العالم، والنفط نفسه قد تشكل نتيجة تحلل وتخمر

الكائنات الحية البحرية الدقيقة التى عاشت خلال الأحقاب الجيولوجية الماضية. كما أن معظم المناجم الفوسفاتية ذات الأصل الرسوبى تنشأ عن تجمع هياكل الحيوانات الفقارية وبقاياها ونشأة الأحجار الكلسية، المميزة كأحجار بناء، تعزى إلى تجمع هياكل الحفريات، أما طبقات الفحم الحجرى فقد تشكلت من تجمعات الأشجار والبقايا النباتية المختلفة بعد تفحمها.

إن الحفريات، بإيجاز وتبسيط، بمثابة اللغة التى يستنبط من قراءتها ودراستها تاريخ الأرض المسجل فى صخورها، فضلاً عن أنها الأساس التى تتشكل منه معظم الثروات الطبيعية التى تعتمد عليها حياة الإنسان وحضارته.

ونجد بين علماء الحضارة الإسلامية من سبقوا إلى القول بنظريات رائدة تحدثت عن طبيعة الحفريات ومدلولاتها العلمية التى يتم على أساسها استنباط التاريخ الجيولوجى ومعرفة تطور الكائنات الحية وتطور البيئات القديمة عبر العصور الجيولوجية المختلفة.

وكان أبو على الحسين بن سينا فى مقدمة الذين أوضحوا بجلاء أن الطبقات الرسوبية تترسب بعضها فوق بعض فى البحار، وأثناء ترسب كل طبقة، وهى مازالت لزجة، تدفن بها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف وغيرها، ثم تحدث عملية الجفاف والتحجر لتلك الطبقات وتجرى كل هذه العمليات ببطء شديد جداً يستغرق على حد قوله: «مُدداً لاتفى التأريخات بحفظ أطرافها».

كذلك كان البيرونى هو الآخر رائداً فى تناول هذا الموضوع بالبحث المنهجى السليم وكانت آراؤه متفقة مع آراء ابن سينا فى أن أصل الحفريات بقايا لكائنات حية نباتية وحيوانية متحجرة، وقد تكونت متزامنة مع تكون طبقات الصخور التى وجدت فيها، ولكن ينسب للبيرونى أنه أدرك بالملاحظة الدقيقة أمرين مهمين جديرين بالتسجيل:

١ - الأمر الأول يتعلق بأشكال الحفريات، وفيه يقول: «... بل يخرج منها أحجار إذا كسرت كانت مشتملة على أصداف وودع ومايسمى آذان السمك، إما باقية فيها على حالها، وإما بالية قد تلاشت وبقى مكانها خلاء تشكل بشكلها».

ويلاحظ أنه أشار إلى ما نعرفه حاليًا من أن الحفريات قد تكون عبارة عن الكائن نفسه بجميع أجزائه، أو تكون بقايا الأجزاء الصلبة الهيكلية فقط، وتوجد هذه البقايا بدون أى تغيير فى مادتها الأصلية، أو توجد متحجرة بعد استبدال مادتها بمادة أخرى،

وقد تكون الحفرية مجرد طابع خاص أو أثر لبقايا الكائن الحى على الصخورالتى كان يعيش عليها عندما كانت رخوة لم تتصلب بعد، وعندما تتصلب بمرور الزمن تحتفظ بهذه الطوابع أو هذا الأثر.

٢ - والأمر الثانى يتعلق بوجود حفريات برية أيضًا، وليست مائية فقط، وفى ذلك يقول: «حمل إلينا من آبار معادن الذهب بزربان عدة حلزونات وجدت فى بئر بعد حفر مائة وخمسين ذراعًا فى مقادير الجوزة، إلا أن قشرها غلاظ جدًا حجرية بزيادة خطوط كالحفر فى عرض لولبها، وقد خلت من حيوانها وامتلأت بالطين، ثم استحجر بها ذلك الطين... ولم يحصل من مشاهدة ذلك إلا أن أرض تلك الآبار كانت وجه الأرض مكشوفة وقتا ما، وكان العظم والصخر يلحقها بحسب المكان والماء وكنه طبيعتها.. فإن الحلزونات البحرية تكون أعظم جثة وأغلظ خزفًا».

إن وجود هذه الحفريات ذات المنشأ البرى، والتى وجدت فى البئر على عمق مائة وخمسين ذراعًا استدل بها البيرونى على أن تلك الطبقة استخرجت منها كانت على وجه الأرض فى الماضى البعيد، وكان منطقه فى هذا الاستدلال مبنيًا على الملاحظة، حيث إن وجود تلك الحلزونات ذات المنشأ البرى فيها يدل على البيئة القارية القديمة لمنشأ تلك الطبقة.

وهذا الربط والتوظيف للحفريات فى التعرف على البيئة القديمة وخصائصها لم يكونا بالأمر المقبول فى الفكر العلمى الغربى قبل نهاية القرن التاسع عشر الميلادى. ولابد أن يكون البيرونى قد قارن بين أنواع شتى من الأصداف لحيوانات تعيش فى الحاضر، وبين حلزونات قارية وأخرى بحرية، حتى يستنتج أن الأخيرة تكون أكبر حجمًا وأكثر غلظة وصلبة كالخزف، وهذا يعنى أن البيرونى كان مدركًا لدور الحاضر فى فهم عمليات حدثت فى الماضى وهى القاعدة والأساس لنظرية «التواتر» المنسوبة فى المؤلفات الجيولوجية الحديثة إلى العالم الاسكتلندى «جيمس هاتون» فى عام ١٧٨٥م.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب - مكتبة مصر ١٩٥٦م.
٢ - د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية - ط دار المعارف ١٩٨٤م.
٣ - محمد الحسينى عبد العزيز : الحياة العلمية فى الدولة الإسلامية - وكالة المطبوعات - الكويت.

العلـــوم البيئيـــة

شاءت إرادة الخالق العليم أن تبين لنا من خلال التوازن البيئى ووحدة النظام الكونى استمرارية المواد كأشياء وتكرر الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها وننتفع بها فى حياتنا الواقعية، بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على جلال الله وقدرته ووحدانيته.

وإذا كان علم البيئة (أو الايكولوجيا Ecology) يُعنى - حسب تعريفه العلمى - بدراسة العلاقة المتبادلة بين الكائن وبيئته المحيطة به، فإن أهم ما يميز علاقة الإنسان بالبيئة فى عرف الإسلام هو أنها علاقة توازن وألفة وانسجام لصالح الحياة والأحياء، بما فيهم البشر الذين هم قمة الأحياء، وليست أبدًا علاقة حرب وقلق وتنافر وعداء وصراع كما يقول بعض الماديين من الطبيعيين Naturalists الذين يزعمون أن العالم الطبيعى وجد نفسه دون علة خارجة عنه، ويتعاملون مع بعض الظواهر الكونية على أنها كوارث طبيعية خالية من أى خير، ويعدون كل كشف لقانون من قوانين الكون، وكل تسخير لطاقة من طاقاته، وكل اختراع لتقنية متقدمة جديدة، انتصارًا على الطبيعة، أو قهرًا لها وهيمنة عليها.

ولقد صور القرآن الكريم فى كثير من آياته الكريمة حقيقة هذه العلاقة الحميمة بين الإنسان باعتباره أحد مكونات البيئة وعناصرها، بل هو المؤهل للإفادة من بقية المكونات والعناصر بما منحه الله من خصائص وملكات ومميزات تجعله الكائن الحضارى الوحيد، وبين البيئة باعتبارها الإطار الذى يعيش فيه الإنسان ولا يستغنى عنه لاستمرار حياته. وأخبرت هذه الآيات الكريمة بأن كل مكونات البيئة فى هذا الكون الفسيح قد أعدها الخالق اللطيف لتكون على أعلى درجة من الاستعداد والصلاحية لاستقبال الحياة ولكفالة الأحياء. فأقوات الأرض مقدرة فى تربتها وجوفها وأجوائها منذ خلقها الله سبحانه وتعالى وأعمل فيها حكمته حتى أصبحت مهيأة لحضانة الأحياء وإقاتتهم، وما يزال البشر عيالاً على هذه المدخرات يكتشفون منها كل يوم جديدًا بإذن الله. وطاقة الشمس والقمر والنجوم تمد هذه الحياة بالقدر المطلوب من الحرارة والنور

والجاذبية بلا زيادة وبلا نقصان، بل إن كل من فى السماء والأرض من نعم ظاهرة وباطنة مسخر لتغذية الحياة وإعانة الأحياء. قال تعالى: ﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير** ﴾ [لقمان ٢٠].

كما أن السنة المطهرة تزخر بما يؤكد هذا التصور الإسلامى لعلاقة المودة الصافية بين الإنسان وما تحتويه بيئته من موجودات حية وغير حية، فقد كان الرسول ﷺ يرى الهلال فيستقبله بفرح وهو يقول: «**ربى وربك الله**»، وكان يستقبل قطرات المطر بفرح ويقول: «**إنها قريبة عهد بالله**»، وكذلك كان يستقبل كل وليد يولد ويقول عنه: «**قريب عهد بالله**». وكان يقول عن جبل أحد: «**هذا جبل يحبنا ونحبه**»، فيخلع عليه الحياة ويشعر بالحب منه كما يشعر بالحب له. وقال أيضًا فى النخل: «**أكرموا عماتكم النخل**». فذلك منه تعبير عن وشائج الألفة بين الإنسان وعناصر البيئة، ألفة نبتت جذورها من الوحدة المتعددة المظاهر بين الإنسان والكون باعتبارهما معلولين للوجود الإلهى الأزلى الأبدى، وأثرًا من آثاره، ومن البين أن هذا الشعور بالقربى يلقى فى النفس بعدًا إيمانيًا يزيد من انفساحها للكون والإقبال على التعامل معه بكل الطاقات الإبداعية.

إن افتقاد البشرية لهذا البعد الإيمانى والشعور النفسى القائم على المعرفة الصحيحة لطبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة كما يعرضها المنهج الإسلامى المتفرد، هو الذى يدلنا على طبيعة الحرب التى شنها الإنسان على نفسه فى غمرة انشغاله بثورة العلم والتقنية، فهى حرب ضد الحياة والتنمية على كوكب الأرض، والإنسان المتورط فيها هو ذاته الذى يسعى جاهدًا لأن يكسبها.. ﴿ **إنه كان ظلومًا جهولاً** ﴾ [الأحزاب ٧٢].

وفى القرآن الكريم دعوة إلى تأمل كتاب الكون الجميل الصفات العجيب التكوين والتلوين، لكى يتدبره العلماء الموصولون بخالقهم الواحد. وإن دعوة العلماء إلى تأمل الجمال الكونى هى فى حقيقتها دعوة إلى التفوق فى مجال العلوم الكونية المعنية بدراسة ظواهر الكون والحياة للإفادة منها فى تطوير حياة البشر وفهم أسرار الوجود قال تعالى: ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفًا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود * ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور** ﴾ [فاطر ٢٧-٢٨].

ومن المنطقى أن يقابل هذا الجمال الكونى المقصور قصداً فى خلق الكائنات بُعد جمالى فى العلاقة بين الإنسان والبيئة. فالتأمل فى السماء وما يدور فيها من كواكب وما ينشر فيها من أفلاك يجب ألا يغفل عن زينتها التى نبه إليها الحق فى قوله تعالى: ﴿ **ولقد جعلنا فى السماء بروجًا وزيناها للناظرين** ﴾ [الحجر ١٦]. وعند النظر إلى الأنعام من زاوية فوائدها المادية وقيمتها كثروة حيوانية، يجب أن نحافظ عل الصورة الجمالية التى عبر عنها القرآن الكريم بقوله: ﴿ **والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون * ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون** ﴾ [النحل ٥ - ٦]. وعند استقصاء حكمة الخالق فى خلق الكون وإنبات النبات يجب أن نستشعر معنى البهجة التى تشيع فى أرجاء النفس عندما ترى منظر الخضرة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ **أمَّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها** ﴾ [النمل ٦٠].

بل إن الشيخ محمد الغزالى - رحمه الله - يؤكد أهمية البعد الجمالى فى علاقة الإنسان بالبيئة إلى الحد الذى يجد فيه أن النظر البليد إلى الأرض والسماء دون إحساس بالجمال هو نوع من المعصية ينبغى أن نتوب عنه.

ولما كان الجمال مقصودًا قصدًا فى خلق الكون، وكان البعد الجمالى ضروريًا فى علاقة الإنسان بالبيئة، فإن ما يحدث فى عصرنا من أشكال التلوث البيئى المختلفة يجب النظر إليه على أنه اعتداء أثيم على توازن البيئة المحكم وتشويه متعمد لشكلها الجمالى. ومن ثم يكون العمل على حماية البيئة من مختلف أشكال التلوث، والإبقاء على الجمال فى صفحات الكون، مطلبًا إسلاميًا عزيزًا تستثار لأجله الهمم.

ومن البيّن بنفسه أن حفظ الوجود الإنسانى متوقف على استمرار وجود العناصر البيئية من ماء وهواء وغذاء وغير ذلك. وعلى مستوى الترابط الوجودى بين الإنسان والبيئة (الكون) يؤكد القرآن الكريم أن كل الموجودات متساوقة مع بعضها البعض حتى إنه لا يوجد شىء واحد من الموجودات هو فى وجوده مستقل عن المنظومة الوجودية العامة، فكل عنصر كونى مترابط معها فى كينونتها وسيرورتها. وهو ما يفهم من قوله تعالى: ﴿ **إنا كل شىء خلقناه بقدر** ﴾ [القمر ٤٩]. أى بحكمة وترتيب يسهمان فى حفظ الوجود وتحقيق المسيرة الكونية كما أرادها الله تعالى لتبلغ غايتها. ويترتب على هذا المنطلق العقدى، من ناحية أخرى، أن الكون بدوره رهين الوجود الإنسانى، فهو قد أعد

لاستقباله واستمرار وجوده، وهذا عكس ما يبدو فى الظاهر من أن الموجودات مستقلة فى وجودها عن الوجود الإنسانى، وليست متوقفة عليه، لا ابتداءًا ولا استمرارًا. وإلا فما المقصود من كلمة التسخير الى وردت فى آيات كثيرة امتنّ الله بها على عباده، فى مثل قوله تعالى: ﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض** ﴾ [لقمان ٢٠]. وقوله سبحانه: ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعًا منه** ﴾ [الجاثية ١٣]، وقوله جل وعلا: ﴿ **هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعًا** ﴾ [البقرة ٢٩] وقوله جل شأنه: ﴿ **والأرض وضعها للأنام** ﴾ [الرحمن ١٠]، فكل ما حول الإنسان من هذا الكون الكبير إنما هو مسخر له، والأرض أمامه ممتدة وغنية بموارد الرزق ﴿ **هو الذى جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور** ﴾ [الملك ١٥].

إن العلم والفكر اللذين لا يعمر بهما الكون، ولا تصلح بهما البيئة، ولا ترقى بهما الحياة فى جانبيها الروحى والمادى معًا، هما علم وفكر قاصران وضررهما أكثر من نفعهما، ولعل الواقع يؤكد هذه النظرة، بعد أن رأينا تخلى الحضارة المعاصرة عن الجانب الروحى وانغماسها فى سباق التقدم العلمى والتقنى، بمعزل عن القيم الهادية، وتمسكها بالمذاهب النفعية لتحقيق مصالح خاصة. وها نحن نرى المتقدم الذى يمتاز بصناعة الأفكار، وهو فى صناعتها لديه المادة الخام، ولديه الآليات، ولديه السوق المفتوحة لنشر بضاعته من الفكر والحضارة، قد فشل فشلاً ذريعًا فى إدارة حضارته إلى الحد الذى أصبحت فيه هذه الحضارة نفسها مصدر تهديد لحياته، قد يفضى إلى فنائه. كما لم تحقق دراساته المستقبلية النجاح المطلوب فى تقدير التحديات التى يملى مواجهتها ذلك الفكر المادى ويشترطها ازدهار حضارته المزعومة. وقد تجلّى هذا الفشل أثناء وبعد مؤتمرى قمة الأرض فى «ريو» عام ١٩٩٢م وجوهانسبرج عام ٢٠٠٢م.

أما البيئة الإسلامية السليمة، التى يتصالح فيها الفكر مع الواقع فى ظل المنهج الإسلامى الرشيد فهى القادرة على بناء صرح الحضارة المتوازنة وفق تشريعات حكيمة تنظم الحياة فى كل جوانبها ومرافقها. ففى إطار التصور الإسلامى لقضايا الوجود الكبرى نجد أن العقيدة الإسلامية توفر لاتباعها أهم مقومات النظر السليم فى التعامل مع البيئة (الكون) المسخرة لهم من قبل الله. دون أدنى تناقض بين الفكر والواقع، ومن ثم يجد الباحث المسلم دافعًا أقوى مما لدى سواه فى الإقبال على قراءة أسرار الخالق المنبثة فى كتاب

الخلق. وهذا لا يتوفر ـ مثلاً ـ لمن ينطلقون فى تفكيرهم وعملهم من مبدأ الحتمية الذى يفترض أن صدق أحداث الكون مستقل عن الزمان والمكان. وعندما يدحض البحث العلمى نفسه ذلك المبدأ المادى ويسقطه، نجدهم يجدّون فى البحث عن مبدأ جديد. أما التصور الإسلامى للتوازن البيئى والاتزان الكونى على أساس التوحيد الخالص فإنه ينقذ أصحابه من التخبط فى التيه بلا دليل، كالإحالة على الطبيعة، أو العقل، أو المصادفة، أو ما إلى ذلك. ولنا فى تاريخ الإسلام خير مثال، عندما أنتج علماء المسلمين فكرًا يتلاءم مع واقعهم، وقدموا للعالم واحدة من أزهى الحضارات التى عرفها التاريخ البشرى، كما قدموا حلولاً شافية للمشكلات البيئية التى واجهتهم على المستويين الفكرى والعملى.

وهنا نرى أهمية الدور الحيوى الذى يمكن أن يؤديه الفكر الإسلامى الرشيد فى مواجهة التحديات المعاصرة إذا ما نجح فى إعادة صياغة المعادلة النفسية والاجتماعية للأمة، بحيث تصبح قابلة للتطور مع منجزات العلم والتقنية. ذلك أن العلم والتقنية يأتيان ثمرة لفلسفة وعقيدة وفكر متجدد، ومن ثم فإنهما يتجمدان فى مجتمع تغاير عقيدته واقعه.

كما سبق الدين الإسلامى الحنيف إلى وضع تشريعات محكمة لرعاية البيئة وحمايتها من آفات التلوث والفساد، ورسم المنهج الإسلامى حدود هذه التشريعات على أساس الالتزام بمبدأين أساسيين يحددان مسئولية الإنسان حيال البيئة التى يعيش فيها: أما **المبدأ الأول** فهو «**درء المفاسد**» حتى لا تقع بالبلاد والعباد وتسبب الأذى للفرد والمجتمع والبيئة، حيث لا ضرر بالنفس، ولا ضرار بالغير وأما **المبدأ الثانى** فهو «**جلب المصالح**» وبذل كل الجهود التى من شأنها أن تحقق الخير والمنفعة للجماعة البشرية.

وأهم ما يميز المنهج الإسلامى فى الحفاظ على البيئة هو الأمر بالتوسط والاعتدال فى كل تصرفات الإنسان، باعتباره من أهم عوامل الخلل والاضطراب فى منظومة التوازن البيئى المحكم الذى وهبه الله سبحانه وتعالى للحياة والأحياء فى هذا الكون. وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن يقف الإنسان مكتوف الأيدى إزاء النظم البيئية المحيطة به، أو أن يعطل أداء واجب التعمير (التنمية)، الذى تقتضيه أمانة الاستخلاف فى الأرض، ولكنه يعنى أن يتعامل الإنسان مع هذه النظم البيئية بما يمكنه من تطوير حياته دون إسراف فى استخدام الموارد الطبيعية أو جور على حقوق الآخرين.

ولقد أقام الإسلام بناءه كله على الوسطية والتوازن والاعتدال والقصد، وذلك فى مثل

قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ [البقرة ١٤٣]. كما نهى عن الإسراف فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم، فقال تعالى: ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ [الأعراف ٣١]، وقال عز من قائل: ﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ [الأنعام ١٤١]. بل إنه دعا إلى الاعتدال حتى فى الإنفاق، فقال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾ [الفرقان ٦٧].

وفى السنة النبوية المطهرة أيضًا ينهى رسول الله ﷺ عن الإسراف فى استعمال الماء حتى ولو كان من أجل الوضوء، فقد روى عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله ﷺ مر بسعد وهو يتوضأ، فقال: «**ما هذا الإسراف**»؟ فقال: أفى الوضوء إسراف؟ قال: «**نعم وإن كنت على نهر جار**».

فالوسطية الرشيدة إذن هى مسلك المسلمين ودعوة الإسلام لأتباعه فى كل الأحوال وعموم الأوقات، ومن ثم فإنها خير ضمان لحماية التوازن البيئى الذى سنّه الخالق جل وعلا لاحتضان الحياة واستمرار الوجود على كوكب الأرض، ولقد أجمعت الدراسات التى أجريت حول مشكلات التلوث البيئى على وجود علاقة وثيقة بين إسراف الإنسان فى تعامله مع مكونات البيئة المختلفة وبين التلوث البيئى بجميع أشكاله. كما أن الإسراف يفضى إلى مشكلات بيئية أخرى لا يقتصر تأثيرها على الإنسان وحده بل يمتد ليشمل باقى الأحياء التى تشاركه الحياة على كوكب الأرض. وإن ما تعانيه البيئة اليوم من تدهور شمل ثرواتها الطبيعية التى أوشك بعضها على النفاذ، وغاباتها الشاسعة التى أزيل منها الكثير، بالإضافة إلى بعض أنواع الطيور والحيوانات والكائنات البحرية التى انقرضت، أو فى طريقها إلى الانقراض، ليس إلا نتيجة طبيعية لتدخل الإنسان الزائد عن الحد بما يفسد على البيئة نظامها المحكم الدقيق. ولا شك أن خير وسيلة لإنقاذ البشرية أو البيئة، من آثار الإسراف واستنزاف الموارد الطبيعية دون جدوى، أو دون اكتراث بالأخطار، إنما يكون بالعودة إلى منهج الدين الإسلامى فى الوسطية والاعتدال، حيث «**لا ضرر ولا ضرار**».

وهناك أيضًا العديد من التعاليم الإسلامية التى تحث على حماية البيئة والاهتمام بالنظافة العامة، فالإسلام بكماله وشموله لم يدع شيئًا فيه سعادة البشرية، ورقيها إلا ووضع له الضوابط الدقيقة والمعايير الواضحة. ولقد اقترنت النظافة والطهارة فى الإسلام بالإيمان، واعتبر التلوث نجاسة

كريهة يجب على المسلمين التطهر منها، لأن «**الطهور شطر الإيمان**»، وفى القرآن الكريم ﴿ **لا يمسه إلا المطهرون** ﴾ [الواقعة ٧٩]، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ **إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين** ﴾ [البقرة ٢٢٢]، والماء الذى جعله الله أصل الحياة ووسيلة التطهر يصفه القرآن الكريم بقوله: ﴿ **وأنزلنا من السماء ماء طهوراً** ﴾ [الفرقان ٤٨]، وقد ورد لفظ «طهر» ومشتقاته فى القرآن الكريم أكثر من ثلاثين مرة لإيجاب طهارة النفس المؤمنة والبيئة الإنسانية فى الظاهر والباطن.

كما جاء فى الحديث الشريف «**اتقوا الملاعن الثلاث: البراز فى الموارد، وقارعة الطريق، والظل**»، ولقد أطلق الحديث على هذا السلوكيات «ملاعن» لأنها تسبب لعن الناس لمن يفعلها. كذلك نهى الرسول ﷺ عن البول فى الماء، فقال: «**لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يتوضأ منه**»، وقد ثبت أن هذه الأعمال والتصرفات تسبب الأمراض الوبائية والمتوطنة وتساعد على انتشارها، والنهى عنها ينسحب على جميع الملوثات الأخرى التى تضر بصحة الإنسان والحيوان وبقية المخلوقات.

وفى مجال العناية بالبيئة وعناصرها نجد الإسلام ينهى عن تبوير الأرض وتركها بغير زراعة، ويدعو إلى الاهتمام بالزراعة وبيان الغاية منها بالنفع للإنسان والحيوان، ففى الحديث: «**ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة**». كذلك أمر الإسلام بالرحمة والإشفاق على الحيوانات باعتبارها أحد العناصر الحية فى البيئة. وقد رويت أحاديث عديدة فى هذا الأمر، منها قوله ﷺ: «**عذبت امرأة فى هرة حبستها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هى أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض**».

ويحدد الخليفة عمر بن العزيز ثقل الأحمال التى تحملها الإبل على شاطئ النيل.. يفعل هذا وهو فى الشام فيقول: «بلغنى أن بمصر إبلاً نقالات يحمل على البعير منها ألف رطل، فإذا أتاك كتابى هذا فلا أعرفن أنه يحمل على البعير أكثر من ستمائة رطل».

وانعكست هذه الرحمة على الحيوان فى أرض الإسلام فكانت هناك أوقاف مخصصة لإطعام الحيوانات الضالة وعلاجها وشراء الحبوب الغذائية للطيور، ومازال هذا التقليد متبعًا حتى الآن فى الحرم المكى، يشترى الناس القمح ويلقونه على أرض المسجد ليلتقطه الحمام الذى يعيش بأعداد كبيرة هناك آمنًا على نفسه قريبًا من الإنسان يعيش معه فى سلام.

بل إن الإسلام ينهى عن الإفساد فى البيئة حتى فى أوقات المعارك والجهاد ضد الأعداء، فيقول الرسول ﷺ آمرًا جنده: «**لا تقتلوا امرأة ولا وليداً ولا شيخًا ولا تحرقوا نخيلاً ولا زرعًا**». حتى بالنسبة لتلوث الضوضاء الذى أحست به البشرية حديثًا نجد أن الإسلام قد سبق إلى النهى عن الضجيج بأسلوب بليغ ينهى عن رفع الصوت ويقبحه فى صورة منفرة محتقرة، وذلك فى قوله تعالى على لسان لقمان وهو يوصى ابنه: ﴿ **واقصد فى مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير** ﴾ [لقمان ١٩].

وإذا كانت المؤتمرات والمعاهدات الدولية لم تفلح حتى الآن فى استعادة التوازن البيئى المطلوب، وذلك إلى الحد الذى جعل بعض الدول والهيئات تنادى بضرورة إنشاء محاكم دولية لحماية البيئة وإنقاذها من التدهور الخطير الذى وصلت إليه، فإن التشريع الإسلامى قد سبق منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمان إلى وضع الضمانات الكفيلة بحماية البيئة، ولو طبقت هذه التشريعات على الوجه الأكمل لما وصل الإنسان ببيئته إلى هذا الحد الذى يهدد حياته.

فقد جاء فى كتب السنة عن عبدالملك بن قرير عن محمد بن سيرين: أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إنى أجريت أنا وصاحب لى فرسين إلى ثغرة ثنية (أى ثغرة فى الطريق) فأصبنا ظبيًا ونحن محرمان، فما ترى؟ فقال عمر لرجل إلى جنبه: تعال حتى أحكم أنا وأنت، قال: فحكما عليه بعنز، فولى الرجل وهو يقول: هذا أمير المؤمنين لا يستطيع أن يحكم فى ظبى، حتى دعا رجلاً يحكم معه، فسمع عمر قول الرجل، فدعاه فسأله: هل تقرأ سورة المائدة؟ قال: لا، قال: فهل تعرف هذا الرجل الذى حكم معى؟ قال لا، فقال عمر: لو أخبرتنى أنك تقرأ سورة المائدة لأوجعتك ضربًا ثم قال: إن الله تبارك وتعالى يقول فى كتابه: ﴿ **يحكم به ذوا عدل منكم هديًا بالغ الكعبة** ﴾ [المائدة ٩٥]. وهذا عبدالرحمن ابن عوف.

وتبين هذه القصة بوضوح قاطع وجود محكمة إسلامية على أعلى مستوى للنظر فى التعدى على الحياة البرية من قبل رجلين محرمين قتلا ظبيًا بمكة، وأن هذه المحكمة حكمت على المخالفين بغرامة يشترى أحدهما بثمنها عنزًا ويذبحها ويتصدق بلحمها على الفقراء والمساكين بالكعبة. وقد قضى السلف فى النعامة ببدنة، وفى حمار الوحش، وبقر الوحش، والأيل (ذكر الوعول)، والأروى (أنثى الوعل)، فى كل واحد من ذلك ببقرة، وفى الوبر والحمامة والقمرى والحجل (الدجاج الوحشى) والدبسى (نوع من الطيور)، فى كل

واحدة من هذه بشاة. وفى الضبع بكبش، وفى الغزال بعنز، وفى الثعلب بجدى، وفى الأرنب بعناق (الأنثى من أولاد المعز والغنم من حين الولادة إلى تمام حول)، وفى اليربوع (حيوان على شكل الفار) بجفرة (العنز التى بلغت أربعة أشهر).

ويزخر التراث الإسلامى بمؤلفات عديدة حول البيئة وسلامتها من جوانب مختلفة. فعلى سبيل المثال، ألف الكندى رسالة فى «الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء»، ورسالة فى «الأدوية المشفية من الروائح المؤذية»، ووضع ابن المبرد كتابًا أسماه «فنون المنون فى الوباء والطاعون»، وتكلم ابن سينا بالتفصيل فى كتابه «القانون» عن تلوث المياه بشكل عام وكيفية معالجة هذا التلوث لتصبح المياه صالحة للاستعمال، كما أنه وضع شروطًا تتعلق بطبيعة الماء والهواء المؤثرين فى المكان عند اختيار موقع ما للسكنى.

أما الرازى فقد نشد سلامة البيئة عندما استشاره عضد الدولة فى اختيار موقع لمستشفى ببغداد، فاختار الناحية التى لم يفسد فيها اللحم بسرعة. وكانت المستشفيات بصورة عامة تتمتع بموقع تتوافر فيه كل شروط الصحة والجمال، فعندما أراد السلطان صلاح الدين أن ينشئ مستشفى فى القاهرة اختار له أحد قصوره الفخمة البعيدة عن الضوضاء وحوله إلى مستشفى ضخم كبير هو المستشفى الناصرى.

وقد ألف الرازى رسالة فى «تأثير فضل الربيع وتغير الهواء تبعًا لذلك»، بينما تحدث أبو مروان الأندلسى فى كتابه «التيسير فى المداواة والتدبير» عن فساد الهواء الذى يهب من المستنقعات والبرك ذات الماء الراكد. وجاء فى كتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء» لابن المطران الدمشقى ما يؤكد ضرورة مراعاة تأثير البيئة عند تشخيص المرض، فقال: «ينبغى للطبيب إذا قدم على مداواة قوم فى بلد، أن ينظر فى وضع المدينة، ومزاج الهواء المحيط بها، والمياه الجارية فيها، والتدبير الخاص الذى يستعمله قوم دون قوم، فإن هذه هى الأصول، ثم بعدها النظر فى سائر الشرائط». وهذه رؤية متقدمة فى «علم الطب البيئى».

وكتب ابن قيم الجوزية فى كتابه «الطب النبوى» فصلاً عن الأوبئة التى تنتشر بسبب التلوث الهوائى، والاحتراز منها، وقد لخص ذلك الفصل بقوله: «والمقصود: أن فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأن فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة: لغلبة إحدى الكيفيات الرديئة عليه، كالعفونة والنتن

والسمية، فى أى وقت كان من أوقات السنة، وإن كان أكثر حدوثه فى أواخر فصل الصيف، وفى الخريف غالبًا، لكثرة اجتماع الفضلات المرارية الحادة وغيرها فى فصل الصيف، وعدم تحللها فى آخره. وفى الخريف لبرد الجو وردعة الأبخرة والفضلات التى كانت تتحلل فى فصل الصيف، فتحصر فتسخن وتتعفن: فتحدث الأمراض العفنة، ولاسيما إذا صادفت البدن مستعدًا قابلاً، رهلاً، قليل الحركة، كثير المواد. فهذا لا يكاد يفلت من العطب».

ويتضح من هذه الأمثلة التى ذكرناها أن علماء الحضارة الإسلامية تناولوا المشكلات البيئية فى أجزاء أو فصول من مؤلفاتهم.. ولم يقف الأمر عن هذا الحد، حيث نجد من بين علماء المسلمين من رأى ضرورة معالجة الموضوع فى كتاب مستقل ليؤكد أهميته فى حياة الناس على مر العصور. فقد صنف محمد بن أحمد التميمى فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) كتابًا كاملاً عن التلوث البيئى وأسبابه وآثاره وطرق مكافحته والوقاية منه، وفصل الحديث فيه عن ثلاثية الهواء والماء والتربة، وتبادل التلوث بين عناصرها، وجعل عنوانه: «مادة البقاء فى إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الأوباء»، وأوضح فى مقدمته الغرض من تأليفه بقوله: «وكان الباعث لى على تأليف هذا الكتاب والعناية بهذا الأمر، أنى نظرت حال علماء الأطباء، الساكنين بالأمصار الفاسدة الأهوية والبلدان المشهورة بالأوبئة، الكثيرة الأمراض، التى يحدث بها عند انقلابات فصول السنة الأمراض القاتلة والطواعين المهلكة لأجل فساد أهويتها بمجاورة الأنهار الكثيرة المدود، والمدائن التى تحدق بها الغدران، ومناقع المياه الآجنة، والمشارب الكدرة، التى تتصاعد أبخرتها إلى الجو فتفسده وتغلظه، مع ما يعضد ذلك ويقويه من أبخرة الزبول ومجارى مياه الحمامات بها، وأبخرة الجيف من الحيوانات الميتة الملقاة فى أقنيتها وظواهرها وعلى ممر سالك طرقاتها، كأرض مصر ودمشق، والمدن التى تلى سواحل البحار ويعظم بها مدود الأنهار، مثل بغداد، والبصرة، والأهواز، وفارس، وسواحل بحر الهند، كعمان، وسيراف، وعدن، وما جرى مجرى هذه الأمصار العظام التى تجاور البحار، وتخترقها الأنهار، وتحدق بها مناقع المياه الراكدة والجارية، وبخاصة ما كان منها منكشفا لمهب ريح الجنوب مكتفلاً بالجبال وبأقوار الرمال عن مهب ريح الشمال، فكان الأولى بالذين يتولون منهم علاج ملوكها، وخاصة رؤسائها، وعامة أهلها، وأن تكون عنايتهم بمداواة

الهواء الفاسد، المحدث لوقوع الأوبئة بها، الجالب الطواعين على سكانها، أولى وأوجب من عنايتهم بمداواة ما يتحصل بذلك من الأمراض المخوفة فى أجساد أهلها. وأن يصرفوا هممهم إلى ذلك ويفرغوا له نفوسهم».

وهكذا، كلما أجلنا النظر فى نصوص الشريعة الإسلامية وصفحات التراث الإسلامى وجدنا منهجًا إسلاميًا حكيمًا ينهى عن التلوث والفساد بكل صورة وأشكاله، ويعوّل قبل كل شىء على رقابة الضمير الذى يحترم القانون الإلهى لخير الناس أجمعين.

وليس التلوث الذى تعانى منه البشرية اليوم فى مختلف النظم البيئية سوى مظهر من مظاهر الفساد فى الأرض الذى جلبه الإنسان لنفسه: ولو طبقت تشريعات الإسلام على الوجه الأكمل لما وصل الإنسان ببيئته إلى هذه الدرجة الخطيرة من التدهور. وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿ **ظهر الفساد فى البر والبحر بما كسبت أيدى الناس ليذيقهم بعض الذى عملوا لعلهم يرجعون** ﴾ [الروم ٤١].

فالبيئة - من المنظور الإسلامى - مرتبطة بتحمل الإنسان - دون غيره من المخلوقات - لأمانة الخلافة فى الأرض وترقية الحياة عليها حتى يستكمل حكمة الله من خلقه وخلقها، بعد أن سخر له كل ما فى الكون من نعم ظاهرة وباطنة لينتفع بها ويمجد بانتفاعها رب العالمين. ولا يكون الإنسان جديرًا بحمل أمانة الخلافة إذا أساء استعمال هذه النعم التى تتكون منها عناصر البيئة، أو تصرف فيها على نحو غير مشروع، جريًا وراء منفعة خاصة، أو استسلامًا لأنانية مقيتة. فالخلافة تعنى أول ما تعنى تعمير الأرض بإشاعة الخير والسلام فيها، وبالعمل على إظهار عظمة الخالق وقدرته عن طريق الانتفاع الإيجابى بكل المخلوقات التى سخرها الله لخدمة الإنسان. ويتجلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿ **هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها** ﴾ [هود ٦١]، ومعنى «واستعمركم فيها» - كما جاء فى كتب التفسير - أى جعلكم عمارًا تعمرونها وتسكنون بها، وهذا لا يتأتى إلا بأمرين: **أولهما** أن تبقى الصالح على صلاحه ولا تفسده، **والثانى** أن تصلح ما يفسد وتزيد إصلاحه. ولا شك أن فى الأمرين خير ضمان لحماية البيئة وسلامتها، وتحقيق التنمية واستدامتها.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

علـوم الحيـاة

علم الحياة فى مفهومه الحديث هو أحد فروع العلوم الطبيعية الذى يعنى بدراسة الأحياء النامية من جميع جوانبها الوصفية والبيئية والسلوكية والتشريحية والفسيولوجية والوراثية، وقد ازدادت أهميته كثيراً فى العصر الحديث لارتباطه المباشر بفروع العلوم الطبيعية وأبحاث الفضاء وغيرها.

والإسلام خير دافع وحافز للمسلمين على البحث العلمى السليم فى مختلف فروع علم الحياة، وزاد هذا الدافع ما كانت عليه البيئة العلمية فى عصر النهضة الإسلامية من حسن رعاية للعلم والعلماء وتوفير كل الإمكانيات اللازمة للإبداع والتأليف الأصيل، وكان الاهتمام بعلوم الحياة لايقل عن الاهتمام بباقى فروع العلم والمعرفة، خصوصاً لما للنبات من فوائد طبية وللحيوان من فوائد اقتصادية واجتماعية وجمالية، وظهر الكثير من المصنفات العلمية القيمة التى تعكس هذا الاهتمام وتقدم مادة غنية بالمعلومات المبنية على الملاحظة واستمرار تتبع مظاهر الحياة فى النبات والحيوان، غير أن معظم هذه التصانيف لم تكن كتباً مستقلة بعلوم الحياة وحدها بل تضمنت جوانب أدبية وتاريخية كثيرة، واستخدمت لخدمة الطب والصيدلة والفلاحة.

كما اهتم بعض العلماء فى عصر الحضارة الإسلامية أن ينهجوا نهج الفلاسفة الإغريق فى محاولة تفسير الكون وأصل الحياة ونظرية التطور، ومن هؤلاء إخوان الصفا الذين جعلوا مراتب الحياة أربعة تبدأ بالمعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، وابن الطفيل الذى يرى الحياة نشأت نشوءاً طبيعيا تلقائيا فى جزيرة عند خط الاستواء حيث يوجد أعدل بقاع الأرض ويتوفر الماء والحرارة اللازمين للحياة فى طورها الأول، وابن خلدون الذى أجمل نظرية التطور بإسهاب ووضوح فى المقدمة، لكننا سنغفل الحديث عن هذا الجانب فى علوم الحياة لعدم اقتناعنا بنظرية التطور التى نسبت فيما بعد إلى دارون وثبت فشلها الجذرى فى العصر الحديث.

وفيما يلى سنوضح كيف تطورت علوم الحياة من أفكار نظرية قديمة إلى دراسات

علمية عملية، وسنحاول أن نستخلص أهم ما توصل إليه المسلمون من معلومات نباتية وحيوانية بالمعنى المعروف لدينا، وذلك من خلال العديد من المؤلفات العامة والمتخصصة التى يحفل بها تراثنا الإسلامى.

أولاً : علم النبات:

ومن أهم ما كتب فيه (كتاب النبات) لأبى حنيفة الدينورى الملقب بشيخ علماء النبات، ويقع هذا الكتاب فى ستة أجزاء تجمع كل ما جاء عن النبات فى اللغة العربية حتى أواخر القرن التاسع الميلادى، ويعنينا من هذا الكتاب مخطوطة تقع فى ثلاثمائة وثلاث وثلاثين صفحة من الجزء الخامس، قام بتحقيقها ونشرها فى عام ١٩٥٣م المستشرق السويدى لوين بجامعة أوبسالا، وفيها يوضح أبو حنيفة منهجه فى تأليف كتابه فيقول «قد أتينا فيما قدمنا من أبواب كتابنا هذا على ما استحسنا تقديم ذكره قبل ذكر النبات نبتًا نبتًا، فلم يبق إلا ذكر أعيان النبات، ونحن آخذون فى تسميتها، ومحل كل واحد منها بما انتهى إلينا من صفته أو شاهدناه، وإن كان فى شىء من ذلك اختلاف مما يُرَى أنه ينبغى أن يُذْكَر ذكرناه إن شاء الله. وجعلنا تصنيف ما نذكر منها على أوائل حروف أسمائها وإن اختلط جل الشجر فيه بدقة، واختلط أيضا الشجر بالأعشاب وبقلها وغير ذلك من أصنافها التى جنسناها فيما سلف وصنفناها، لأن وصفنا إياها نبتًا نبتًا سيلحق كل واحدة منها بجنسه عند من فهم عنا ما قدمنا وما أخرنا، وإنما آثرنا هذا التصنيف على توالى حروف المعجم؛ لأنه أقرب إلى وجدان المطلوب، وأهون مؤونة على الطالب من كل تصنيف سواه».

وهكذا يتضح منهج الدينورى العلمى فى تأليف كتابه الذى شمل وصف بضع مئات من النباتات التى رآها بنفسه أو سمع عنها من الأعراب والثقات. ومع أن المقصود الأول من كتاب الدينورى كان الجانب اللغوى، فإنه أيضًا أصبح عمدة الأطباء والعشابين، ونقلت عنه أكبر كتب الصيدلة كمفردات الأدوية لابن البيطار. وظهر بعد كتاب النبات للدينورى مؤلفات كثيرة تعرضت لعلم النبات، وكانت جميعها تقريبًا متشابهة من ناحية فن التأليف، فيعنى مؤلفها بذكر كل ما ورد فى الكتب السابقة والاجتهاد فى الزيادة عليها. وأما من ناحية المادة العلمية فكانت أحيانًا تهتم بالناحية الوصفية بهدف استعراض المقدرة اللغوية والأدبية، وإظهار جوانب الثقافة الموسوعية، ونضرب مثالاً على ذلك بكتاب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» للقزوينى الذى يحوى مقالات فى

كل فروع العلم المعروفة فى عصره، ويجمع أشتاتًا من المعلومات عن البحار والأنهار والكواكب والرياح والفصول والأسماك والحيوانات والنباتات والهواء والطيور، ولا مانع من الكلام فى علم الأجنة والتشريح ووظائف الأعضاء، ولكن بغرض تبيان حكمة الله فى خلقه والدعوة إلى التأمل والاعتبار. على أن العدد الأكبر من الكتب النباتية كانت تتناول النباتات بغرض إثبات منافعها الطبية ومعالجتها الصيدلية، والأمثلة على هذه الكتب كثيرة، منها كتاب (**فى الأدوية المفردة**) وكتاب (**تفسير أسماء الأدوية المفردة**) لأبى العباس ابن الرومية، وكتاب (**الجامع فى الأدوية المفردة**) لابن البيطار وكتاب (**الأدوية**) لرشيد الدين الصورى، وكتاب (**الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والثمار والحشائش والأزهار والحيوانات والمعادن وتفسير أسمائها بالسريانية واليونانية واللطينية والبربرية**) للشريف الإدريسى.

ولا بأس من الاستشهاد ببعض ما جاء فى الكتابين الأخيرين لرشيد الصورى والشريف الإدريسى لتأكيد سبق العرب إلى المنهج العلمى التجريبى، فقد ذُكر أن رشيد الدين الصورى كان يصطحب معه مصورًا يصور له النبتة فى بيئتها بألوانها الطبيعية، ويجتهد فى محاكاتها وربما طلب منه أن يصور النبتة فى أطوار مختلفة من حياتها أيام إنباتها ونضارتها وإزهارها وإثمارها وجفافها؛ فيكون التحقيق أتم والمعرفة أبين. وعن الشريف الإدريسى فنكتفى بما قاله بنفسه فى كتاب (**الجامع لصفات أشتات النبات**): «إننى نظرت فى كتب من سبق قبلى وقابلت بعضها ببعض فرأيت بعضها طوَّل وبعضها قصَّر، وبعضها جمع بين الأقوال ونص على الاختلاف، وبعضهم ترك المجهول وذكر المعلوم، وأيضًا فإنى نظرت إلى البحر الذى منه اغترفوا والكنز الذى منه استلفوا فإذا هو كتاب ذياسقور يذوس اليونانى الذى وضعه فى الأدوية المفردة من نبات وحيوان ومعادن، فحفظت علمه جملة بعد أن بحثت ما أغفله كالأهليج الأصفر والهندى والكابلى والتمر هندى والكبابة والقرنفل والآس والمحلب والبهمن الأبيض والأحمر وغيرها... واستوفيت ذكر جميع النباتات وذكر منافعها وخواصها حسب ما وجدته مفيدًا عند الثقات المتقدمين والنبلاء المتأخرين.. وجئت بكل ذلك ملخصًا ومخلصًا». وفى هذين المثالين إشارة كافية إلى الاعتراف بفضل الأقدمين، والاعتماد على المشاهدة والتجربة والتحقيق العلمى فى الأخذ بالآراء والنظريات.

كتاب (الشفاء) لابن سينا، ويقع فى ثمانية

وعشرين مجلدًا، ويحتوى على فصول فى المنطق والطبيعيات والفلسفة، وقد ترجم إلى اللاتينية واللغات الأوربية. وفى الجزء الخاص بالطبيعيات تناول ابن سينا دراسة جوانب مختلفة تتعلق بعلمى النبات والحيوان. فبالنسبة للنبات، أورد ابن سينا كثيرًا من النظريات والآراء حول تولد النبات وذكره وأنثاه وأصل مزاجه، وذكر أن النبات يشارك الحيوان فى الأفعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء إيرادًا على البدن وتوزيعًا، ويكون الغذاء على سبيل جذب الأعضاء منها للقوة الطبيعية، فليس هناك شهوة جنسية، وليس له من الغذاء إلا ما ينجذب إليه، لا عن إرادته كالأعضاء، فليس هناك شهوة، بالحرى إن لم يعط النبات أشياء، إذ لا سبيل له إلى البعد عن الضار والطلب لنافع. وأبعد الناس عن الحق من جعل للنبات مع الحياة عقلاً وفهمًا، فالتصرف فى الغذاء يدل على الحياة، ولكنه لا يدل على الإدراك والإرادة. وكذلك تناول ابن سينا موضوع الذكورة والأنوثة فى النبات وتحدث عن الثمار فى النباتات المختلفة وعن الأشواك وعن النباتات الساحلية والسبخية والرملية والمائية والجبلية، وعن التطعيم، والنباتات المستديمة الخضرة وتلك التى تسقط أوراقها فى مواسم معينة.

كما أن اهتمام ابن سينا بالنباتات والحيوانات من الناحية الطبية والصيدلية جعلته يخصص لهذا الغرض جزءًا كبيرًا من كتابه (القانون فى الطب) الذى فضلته العرب على ما سبقه من مؤلفات؛ لما وجدوا فيه من حسن التبويب وصدق الخبرة ودقة الملاحظة والتجربة. ففى تناوله لموضوع الأدوية المفردة ذكر النباتات التى تتخذ منها الأدوية، وبعض الحيوانات والمعادن التى تستخلص منها عقاقير نافعة، واتبع مع النبات منهاجًا يبدأ فيه بشرح ماهية النباتات ويصف الأجزاء الأساسية من أصل وجذور وزهر وثمر وورق، ويقدم مقارنة بين هذا النبات ونظائره، وينقل ما ذكره الأقدمون من أمثال ذياسقوريذوس وجالينوس وغيرهما، وبعد ذلك يتناول ابن سينا اختبار النبات وطبعه وخواصه. وتضمن هذا الجزء معلومات قيمة من الوجهة النباتية البحتة، فقد استقصى ابن سينا نسبة كبيرة من النباتات المعروفة آنذاك وذكر أجناسها وأنواعها، وعَرَّف النباتات الشجرية والعشبية والزهرية والفطرية والطحلبية، ودرس تأثير الموطن والتربة التى ينمو فيها النبات، إن كانت ملحة أو غير ملحة، أو كان النبات ينمو على الماء. وأظهر ابن سينا دقة بارعة فى وصف ألوان الأزهار والثمار جافها وطريها، والأوراق العريضة والضيقة كاملة الحافة أو

غير ذلك، وذكر الأسماء المختلفة لبعض النباتات من إغريقية وأسماء محلية، كما فرق بين النبات البستانى أو المنزرع والنبات البرى، وكشف عالم النبات المصرى الدكتور عبد الحليم منتصر عن أن ابن سينا عرف ظاهرة «المسانهة» فى الأشجار والنخل، وذلك بأن تحمل الشجرة سنة حملاً ثقيلاً وسنة خفيفًا، أو تحمل سنة ولا تحمل أخرى، وأشار إلى اختلاف الرائحة والطعم فى النبات، وسبق كارل متز الذى قال بأهمية التشخيص بوساطة فى سنة ١٩٣٤م.

وقد اعتمد ابن سينا فى وصفه للنبات على مصدرين: الأول الطبيعة فيصف النبات غضا طريا، ويتكلم عن طوله، وغلظة ورقه، وزهرة ثمره، مما يتفق وعلم الشكل الحديث، والثانى ما يباع جافا عند العطارين من أخشاب وقشور وثمار وأزهار، مما يتفق وعلم النبات الصيدلى، وبهذا يكون ابن سينا قد استوفى فى أبحاثه ومؤلفاته عن النبات والحيوان كل عناصر المنهج العلمى الذى اتبعه فى أبحاثه ومؤلفاته الطبية والصيدلية.

ثانيًا: علم الحيوان :

ومن أهم ما كُتب فيه (كتاب الحيوان) للجاحظ، ويقع فى سبعة أجزاء، ويعطى صورة لعلم الحيوان فى القرن الهجرى الثالث، بالإضافة إلى أنه يعكس الاتجاه العلمى الذى سلكه الجاحظ على أساس الملاحظة والتجربة. وكتاب الجاحظ يقسم الحيوان إلى فصيح وأعجم، فالفصيح هو الإنسان والأعجم هو الحيوان، ومن الحيوان الأعجم ما: يرغو، ويثغو، وينهق، ويصهل، ويشمخ، ويخور، ويبغم، ويعوى، وينبح، ويزقو، ويصفر، ويهدر، ويصوص، ويقوق، وينعب، ويزأر، وينبح. وقال الجاحظ كلامًا يقرب مما نعرف اليوم فى علم الوراثة، وعرَّف النتاج المركب بأنه ولادة بين جنسين مختلفين من الحيوان ومن الناس، ووجد بعض النتاج المركب وبعض الفروع المستخرجة منه أعظم من أصيل. والنتاج المركب ممكن بين عدد من أجناس الحيوان: بين الذئب والكلبة، بين الحمار والفرس، بين الحمام البرى والحمام الأليف، ثم هو غير ممكن بين عدد آخر من أجناس الحيوان كالتيس والنعجة، أو كالبقرة والجاموس على قرب ما بينهما فى الشكل. والجاحظ فيلسوف، سار على غرار النظام فى منهج وتحرير العقل، واعتبار الشك والتجربة أساسًا للبحث قبل الإيمان واليقين، وعدم التسليم بشىء إلا إذا استساغه العقل، حتى فلسفة أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان لم تسلم من نقده، وذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان المصادر التى اعتمد عليها

فقال: «وهذا كتاب تستوى فيه رغبة الأمم وتتشابه فيه العرب والعجم؛ لأنه وإن كان عربيا أعرابيًا وإسلاميًا جماعيًا، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة.. وقد نُقلت كتب الهند وتُرجمت حكم اليونان وحُولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنًا وبعضها ما انتقص شيئًا.. وقد نُقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة، ومن قرية إلى قرية، ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا، وكنا آخر من وزنها ونظر فيها».

أدرك الجاحظ المفهوم الحقيقى لعملية تطور الفكر البشرى ودور الإرادة فى دفع هذه العملية إلى الأمام باستمرار، فقال فى كتابه الذى بين أيدينا: «وينبغى أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنَّا قد وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبر أكثر مما وجدنا.. والمعارف كلها ضرورية، وليس شىء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعباد كسب سوى الإرادة، وأن الأفعال تصدر عن الإنسان طباعًا، وكل علمه اضطرارى، يأتيه من الله».

ويزداد المنهج التجريبى عند الجاحظ وضوحًا وتأكيدًا عندما نعلم عنه أنه كان يلجأ دائمًا إلى التجربة ليتحقق بنفسه من صحة نظرية من النظريات أو رأى من الآراء، ولكل تجربة عنده هدف وغرض، ففى بعضها كان يقطع طائفة من الأعضاء، وفى بعضها كان يلقى على الحيوان ضربًا من السم، وحينًا كان يرمى بتجربته إلى معرفة بيض الحيوان والاستقصاء فى صفاته، وكان حينًا يقدم على ذبح الحيوان وتفتيش جوفه وقانصته. ومرة كان يدفن الحيوان فى بعض النبات ليعرف حركاته، ومرة كان يذوق الحيوان، وكان فى أوقات يبج بطن الحيوان ليعرف مقدار ولده، وفى أوقات كان يجمع أضداد الحيوان فى إناء من قوارير ليعرف تقاتلها. وكان يلجأ فى بعض الأحايين إلى استعمال مادة من مواد الكيمياء ليعلم تأثيرها فى الحيوان. ويواصل الجاحظ شرح أبعاد منهجه فيبين أنه لم يقف عند حد إجراء التجارب بنفسه واتباع منهاج خاص لكلٍّ منها، بل كان فى كثير من الأحيان يشك فى النتائج التى يتوصل إليها، ويستمر فى الشك وتكرار التجربة، بل ويدعو إلى ذلك كله حتى تثبت صحة النظريات والآراء، وتتجلى له الحقيقة، ويتعرف على مواضع اليقين والحالات الموجبة لها.

ونحن لا نحاول من خلال مناقشتنا لمحتويات كتاب الحيوان أن نثبت ممارسة الجاحظ للمنهج العلمى التجريبى كما يمارسه العلماء المعاصرون، فالجاحظ من علماء

القرن التاسع للميلاد، وليس من الإنصاف أن نقيمه بمقياس العصر الحاضر، ولكننا نذهب إلى ما ذهب إليه قدرى طوقان من أن الجاحظ يحمل صفات العالم المجرب والباحث المدقق، فهو من رواد الحقيقة ويحاول الوصول إليها عن طريق التجربة وبمساعدة المادة ومعونة العقل.

ولا شك أن نصيب علم الحيوان بمفهومه المعروف لدينا فى الحاضر كان قليلاً جدًا فى التراث الإسلامى إذا ما قورن بنصيب العلوم الطبيعية الأخرى، وكما هى الحال مع بعض كتب النبات التى ذكرناها للدينورى والقزوينى كانت الكتابة فى الحيوانات وأنواعها وطباعها غالبًا ما تدخل فى إطار تغطية جوانب المعرفة الموسعة عند العلماء، ويكفى أن نضرب المثل على ذلك بكتاب «**حياة الحيوان الكبرى**» لكمال الدين الدميرى الذى يقع فى جزءين، ويحتوى على أسماء الحيوانات المائية والبحرية وأسماء الطيور والحشرات مرتبة حسب حروف الهجاء.

وفى كتاب «الشفاء» لابن سينا، وفى الجزء الخاص بالطبيعيات تناول ابن سينا دراسة جوانب مختلفة تتعلق بعلمى النبات والحيوان. فبالنسبة للحيوان فقد تناوله ابن سينا فى دراسات وملاحظات مختلفة تتعلق بوصف مختلف أنواع الحيوان والطير، وصنف الحيوانات المائية إلى لجية وشطية وطينية وصخرية، ومن الحيوانات المائية ما تكون ذات ملاصق تلزمها كأصناف من الأصداف، ومنها ما تكون متبرئة أى متحررة الأجساد مثل السمك والضفدع، وبعد أن أسهب فى الحديث عن الحيوانات المائية المختلفة انتقل إلى الحيوانات البرية، وتكلم عن الأعضاء المتشابهة، وغير المتشابهة، والعضلات، والربطات، والشرايين، والأوردة، والألياف العصبية، والرئة، والقلب، والحركة الإرادية وغير الإرادية، واهتم ابن سينا الطبيب كثيرًا بالتشريح والمقارنة بين الحيوانات المختلفة والطيور والأسماك، وسجل ملاحظاته عن الأجهزة العضلية والهضمية والدورية والتناسلية والتنفسية.

ويتضح من نماذج الكتب التى ذكرناها أن اهتمام العلماء بالنبات والحيوان كان ينبع أساسًا من الاستفادة منها فى أغراض الطب والصيدلة، أو يأتى عرضًا ضمن اهتمام بعض العلماء باستعراض براعتهم اللغوية والأدبية وإظهار جوانب ثقافتهم الموسوعية، وقد دفع هذا ببعض المؤرخين إلى الاعتقاد بأن ما جاء فى التراث الإسلامى من دراسات عن خواص النباتات والحيوانات وعجائبها وطبائعها ومنافعها لا يتعدى أن يكون اجتهادات فردية متناثرة لا ينتمى إلى علوم الحياة بمفهومها

الحديث، ولم يكن لها أى تأثير فى حركة إحياء العلوم إبان عصر النهضة الأوربية، ونحن لا نذهب إلى ما ذهب إليه هؤلاء، لأن هذه المؤلفات الإسلامية كانت بمثابة اللبنة الأولى التى قام عليها علم الحياة الحديث بمنهجه التجريبى السليم، وأن استقراء التاريخ يشهد بأن حضارة الإغريق اعتمدت على حضارات المصريين والبابليين والفينيقيين، والحضارة الإسلامية استفادت من حضارة الإغريق، والحضارة الأوربية الحديثة قامت على أكتاف الحضارة الإسلامية تماما مثلما قامت الحضارة فى أمريكا على أكتاف الحضارة الأوربية.

أ.د. عبد الحافظ حلمى محمد

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - زكريا بن محمد القزوينى: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ـ ط الحلبى - مصر الطبعة الخامسة القاهرة ١٤٠١هـ -١٩٨٠م.

٢ - عمر بن بحر الجاحظ : الحيوان ـ ط بيروت ١٩٧٨م.

٣ - د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

٤ - د. أحمد فؤاد باشا : أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى - دراسة تأهيلية - دار الهداية بالقاهرة ١٩٩٧م.

٥ - عبد الله بن العباس الجرارى : تقدم العرب فى العلوم والصناعات - دار الفكر العربى القاهرة ١٩٦١م.

٦ - ألدوميلى : العلم عند العرب ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى - دار القلم - القاهرة ١٩٦٢م.

٧ - قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب - مكتبة مصر - ١٩٥٦م.

العلوم الزراعية

فى عصر الحضارة الإسلامية الزاهرة أصبحت الزراعة علمًا له أصوله وقواعده، شأنها فى ذلك شأن باقى فروع العلم والمعرفة، واعترفت أوربا بفضل العرب فى نقل كثير من النباتات الزراعية المفيدة إلى مصر، والأندلس، وصقلية، فاقتبس الأوربيون زراعتها منهم، ويدخل بين أسماء هذه النباتات القطن، وقصب السكر، والليمون الحلو والحامض، والمشمش، والبطيخ، وعدد كبير من النباتات الطبية.

ولاشك أن موارد المياه هى التى كانت تلعب الدور الأساسى فى تطور الزراعة وازدهار الصناعة القائمة عليها، لهذا اهتم العلماء بدراسة الموارد المائية خاصة فى الدول الإسلامية التى تتميز بشدة الجفاف لوقوعها فى أقاليم ذات أمطار غير منتظمة وغير كافية.

وانتشر شق القنوات وبناء الخزانات اللازمة للرى، حتى أن ابن حوقل ذكر فى كتابه **«المسالك والممالك»** ما رواه بعض المؤلفين من أصحاب الأخبار من أن أنهار البصرة عدت أيام بلال بن أبى بردة فزادت على مائة وعشرين ألف نهر، تجرى فى أكثرها الزوارق، ويقول ابن حوقل: «وكنت أنكر ما ذكره فى هذا العدد فى أيام بلال حتى رأيت كثيرًا من تلك البقاع، فربما رأيت فى مقدار رمية سهم عددًا من الأنهار صغارًا تجرى فى جميعها السميريات».

ولقد نشطت حركة التبادل التجارى للسلع والمصنوعات بين عواصم العالم الإسلامى نشاطًا كبيرًا، وكانت الموانى العربية المعروفة للتجارة البحرية هى عدن، وعمان، وسيراف، وجدة، والبصرة. وكانت عدن مركزًا تجاريًا مهمًا بين أفريقيا وشبه الجزيرة العربية، كما أنها كانت نقطة الاتصال بالصين حتى أن المقدسى أطلق عليها اسم «بوابة الصين» وذكر فى كتابه **«أحسن التقاسيم»** أن اليمن يخرج منه إلى عمان آلات الصيادلة والعطر كله حتى المسك والزعفران والبقم والساج والساسم والعاج واللؤلؤ والديباج والجزع والبواقيت والأبنوس والزجاج والفلفل وغيرها».

وفيما يتعلق بالزراعة من حيث هى علم

وضع العرب أصوله وقوانينه وألفوا فيه الكتب، مثل: كتاب «الفلاحة النبطية» لأبى بكر أحمد بن وحشية فى القرن التاسع للميلاد. ويوضح المؤلف غرضه من تأليف هذا الكتاب بقوله فى مقدمته إنه يكتبه بقصد صلاح الأرض وإصلاح الزروع والشجر والثمار وعلاج آفاتها، وكتاب «**الفلاحة الأندلسية**» لأبى زكريا محمد بن العوام الأشبيلى أشهر ما كُتِب فى هذا العلم، وقد تُرجم كتابه فى القرن الماضى إلى الأسبانية والفرنسية، وقال عنه «أنطون باسى» فى تقرير قدمه سنة ١٨٥٩م إلى الجمعية الوطنية الزراعية الفرنسية إنه موسوعة زراعية تامة تفرد بها القرن التاسع عشر الميلادى.

وتناول ابن العوام فى كتابه: معرفة نوع الأرض؛ فالسواد دليل الحرارة كذلك الحمرة، إلا أن حرارة الحمرة أقل من السودة، ثم يتلوه الصفرة. ويقول: إن أنت مارست الطين بيديك فأصبته شبيهًا بالشمع يلصق شديدًا، فاعلم أنها أرض غير موافقة للبقول.

وأجود الأرض البنفسجية، ثم شديدة الغبرة؛ لأن فيها تخلخل (مسامية) وطعم ترابها عذب (خالية من الأملاح).

ويعتمد ابن العوام على التجربة مهما كانت بدائية، ويهتم بدور الدراسة المقارنة؛ فيذكر لمعرفة نوع الأرض أنه قام بحفر ثلاث حفر بعمق نصف ذراع، وجمع التراب فى آنية من الخزف بعناية شديدة، ثم أخذ من أرض متخلخلة غير ملتزة، ووضع فى الحفائر فإن بقى شىء كانت ملتزة.

ويتحدث ابن العوام عن أنواع الأسمدة البلدية، وكيفية استعمال الأزبال فى الشجر والخضر، وعن أنواع المياه المستعملة فى سقى الأشجار والخضر، ويستدل على قرب الماء بأنواع النبات وطعمه وبلون وجه الأرض.

ولقد جذبت بلاد الأندلس كل الأوربيين بسحرها وجمالها وازدهار الحضارة الإسلامية فيها، بفضل المجهود الكبير الذى بُذل فى التعمير ورى الأراضى وحفر الآبار وتخزين المياه لوقت الحاجة، ونترك خاتمة هذا الموضوع للمستشرقة الألمانية الدكتورة «سيجريد هونكة» التى تقول: «وهكذا عمَّر العرب مرتفعات وسفوح جبال ما كان أحد يظن أنها يمكن أن يُستفاد منها فى الزراعة لجفافها الدائم، وعلموا المزارعين طرق زراعة ورعاية التفاح والخوخ واللوز والمشمش والبرتقال والكستناء والموز والنخيل والبطيخ. كما اهتموا اهتمامًا خاصًا بالقطن وقصب السكر وغيرها من النباتات والأشجار التى مازالت حتى اليوم تمثل جزءًا مهمًا من

صادرات أسبانيا، ومافتئت حتى اليوم أسماء كثيرة من الأدوات فى الحقل الأسبانى تحمل أسماء عربية، ولم يترك العرب شبرًا من الأرض إلا واستثمروه. وبفضل تلك الجهود فى الزراعة كانت الأرض زمن عبدالرحمن الثالث، تنتج ثلاثة أو أربعة مواسم كل عام».

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١ - د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة - القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - د/ أحمد فؤاد باشا : أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى - دار الهداية - القاهرة ١٩٩٧م.

٣ - ابن حوقل : صورة الأرض - ط ليدن ١٩٠٦م.

٤ - عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب - ط دار العلم للملايين ١٩٧٧م.

العلـــوم الطبيـــة

حققت الحضارة الإسلامية انتشارًا ودوامًا متلازمين، لم تحققهما أى حضارة أخرى عبر التاريخ، وكانت مصدر الإشعاع الوحيد الذى غمر بنوره كل أنحاء الدنيا فى العصور الوسطى، ولاتزال آثارها ومؤلفات علمائها خير شاهد على دورهم الريادى فى مسيرة التقدم العلمى والتقنى.

وفى مجال الطب والصيدلة كان لهؤلاء العلماء القدح المعلى، سواء فى فن الترجمة والتأليف، أو فى اتباع المنهج العلمى السليم، أو فى السبق إلى العديد من الاكتشافات التى قامت عليها العلوم الطبية والصيدلية الحديثة، ولايزال العالم ينعم بثمارها وفوائدها حتى اليوم.

والمداخل التالية تلقى الضوء على بعض ما يتضمنه التراث الطبى والصيدلى لعلماء الحضارة الإسلامية من نظريات وأفكار ومفاهيم ذات قيمة معرفية ومنهجية تشكل الأساس لكثير من المباحث العلمية الدقيقة التى تعامل اليوم كعلوم تخصصية فرعية شبه مستقلة، نظرًا لاتساع دائرة البحث فى موضوعاتها، مثل: علوم التشريح، والجراحة، والطب السريرى، وطب الفم والأسنان، وطب النساء والتوليد، وطب الأطفال، والطب النفسانى، والطب الوقائى، والطب البيئى، والطب الاجتماعى، والصحة العامة، وطب الأعشاب والعقاقير والأقربازين، والطب البديل وغيرها.

وعلوم الصيدلة تقتضى تحضير الأدوية وتركيبها والتعرف على صفاتها وخصائصها، وكيفية الحصول عليها، ومعرفة شوائبها وغشها، وطرق الحفاظ عليها دون أن يتطرق إليها الفساد، وكذلك طرق تعاطيها وتجهيزها فى أشكال وعلى هيئات تسهل تناولها وتؤكد مفعولها والاحتفاظ بخصائصها، وكذلك ما تصير إليه فى الجسم، وتأثيرها فيه، سليمًا كان أو عليلاً، بالإضافة إلى تحضير الأدوية المركبة ودراسة توافقها أو عدم توافقها، وتقوية بعضها بعضًا، ولكى يتسنى استخدام الأدوية فى أغراض العلاج بحكمة وأمان لابد من تفهم القواعد الأساسية التى تُبنى عليها طريقة فعلها.

وقد كانت نظرية الأخلاط الأربعة أحد المبادئ العامة المشتركة فى فلسفة العلاج عند الإغريق وأطباء وصيادلة المسلمين. لكن مسلمات هذه النظرية عند الإغريق كانت

تستند إلى مبدأ طبيعى يحاكى الطبيعة فى المعالجة على أساس ما أسموه «القوة الطبيعية الشافية» Vis Medicatrix Naturae، ولذا فإنهم حذروا الطبيب من التسرع فى التدخل فى سير المرض خوفًا من أن يحول دون عمل الطبيعة.

وهذه الفلسفة المادية يقابلها عند المسلمين مبدأ عقلانى إيمانى يستمد أصوله من الإسلام، فيعزى القوة الشافية إلى الخالق الواحد القائل فى محكم التنزيل: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ [الشعراء ٨٠]. وانطلاقًا من هذه المسلمة الإيمانية اتخذ أطباء الحضارة الإسلامية منهجًا علميًا واضحًا يعتمد فى العلاج بصفة عامة على أثر التغذية فى الإسقام والإبراء.

فهذا أبو بكر الرازى يقول : «مهما قدرت أن تعالج بالتغذية فلا تعالج بالأدوية، ومهما قدرت أن تعالج بدواء مفرد، فلا تعالج بدواء مركب».

بل إنه كثيرًا ما يفضل أن تكون الأدوية من جنس الأغذية، اعتقادًا بأن الأمة، أو الطائفة، التى غالب أغذيتها من الأطعمة البسيطة المفردة تكون أمراضها قليلة، ويعتمد طبها على المفردات، فأهل المدن الذين غلبت عليهم الأغذية المركبة يحتاجون إلى الأدوية المركبة؛ لأن أمراضهم فى الغالب مركبة، بينما تكفى الأدوية المفردة لعلاج أهل الصحارى والبوادى؛ لأن أمراضهم مفردة.

ويضيف داود الأنطاكى إلى طرق العلاج أمرين مهمين هما : الزمان الذى يقطع فيه العشب، والبيئة التى ينمو بها، وذلك استنادًا إلى قول أبقراط : «عالجوا كل مريض بعقاقير أرضه فإنه أجلب لصحته».

والباحث فى كتب التراث الإسلامى المعنية بالطب والصيدلة يجد هذه المنهجية الإيمانية التجريبية واضحة فى فكر أطباء وصيادلة الحضارة الإسلامية الذين حرصوا على تدوين ما يصفون للمريض من أدوية، وكتبوا عن «الأقرباذين» الذى كان يعنى فى بادئ الأمر تركيب الأدوية المفردة وقوانينها، وأصبح يعنى فى العصر الحديث علم طبائع الأدوية وخواصها، واحترفوا جمع الأدوية على أفضل صورها واختيار الأجود من أنواعها، مفردة أو مركبة، وأجروا الدراسات على تأثيرها الطبى وحدود جرعتها وفترة صلاحيتها وطريقة استعمالها وحفظها، وجمعوا ذلك فى «دستور الأدوية» الذى يمثل خلاصة ما يصل إليه البحث فى العلوم الصيدلية والطبية بصورة عامة، وفى علمى العقاقير والأقرباذين بصورة خاصة.

وقد انعكست هذه المنهجية الإسلامية فى كل ما كتب عن علم العقاقير والعلاج بالأدوية، الأمر الذى جعل هذه المؤلفات تحظى باهتمام علماء الشرق والغرب وتؤثر فيهم تأثيرًا عظيمًا . ويكفى أن نذكر من مآثر علماء الحضارة الإسلامية أنهم اكتشفوا العديد من

العقاقير التى لاتزال تحتفظ بأسمائها العربية فى اللغات الأجنبية، مثل: الحناء والحنظل، والكافور، والكركم، والكمون وغيرها.

وفى العصر الحاضر شهدت العلوم الطبية قفزة هائلة نتيجة للتطور السريع فى التقنيات المستخدمة وأساليب علاج الأمراض، خاصة بعد أن دخلت البشرية عصر التقنية الحيوية والهندسة الوراثية لعلاج الأمراض، وقد أدى هذا إلى رصد العديد من السلبيات على الطب الحديث أهمها ما يحدث من أضرار جانبية للأدوية، بالإضافة إلى ارتفاع تكاليف العلاج بالنسبة للأغلبية العظمى من البشر. وأصبحت الحاجة ملحة إلى البحث عن الفنون القديمة، للتداوى وإعادة صقلها باستخدام المعارف والتقنيات الحديثة، بهدف الوصول إلى علاج المريض بأعلى درجة من الكفاءة، وأقل قدر من الأضرار والتكاليف. ويعرف هذا الاتجاه الجديد باسم «الطب البديل» وهو لايعنى استبدال الطب الحديث بفنون العلاج التقليدية، ولكنه يدعو إلى إعادة الاختيار لما هو أنسب لكل مريض حسب حالته، ومن ثم أصبح مصطلح «الطب التكميلى» أكثر توفيقًا:

Complementary/ Alternative Medicine

ومن مظاهر الاهتمام بهذا الاتجاه الجديد العودة إلى قراءة مخطوطات الطب الإسلامى بعد أن اختفت لفترة أمام التطور العلمى والتقنى، فقد شرع علماء أوربا وأمريكا فى إعادة فحص هذه المؤلفات وإجراء التجارب على الوصفات الشعبية التى وردت فيها فى محاولة للكشف عن أدوية جديدة للأمراض. وفى السنوات الأخيرة زاد اهتمام شركات الأدوية فى ألمانيا والدانمارك وهولندا وإيطاليا وأمريكا بهذا الموضوع، وطلبوا من بعض دول المشرق شراء بعض النباتات الطبية.

من ناحية أخرى قامت بعض كليات الطب ومراكز البحوث فى بعض الدول النامية بتقييم ودراسة فروع الطب التكميلى وإتاحة العديد من المواد الطبيعية التى تتوافر فيها الكفاءة وقلة الكلفة والأضرار الجانبية، ووفرت بعض الأعشاب التى تزيد من مناعة الجسم، واهتمت بعض شركات الدواء بتقديم العديد من الأعشاب المدروسة كبدائل لتجنب الآثار الجانبية للدواء.

لكن الحاجة أصبحت ماسة لترشيد البحث فى مجال الطب التكميلى ووضع ضوابط صارمة لممارسته وتطبيقه بحيث يحقق الفوائد المرجوة منه فى المداواة والعلاج والحفاظ على صحة الإنسان أينما كان.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

أ.د. محمد الجوادى

علوم الكيمياء

عرف الإنسان أنشطة حرفية سابقة على نشأة علم الكيمياء تتطلب درجات متفاوتة من المعرفة التجريبية. وقد ازدهرت مثل هذه الحرف فى مصر القديمة وراجت صناعات العطور والزجاج والخزف والأحبار والأصباغ والدهانات. ولم تستند هذه المعارف القديمة إلى نظرية أو علم متكامل. وكانت الإسكندرية من أهم المدارس التى حفظت هذه المعارف التجريبية وصنفت مؤلفات وصل بعضها إلينا دونت فى الفترة من القرن الثانى إلى الرابع الميلادى، ويعتبر زوسيموس البانوبولى شخصية هامة حيث ألفَّ عام ٣٠٠م تقريبًا موسوعة الكيمياء من ٢٨ جزءًا، وقد أكد القفطى أن زوسيم عاش فى أخميم بمصر قبل الإسلام. وكانت هذه المعارف التجريبية أحد الروافد الأساسية التى اعتمدت عليها الكيمياء العربية.

وكبقية العلوم التجريبية، تُرجمت مجموعة هائلة من كتب الكيمياء من الإغريقية إلى العربية. وقد تميزت المعارف الكيميائية الإغريقية بنظرتها الفلسفية ومحاولة تقديم النظرية الكيميائية. فقد صاغ أرسطو – رغم كونه ليس كيميائيًا! – نظرية اعتبرت إلى حد بعيد أساسًا للفكر الكيميائى فى القرون التالية. وهذه النظرية مفادها: أن المواد جميعها تتكون من عناصر أربعة: النار – الهواء – الماء – التراب.

وتتميز المواد بعضها عن بعض بطبائعها. ولا يوجد أى عنصر من العناصر الأربعة غير قابل للتحويل، فالنار ممكن أن تصبح هواء خلال وسط من الحرارة، والهواء يمكن أن يتحول إلى ماء خلال وسط من الرطوبة، وهكذا. وحيث أن كل عنصر يمكنه التحول إلى أى من العناصر الأخرى، فبالتالى فإن أى نوع من المواد يمكن أن يتحول إلى أى نوع آخر عن طريق الأخرى.

هذه المعالجات الكيميائية المفترضة هى التى أدت إلى محاولة تحويل العناصر الخسيسة (الرصاص مثلاً) إلى عناصر نفيسة (مثل الذهب والفضة). وكانت هذه النظرية بالإضافة إلى فكرة الإكسير (مطيلات العمر والحياة) والتى يبدو أن مصدرها المعارف الكيميائية الصينية والتى

تبناها الفكر الكيميائى العربى فى أول الأمر كانت سببًا فى تأخر ظهور نظرية للتفاعلات الكيميائية مبنية على أسس علمية سليمة.

ومع بداية القرن العاشر الميلادى، بدأ النقد الجاد لهذه الأفكار ثم الرفض التام. ورغم هذا التأخر فى الانطلاق إلا أن الكيمياء العربية قد حققت إنجازات غير مسبوقة وعديدة على المستوى التجريبى والمعملى والتقنى. كما أن أسسًا عديدة للكيمياء الصناعية قد وُضعت واستقرت فى الشرق العربى ثم انتقلت إلى أوربا وكونت الأساس لنهضتها العلمية الحديثة.

علم الكيمياء النظرى :

كانت فلسفة علم الكيمياء فى الحضارة المصرية هى تلبية الحاجة ولإيجاد تطبيقات للظواهر الكيميائية.

أما فى الحضارة الإغريقية فأصبحت فلسفة علم الكيمياء تُبنى على البحث عن ظواهر بعينها كالإكسير أو حجر الحياة، وهكذا أصبحت هناك نظريات فلسفية عديدة انتقلت مع الاكتشافات الكيميائية جنباً إلى جنب للحضارة العربية.

وكلمة كيمياء هى كلمة عربية على أرجح الأقوال، ومشتقة من كلمة كمى بكمى إذا أستر وأخفى، والمحققون لهذا العلم من العلوم الطبيعية يسمونه الحكمة، أما أهلها والمشتغلون بها فكانوا يطلقون عليها الصنعة.

وما قدمه الكيميائيون العرب من إنجازات جعلهم بحق مؤسسى الكيمياء التجريبية بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

لقد وضعوا الأسس والمعايير لهذا العلم ويمكن تلخيص هذه الإنجازات فيما يلى :

١ - استخلاص العناصر فى صورة نقية حيث تم إبداع طرق تنقية عديدة واستخلاص كمى بدقة وتقنية عالية.

٢ - استحداث الأجهزة المعملية، ونصف الصناعية وتطويرها والوصول بها إلى الدقة، وفى الحقيقة أن أغلب الأجهزة الزجاجية التى نستخدمها اليوم يرجع أصلها إلى هذه الفترة الزمنية وندين باكتشافاتها إلى جابر والرازى.

٣ - تعريف العمليات الكيميائية الأساسية البلورة - التقطير - الترشيح - الترويق - الترسيب - التسامى - التنقيط وغيرها.

٤ - تحضير الصودا والبوتاس لتنظيف الأصواف ولصناعة الزجاج.

٥ - الصباغات بجميع أنواعها.

٦ - المواد الحافظة للأغذية.

٧ - استخراج السكر والحصول على الملح فى صورة نقية.

٨ - صناعة الصلب.

٩ - التقطير واستخلاص الزيوت الطيارة من الورود والأعشاب وصناعة العطور.

١٠- استخلاص الكحول واستخدامه فى الدواء.

١١- اكتشاف الأحماض - الماء الملكى وقدرته الهائلة على إذابة المواد واكتشاف أن هذه الإذابة تعبر عن تفاعل كيميائى وليس كإذابة الكحول أو الماء للمواد.

١٢- السبائك المختلفة.

وقد امتد إبداع هؤلاء العلماء الأوائل إلى استحداث فروع جديدة لم تكن معروفة من قبل وضعوا أسسها ومناهجها نذكر منها مجالى الكيمياء الطبية والكيمياء الحرارية. ولقد أبدع الكيميائيون العرب فى التعرف على العقاقير واستخلاصها فى صورة نقية، وقسموها إلى مفردة ومركبة ودرسوا خواصها فى الأوساط المختلفة. كما درسوا تأثير بعضها على بعض.

ويفرد الشيخ الرئيس جزءًا كاملاً عن هذا النوع من فروع الكيمياء فى كتابه القانون. وأصبح هذا الفرع أساسًا لعلم الصيدلة الحالى.

كما عرف الكيميائيون العرب التفاعلات الطاردة والماصة للحرارة وحاولوا تقديم مقياس كمى لكمية الحرارة.

وبدأت نظرة الكيميائيين العرب تتحول من النظرة الكيفية التى أتقنوها إلى نظرة كمية تطرح السؤال «كيف يتم التغير الكيميائى؟».

كما أن «الجلدكى» توصل إلى أن المواد الكيميائية لا تتفاعل مع بعضها البعض إلا بأوزان ثابتة، ووضع بذلك الأساس لقانون النسب الثابتة فى الاتحاد الكيميائى وكتابه «التقريب فى أسرار التركيب» أشبه بموسوعة علمية شملت الكثير من الأبحاث.

ومن أشهر علماء الكيمياء العرب جابر بن حيان (٧٢١ - ٨١٥ م) وهو أعظم علماء الكيمياء العرب، وعرف عند الغرب باسم جابر، والرازى، أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (٨٦٦ - ٩٢٥م) يعتبر علامة مضيئة فى تاريخ علم الكيمياء حيث نجد فى كتبه ولأول مرة تقسيمًا منطقيًا للحقائق العلمية التى وضع أساسًا علميًا لها، كما قسم المواد والتفاعلات والأجهزة بلغة علمية بعيدة كل البعد عن الخزعبلات.

ونهج الرازى فى تقسيم المواد نهجًا علميًا واضحًا. وقد أكد الرازى على الأبحاث والتجارب المعملية كمصدر وحيد لقبول الحقائق الكيميائية، كما قدم كتابًا يوضح فيه

الأجهزة والمعدات المعملية، وشرحها بتفصيل ووضح طرق عملها، وبلا منازع فإن الرازى هو صاحب المنهج التجريبى الحديث فى الكيمياء.

وفيما يلى سنعرض المؤلفات الكيميائية التى تعكس بقدر الإمكان أهم المجالات والقضايا والخصائص المميزة لعلم الكيمياء فى تراث الحضارة الإسلامية، موضحين من خلال ذلك حرص العلماء على اتباع المنهج التجريبى وتمسكهم به كأسلوب علمى ضرورى لتطور العلوم وتقدمها.

ونظراً لأن الكيمياء فى عصر النهضة الإسلامية تحولت من الصنعة الخرافية إلى العلم التجريبى، فإننا سنعطى كل اهتمامنا للعلم، وليس للصنعة التى ولع المؤرخون بأساطيرها ونوادرها، وأطالوا الحديث عنها فى كتبهم ومؤلفاتهم.

ولما كانت الكيمياء العربية تعرف بعلم جابر فإننا سنبدأ بعرض منهجه وفكره من خلال كتابه (الإيضاح) الذى فحص فيه نظريات القدماء وحللها تحليلاً دقيقًا، ثم أدخل تعديلات جوهرية على نظرية أرسطو عن تكوين المعادن والفلزات وبين أنها لاتساعد على تفسير بعض التجارب ولا تلائم بعض الحقائق العلمية المعروفة آنذاك، وخرج بنظرية جديدة تعتمد على فكرة العناصر الأربعة ولكنها تقضى بتكوين الفلزات من هذه العناصر على مرحلتين : الأولى تحول العناصر الأربعة إلى عنصرين جديدين هما الزئبق والكبريت.

والثانية اتخاذ هذين العنصرين بنسب متفاوتة لتكوين الفلزات المختلفة، فيقول جابر: (إن الأجساد كلها فى الجواهر زئبق انعقد بكبريت المعدن المرتفع إليه فى بخار الأرض، وإنما اختلفت لاختلاف أعراضها، والكبريت والزئبق مادتان افتراضيتان ليستا مرادتين على حقيقتهما).

وقدم جابر تفصيلات كثيرة لهذه النظرية فى معظم كتبه الأخرى، فعالج فى (كتاب الموازين) معادلة ما فى المعادن من طبائع، وقد بقى معمولاً بنظرية جابر عن تكوين الفلزات حتى القرن الثامن عشر للميلاد، حيث طرأ عليها هى الأخرى بعض التعديلات، وتحولت إلى نظرية (الفلوجستن) القائلة: بأن كل المواد القابلة للاحتراق والفلزات القابلة للتأكسد تتكون من أصول زئبقية وكبريتية وملحية.

وبصرف النظر عن الجهود التى بذلها جابر بن حيان فى بحثه عن الذهب أو عن الإكسير الذى يقلب المعادن الخسيسة إلى

معادن نفيسة - وهذا عيب يؤخذ عليه - إلا أنه فيما يقول بول كراوس ناشر رسائله، من أعظم رواد العلوم التجريبية؛ لأنه جعل الميزان أساسًا للتجريب، وهذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة، وقياس ظواهرها كميًا، ومن ثم قدم جابر أقوى محاولة فى العصور الوسطى لإقامة مذهب كمى لعلوم الطبيعة، وعبّر عن منهجه فى وصيته الشهيرة لتلاميذه بقوله: (وأول واجب أن تعمل وتجرى التجارب، لأن من لا يعمل ويجرى التجارب لايصل إلى أدنى مراتب الإتقان، فعليك يابنى بالتجربة لتصل إلى المعرفة).

وأكد على ذلك كلما جاءت مناسبة فى كتبه التى يصعب حصرها فقال فى كتاب **(الخواص الكبيرة)**: (قد عملته بيدى وبعقلى من قبل، وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب) وهو بذلك يستوفى عناصر المنهج التجريبى كما نعرفه اليوم.

أما العلم والمعرفة المسبقة فهما من شروط نجاح التجربة وعنهما يقول جابر فى (كتاب السبعين):

(من كان دُرّبًا كان عالمًا حقا)، ويقول فى **(كتاب التجريد)**: (إياك أن تجرب أو تعمل حتى تعلم، ويحق أن تعرف الباب من أوله إلى آخره بجميع تنقيته وعلله، ثم تقصد لتجرب فيكون فى التجربة كمال العلم). ويكمل جابر صورة منهجه التجريبى الاستقرائى فى كتابه (الخواص) فيقول:

(إنه ينبغى أن يعلم أولاً موضوع الأوائل والثوانى فى العقل كيف هى حتى لا نشك فى شئ منهـا ولا نطالب فى الأوائل بدليل ونستوفى الثانى منه بدلالته) أى أن المسلمات والبديهيات لا تُستنبط ولا تحتاج إلى دليل أو برهان، وما يأتى بعدها فى الترتيب يستند إليها، وأخيرًا لا يفوت جابر أن يتعرض لدور القياس وفكرة الاحتمالية فى منهجه فيقول فى كتاب (التصريف):

(ليس لأحد أن يدعى بالحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد، أو فى الماضى والمستقبل إلا مثل ما فى الآن) ويقول فى كتاب (الخواص الكبيرة) الذى اعتبره «هوليارد» من أهم كتب جابر فى الكيمياء:

(إنا نذكر فى هذه الكتب خواص مارأيناه فقط - دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه بعد أن امتحناه وجربناه، وما استخرجناه نحن قايسناه على أقوال هؤلاء القوم).

وننتقل الآن إلى عَلَم آخر من أعلام الحضارة الإسلامية، احتل مكانته اللائقة فى علم الطب فلقبوه بجالينوس العرب، وكاد

يقف على قدم المساواة مع أستاذه جابر فى الكيمياء، فعده البعض من مؤسسى الكيمياء الحديثة فى الشرق والغرب. هذا العالم هو أبو بكر الرازى، ومؤلفاته الكيميائية عديدة ومتنوعة، وسنعرض لمنهجه فيها من خلال كتابه (الأسرار) الذى قال فى مقدمته إنه (شرح فيه ما سترته القدماء من الفلاسفة.. بل وفيه أبواب لم ير مثلها). وفى هذا الكتاب يسير الرازى على منهاج جابر ويعمل تلميذًا مجدًا فى مدرسته، ولكنه يبدو أكثر قربًا من أستاذه إلى المنهج العلمى فى الكيمياء الحديثة، ويبحث كتابه فى ثلاثة معانٍ هى: معرفة العقاقير بأنواعها الثلاثة: الترابية، والنباتية، والحيوانية، ومعرفة الآلات، ومعرفة التدابير (أى التجارب).

وقد وصف الرازى مواد العقاقير وصفا دقيقًا ومسهبًا كما شرح خواصها وصفاتها وطرق تنقيتها وكيفية التمييز بينها، ومعرفة جيدها من رديئها، وجعل المواد الترابية - أى المعدنة وغير العضوية - ستة أنواع هى: الغازات، والمعادن، والحجارة، والزاجات، والبوارق.

وفى القسم الثانى وصف الرازى الكثير من الآلات والأجهزة المستعملة فى التجارب وجعلها على نوعين: نوع لتذويب المعادن كالمنفخ والكور والبوتقة والماشة، ونوع آخر لتذويب العقاقير كالأقداح والقنانى والأنبيق والمستوقد والأتون وغيرها. وكان الرازى فى كتابه هذا وغيره قد وصف ما يزيد على عشرين جهازًا منها الزجاجى ومنها المعدنى، واهتم بشرح كيفية تركيب الأجهزة المعقدة وصيانتها وطرق استعمالها على غرار ما نراه الآن فى الكتب الحديثة التى تتعلق بالمختبرات والتجارب العملية، وفى القسم الثالث من الكتاب شرح لأول مرة كيفية إجراء التجارب لتحضير العقاقير ووصف العمليات الكيميائية المستخدمة فى ذلك موضحًا سير التفاعلات الكيميائية والنتائج المؤدية إليها، وعرف علم الكيمياء لأول مرة الأسس العلمية لعمليات التنقية من تقطير وتصعيد وتشويه وتكليس وطبخ وتملغم، وعمليات التحليل والعقد، ولسنا بحاجة إلى عقد مقارنة لتوضيح مدى التطابق بين المنهاج الذى يسير عليه العلماء التجريبيون فى مختبراتهم حاليًا والمنهاج الذى اتبعه الرازى فى إجراء تجاربه، مبتدئا بوصف المواد التى يشتغل عليها، ثم وصف الأدوات والأجهزة التى يستعملها، ثم شرح الجزء التجريبى ومناقشة النتائج التى يحصل عليها أثناء تحضير المركبات.

واستطاع الرازى بفضل منهجه العلمى أن يتوصل إلى كشف العديد من المركبات مثل حمض الكبريتيك وسماه زيت الزاج الأخضر،

كما استخدم الفحم الحيوانى لأول مرة فى فصل الألوان ولا تزال هذه الطريقة تستعمل فى إزالة الألوان والروائح من المواد العضوية. على أن أهم ما ينسب إلى الرازى فى مجال الكيمياء هو ربطها بالطب والصيدلة واعتبار التفاعلات الكيميائية والفيزيائية ناتجة عن تأثير الدواء فى الجسم.

وحضَّر الرازى الكحول من مواد سكرية ونشوية متخمرة، وكان يستعمله فى الصيدليات لاستخراج الأدوية والعلاج، كما درس خصائص الزئبق ومركباته واستحضرها واستعملها كعقار ضد بعض الأمراض.

وللرازى كتب أخرى كثيرة فى الكيمياء ولكن معظمها كان فى الصنعة والبحث عن الإكسير وحجر الحكمة. وترجمت كتب الرازى إلى اللغات الأوربية فساهمت مع كتب جابر بن حيان فى جعل الكيمياء علمًا تجريبيًا يتطور ويزدهر على أساس علمى سليم بعيدًا عن الغموض والتستر والطلاسم التى تميز بها فى الصنعة أو الكيمياء القديمة.

ومن بين كتب الكيمياء ذات الأهمية الكبرى فى تراث الحضارة الإسلامية نذكر كتاب (**الجماهر فى معرفة الجواهر**) لأبى الريحان البيرونى، وفيه يبدأ بجزء لغوى يشمل شعرًا رصينًا قاله العرب فى وصف المعادن والجواهر والبللورات والأحجار الكريمة والفلزات، ويستعرض آراء السابقين فى الجواهر والمعادن الثمينة وينتقد نظرية الزئبق والكبريت عن تكوين المعادن فى الأرض ثم تكلم عن الذهب والفضة والنحاس والحديد وغيرها ووصفها من حيث صفاتها وخواصها الطبيعية والكيمائية، كما بيَّن أماكن خاماتها وطرق استخراجها من هذه الخامات، واستعمل الوزن النوعى للكشف عن تفاوتها، كذلك بحث فى السبائك وشرح الطرق الكيميائية التى حضَّر بواسطتها بعض المركبات، وبعضها لا يختلف كثيرًا عن الطرق العلمية الحديثة. وقام بتحقيق هذا الكتاب علميًا المستشرق السوفيتى كرامكوف، كما قام بتحقيق بعض فصوله الدكتور إدوارد سخاو ونشره فى لندن عام ١٨٧٨م وأعيد طبعه عام ١٩١٠م.

ويعتبر هذا الكتاب مرجعًا مهمًا فى علوم المعادن والبللورات والكيمياء والجيوكيمياء، ليس فقط لأنه جمع كل الآراء السابقة عن هذه العلوم وحوى إضافات جديدة عليها، بل لأنه أيضًا عبَّر عن رغبة عصره فى نقد الأمور والنظريات المتعلقة بالطبيعة والعالم، وكان البيرونى يرى أن العلم اليقينى لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقى، ومن هنا كان ينهج نهجًا علميًا تتجلى

فـيـه دقـة الملاحظة والفكر المنظم كـأعظم مايكون العالم المجرب.

وتعتبر رسالة مريانس الراهب الحكيم إلى الأمير خالد بن يزيد بعنوان «**كتاب تراكيب الكيمياء**» هو أول ما ترجم فى مجال الكيمياء من العربية إلى اللاتينية. قام بأعمال الترجمة الإنجليزى روبرت مانشيستر وأتمها فى ١١ فبراير ١١٤٤م. وبترجمة هذا الكتاب تعرفت أوربا ولأول مرة على هذا العلم الجديد «الكيمياء». وظلت الكيمياء علمًا جديدًا وغريبًا فى أوربا لمدة قرن آخر من الزمان حتى عام ١٢٦٧م حيث كتب روجر بيكون خطاباً إلى البابا يشرح له فيه أهمية تدريس العلوم فى الجامعة وارتباط العلوم الحديثة ببعضها البعض ووجود علم جديد عند العرب يسمى الكيمياء النظرية لا يعلم الغرب عنه شيئًا.

أ. د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة:

١ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - أبو الريحان البيرونى: الجماهر فى معرفة الجواهر: نشره إدوارد سخاو، ط لندن ١٨٧٨م.

٣ - روحى الخالدى: الكيمياء عند العرب، دار المعارف القاهرة ١٩٥٣م.

٤ - على أحمد الشحات: أبو الريحان البيرونى: دار المعارف.

الفلاحة (علم)

منذ وصل الإنسان إلى حد المعرفة العقلية ودخل حقبة التاريخ وبدأ يميز بين مناطق الأرض المختلفة، فإنه كان ينتقل من أرض إلى أرض بحثًا عن أنسب الأماكن التى تصلح للزراعة والسكن والإنتاج، وكانت الأنهار والبحار هى التى تثير رغبة الإنسان دائمًا وتغريه بالتمركز حولها أو بالقرب منها لما تدره خصوبة التربة ووفرة المياه من خيرات، ولهذا كان الإنسان يهاجر دائمًا إلى مناطق الخصوبة والمياه ويشرع فى تطوير أسباب الحياة حوله، مبتدئًا بالزراعة والتجارة لاستيفاء ما ينقصه من وسائل العيش وتهيئة ظروف الأمن والاستقرار، ثم يتجه تفكيره بعد ذلك إلى تطوير باقى الجوانب الحضارية والارتقاء بها. لذلك كان الاهتمام بالزراعة أمرًا طبيعيًا وحيويًا فى كل الحضارات، واشتهرت بعض الحضارات بزراعات معينة كاشتهار الصينيين بزراعة قصب السكر واستخراج السكر منه، واشتهار الهنود بزراعة القطن، ولكن فن الزراعة فى العصور القديمة لم يخرج عن نطاق التجربة المحلية والخبرة المكتسبة.

وفى عصر النهضة الإسلامية أصبحت الزراعة علمًا له أصوله وقواعده شأنها فى ذلك شأن باقى فروع العلم والمعرفة، واعترفت أوربا بفضل العرب فى نقل كثير من النباتات الزراعية المفيدة إلى مصر والأندلس وصقلية، فاقتبس الأوروبيون زراعتها منهم، ويدخل بين أسماء هذه النباتات القطن وقصب السكر والليمون الحلو والحامض والمشمش والبطيخ وعدد كبير من العقاقير الطبية. ولا شك فى أن موارد المياه هى التى كانت تلعب الدور الأساسى فى تطور الزراعة وازدهار الصناعات القائمة عليها، لهذا اهتم العلماء بدراسة الموارد المائية خاصة فى الدول الإسلامية التى تتميز بشدة الجفاف لوقوعها فى أقاليم ذات أمطار غير منتظمة وغير كافية. وانتشر شق القنوات وبناء الخزانات اللازمة للرى حتى أن ابن حوقل ذكر فى كتابه «المسالك والممالك» ما رواه بعض المؤلفين من أصحاب الأخبار من أن أنهار البصرة عدت أيام بلال بن أبى بردة فزادت على مائة وعشرين ألف نهر، تجرى فى أكثرها الزوارق ويقول ابن حوقل: «وكنت أنكر ما ذكره فى

هذا العدد فى أيام بلال حتى رأيت كثيرًا من تلك البقاع، فربما رأيت فى مقدار رمية سهم عددًا من الأنهار صغارًا تجرى فى جميعها السميريات».

وفى السند وسمرقند وصف ابن حوقل نظام القنوات بقوله: «ثم يتشعب من وادى السند أنهار كثيرة على امتداده تجاه كل مدينة وبلدة ورستاق نهر، وربما كان للقرية الواحدة منها نهران وثلاثة.. فلو اطلع مطلع على وادى السند من الجبل لرأى خضرة متصلة لا يرى فى أضعافها غير قهندز (حصن) أبيض أو قصر سامق مشيد، فأما فرجة منقطعة عن الخضرة أو أرض بائرة أو غامرة فقلما ترى هذه الحال».

وفى شبه الجزيرة العربية ذكر الهمدانى فى كتابه «صفة جزيرة العرب» أن مياه المطر يتم جمعها فى برك صغيرة وتحدث عن خزان فى الصمان فقال: «ثم الصمان ومياهه وهى دخول تحت الأرض مخرقة فى جلد الأرض منها ما يكون سبعين نوعًا ومائة تحت الأرض وأقل وأكثر».

وكان يوجد فى نيسابور قنى تجرى تحت الأرض، وقد ظهرت بعض هذه المجارى على سطح الأرض قرب الحقول بينما كان بعضها الآخر يجرى داخل المدينة منسابًا خلال القصور. وكانت هناك فى سجستان قنوات كثيرة تمد المدينة والحقول بالمياه، وقد أشار المقدسى إلى أحد مشروعات الرى فى عهد عضد الدولة حيث تم بناء جدار ضخم على النهر الواقع بين شيراز واصطخر لرفع المياه فى خزان يتم منه رى القرى. وكان طبيعيًا أن تشتهر الأرض الإسلامية بمختلف المحاصيل الزراعية فزرع القمح فى خوزستان والمغرب وفارس ومصر والشام وشبه الجزيرة العربية، وزرع القطن والكتان فى مصر والمغرب والديلم، وانتشرت أنواع التمور بين منتجات شبه الجزيرة العربية ومصر والعراق وفارس وكرمان. ويذكر ابن الفقيه فى «مختصر كتاب البلدان» أن العنب أكثر الفواكه المزروعة ويدلل على ذلك بقوله: «لو أن رجلاً خرج من بيته مسافرًا فى عنفوانه وحداثة سنة واستقرى البلدان صقعًا صقعًا يتتبع الكروم مصرًا فمصرًا حتى يهرم وصغيرًا حتى يبدن لتعرف أجناسه وإحاطة العلم بأنواعه بل إقليمًا واحدًا من الأقاليم وناحية من أقطار الأرض لأغوره وغلبه وعزه وبهره إذ أن كثرة فنونه واختلاف أنواعه لا يدرك».

وفيما يتعلق بفواكه أخرى مثل التفاح والموز وأبى فروة والرمان واللوز والزبيب والتين فيقول ابن حوقل: إنها كانت تنتج بكميات وفيرة فى ولايات الشام وفارس

والجزيرة وولايات أخرى كثيرة، أما الزيتون الجيد فكان يأتى من بلاد الشام. ويذكر المقدسى أن مركز زراعة قصب السكر كان خوزستان وجنديسابور الجزيرة، وبالقرب من البصرة التى كانت أكثر المراكز شهرة من حيث إنتاج السكر فى العراق. كذلك ذكر ابن حوقل أن مصر وكرمان وخوزستان كانت من مناطق إنتاج قصب السكر، وتكلم لسان اليمن أبو الحسن الهمدانى عن حلويات اليمن كأحسن أصناف الحلويات، وعلى أساس النهضة الزراعية قامت بعض الصناعات الهامة مثل صناعة المنسوجات من القطن والكتان وكانت مراكزها الرئيسية فى البصرة ودمياط والرى وخراسان، ومثل صناعة الورق فى ما وراء النهر ومصر وفلسطين والشام، ومثل صناعة العطور من الورد والزعفران فى فارس والعراق والهند وكذلك صناعة الأدوية والعقاقير.

ولقد نشطت حركة التبادل التجارى للسلع والمصنوعات بين عواصم العالم الإسلامى نشاطًا كبيرًا، وكانت الموانئ العربية المعروفة للتجارة البحرية هى عدن وعمان وسيراف وجدة والبصرة. وكانت عدن مركزًا تجاريًا مهمًا بين أفريقية وشبه الجزيرة العربية، كما أنها كانت نقطة الاتصال بالصين حتى أن المقدسى أطلق عليها اسم «بوابة الصين» وذكر فى كتابه «أحسن التقاسيم» أن اليمن تخرج منه إلى عمان آلات الصيادلة والعطر كله حتى المسك والزعفران والبقم والساج والساسم والعاج واللؤلؤ والديباج والجزع واليواقيت والأبنوس والزجاج والفلفل وغيرها».

وفيما يختص بأنواع النباتات وخواصها وفوائدها فقد كتب عنه كثيرًا فى المؤلفات الطبية والصيدلية والنباتية، أما فيما يتعلق بالزراعة من حيث هى علم وضع العرب أصوله وقوانينه وألفوا فيه المصنفات القيمة فإننا سنحاول إيضاح سبق العرب وتفوقهم فى هذا المضمار من خلال الكتابين الآتيين :

١ - كتاب «الفلاحة النبطية» لأبى بكر أحمد بن وحشية فى القرن التاسع للميلاد. ويوضح المؤلف غرضه من تأليف هذا الكتاب بقوله فى مقدمته أنه يكتبه بقصد صلاح الأرض وإصلاح الزروع والشجر والثمار وعلاج آفاتها. ويقع الكتاب فى ستمائة وعشر ورقات قسمها المؤلف إلى أبواب عديدة فى ذكر خواص الزيتون واستنباط المياه وكيفية حفر الآبار والاحتيال فى زيادة ماء البئر وصفة اطلاع الماء من عمق بعيد وتغير طعم المياه واختلاف طبائعها وأفعالها وصفة إفلاح التلقيح وزرعه وغرسه. وبعد ذلك ينتقل المؤلف لدراسة مختلف أنواع النبات وكيفية

زرعها وريها وتسميدها، ثم يفسح مجالاً واسعًا لكيفية عمل البيادر وخزن الحنطة وأوقات الزرع ومعرفة الأهوية، ويسهب فى الحديث عن حبوب الحنطة والشليم والذرة والأرز والباقلاء والعدس والحمض واللوبيا والترمس والقطن وبذرة الكتان والسمسم والسيسبان والخشخاش والبصل والثوم والفجل الشامى والفجل البرى والجزر والسلق والخيار والخس والحماض والنعنع والزعفران والخردل والجرجير والكرفس والكوسة والكزبرة والحلبة والكرنب الخراسانى والقرفة والقرنبيط والباذنجان والكروم والرمان وجوز الهند واللوز والبندق والفستق وغيرها. ثم يفصل بابًا خاصًا لذوات النوى من الثمار مثل المشمش والخوخ والعناب والنبق والقراصيا، ويتحدث أيضًا عن التين والجميز والكمثرى والسفرجل والتفاح والتوت والصنوبر والقسطل والمر والحناء والملوخية وغيرها. ويختم ابن وحشية كتابه بأنه وجد فيه أجل المنافع وأكثر الفوائد بذكر إفلاح الموات وتدبيراتها وصرف المهالك عن الشجر والنخل والكرم بلغ الجهد ومقدار الطاقة، مع الذكر للمنافع والمضار من الأغلال وصروف الأدواء من أبدان الناس. أما البقر والغنم وغيرها من الحيوانات المُعينة على الفلاحة فقد أفرد لها كتابًا وأفرد فيه بابًا خاصًا للحمام والطيور والكراكى. وكتاب «الفلاحة النبطية» لابن وحشية هو أول ما كتب باللغة العربية عن الزراعة واعتمد عليه الكثير ممن كتبوا فى هذا العلم بعد ذلك.

ويعتبر كتاب «الفلاحة الأندلسية» لأبى زكريا محمد بن العوام الأشبيلى من أشهر ما كتب فى هذا العلم، وقد ترجم فى القرن الماضى إلى الإسبانية والفرنسية وقال عنه «أنطوان باسى» فى تقرير قدمه سنة ١٨٥٩ إلى الوطنية الزراعية الفرنسية أنه موسوعة تامة تفرد بها القرن الثانى عشر الميلادى. ويقع كتاب الفلاحة لابن العوام فى أربعة وثلاثين فصلاً تبحث الفصول الثلاثون الأولى منها الفلاحة بينما تبحث الفصول الأربعة الأخيرة فى تربية الماشية، وأكد المؤلف أنه لم يثبت فى كتابه إلا ما جربه مرارًا فصح، كما ذكر المراجع والمصادر التى استقى منها.

وتناول ابن العوام فى كتابه معرفة نوع الأرض، فالسواد دليل الحرارة كذلك الحمرة، إلا أن حرارة الحمرة أقل من السودة، ثم يتلوه الصفرة. ويقول: إن أنت مارست الطين بيديك فوجدته شبيهًا بالشمع يلصق شديدًا فاعلم أنها أرض غير موافقة للقبول. وأجود الأرض البنفسجية، ثم شديدة الغبرة لأن فيها تخلخلاً (مسامية) وطعم ترابها عذب (خالية من الأملاح).

ويعتمد ابن العوام على التجربة مهما كانت بدائية ويهتم بدور الدراسة المقارنة فيذكر لمعرفة نوع أرض أنه قام بحفر بعمق نصف ذراع وجمع التراب فى آنية من الخزف بعناية شديدة ثم أخذ من أرض متخلخلة غير ملتزمة ووضع فى الحفاير فإن بقى شىء كانت ملتزمة.

ويتحدث ابن العوام عن أنواع الأسمدة البلدية وكيفية استعمال الأزبال فى الشجر والخضر وعن أنواع المياه المستعملة فى سقى الأشجار والخضر، ويستدل على قرب الماء بأنواع النبات وطعمه وبلون وجه الأرض. ويصف ابن العوام عملية تذكير الأشجار ويتحدث عن الأشجار المتحابة والمتنافرة ويوصى فى غرس البساتين بألا يكون غرس الأشجار غرسًا مختلطًا بل ينبغى أن تكون الفرج التى بين الغرس على قدر طبع الأرض وقوتها، وأجود جميع الغروس التى تحمل وخير غرس الشجر ما يكون من غصون. والغروس التى من البذور أضعف فى الجملة من جميع الغروس. ويصف ابن العوام طريقة (الترقيد) المعروفة حاليًا فيقول: ومن الناس من يعمد إلى زرع هذه الأشجار فيميلها ويطمرها فى التراب حتى يصير لها أصول ثم ينقلها. ويصف عملية التكاثر الخضرى فى الأشجار المختلفة بطريقة (المشاتل) فينصح بأن تكون المشاتل فى أرض جافة لم تفلح، وأن تكون الشمس مشرقة عليها وتصل إليها الرياح الجارية، وينبغى أن تقلب هذه قلبًا مستقصيًا لنزع أصول الحشائش، ويحفر حول الغروس مرة كل شهر، وأن تكون الآلات صغيرة جدًا لئلا يضر ذلك بالغرس، وينبغى أن تكون الأرض التى تحول إليها الغروس من موضع تربتها مقاربة فى الصفة للأرض التى ابتدئ زراعتها فيها أو مثلها ولا تحول من أرض جيدة إلى أرض رديئة.

ويقول فى أوقات الغرس: إنها تختلف على قدر اختلاف البلدان والأمم أو الربيع أو الخريف، ويقول أيضًا: إذا أردت أن تأخذ الغرس من أى نوع شئت كان قصعًا أو خلعًا أو ملخًا أو وتدًا أو غرسًا بأصله، ولا تأخذ من الغرس إلا ما يلى الشمس فهى تحره وتدبغه وكلما أجرته الشمس فهو أجود ولا تأخذ أبدًا من ناحية الشمال وما جاوز الشمال فإنه ظليل قليل الحمل قليل التعلق، وينبغى أن تأخذ الأغصان من أعلى الشجرة، وتختار الغراسة من أكثر الأشجار حملاً وأطيبها طعمًا فإن المؤونة والنفقة فى غراس النوع الجيد وعمارته والردئ سواء فغراسه الجيد أولى.

وخصص ابن العوام الأبواب الأخيرة من كتابه لتغذية وتربية الحيوان، وتحدث عن

كيفية اختيار الجيد ومدة الحمل وما يصلح من العلف، وتحدث أيضًا عن رياضة الأمهار وعلاج بعض علل الدواب، كما خصص فصلاً عن اقتناء الطيور كالحمام والدجاج والأوز ونحل العسل. وبذلك نرى أن الكتاب يعالج مختلف العلوم الزراعية بأسلوب علمى ومنهج تجريبى، وانتفع به عرب الأندلس والأوربيون فيما بعد خصوصًا لما واكبه من تقدم فى هندسة الرى وتوزيع المياه، وقال عنه مؤرخ الحضارة ول ديورانت: «إن كتاب الفلاحة لابن العوام الإشبيلى كان أكمل بحث فى علم الزراعة ألف فى القرون الوسطى برمتها»، كذلك عده مايرهوف من أحسن الكتب العربية فى العلوم الطبيعية، وعلى الأخص فى علم النبات.

ولقد جذبت بلاد الأندلس كل الأوربيين بسحرها وجمالها وازدهار الحضارة الإسلامية فيها، بفضل المجهود الكبير الذى بذل فى التعمير ورى الأراضى وحفر الآبار وتخزين المياه لوقت الحاجة. ونترك خاتمة هذا الموضوع للمستشرقة الألمانية الدكتورة سيجريد هونكة التى تقول: «وهكذا عرّف العرب المزارعين طرق ورعاية التفاح والخوخ واللوز والمشمش والبرتقال والكستناء والموز والنخيل والبطيخ. كما اهتموا اهتمامًا خاصًا بالقطن وقصب السكر وغيرها من النباتات والأشجار التى مازالت حتى اليوم تمثل جزءًا هامًا من صادرات أسبانيا، وما فتئت حتى اليوم أسماء كثيرة من الأدوات فى الحقل الأسبانى تحمل أسماء عربية، ولم يترك العرب شبرًا من الأرض إلا استثمروه. وبفضل كل تلك الجهود فى الزراعة كانت الأرض زمن عبد الرحمن الثالث تنتج ثلاثة أو أربعة مواسم كل عام. واهتم العرب أيضًا بتربية الحيوان وكانوا أول من أجرى التجارب ومارس التفريخ الصناعى على نحو ما نعرفه نحن اليوم فى القرن العشرين».

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ - د. أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا : أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى - دراسات تأهيلية - دار الهداية بالقاهرة ١٩٩٧م.

٣ - سيجريد هونكة : شمس العرب تسطع على الغرب ، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الفلك (علم)

كان علماء الحضارة الإسلامية يسمون «علم الفلك» (أسطرونوميا Astronomy) بأسماء عدة أشهرها «علم الهيئة» و «علم الأنواء» وعلم أحكام النجوم أو «علم التنجيم» نظرًا لارتباطه بدراسة هيئة الأفلاك وكمية الكواكب والنجوم وأقسام البروج وأبعادها وعِظمها وحركاتها وما يتبعها من هذا الفن. وقد بدأوا أول الأمر باستيعاب ما توصل إليه القدماء من الإغريق والمصريين والفرس والهنود، وكان أول كتاب تُرجم فى علم الفلك من اليونانية إلى العربية هو كتاب «مفتاح النجوم» المنسوب إلى هرمش الحكيم، وذلك فى زمن الأمويين ثم تلاه نقل كتابى «المجسطى» لبطليموس «والسندهند» فى أيام المنصور. وأخذ التأليف الإسلامى ينهج فى أول الأمر نهج هذه الكتب، ثم انتقل بعد ذلك إلى مرحلة الابتكار التى بلغت أوج ازدهارها ابتداء من القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) واستمرت حتى أواسط القرن التاسع الهجرى (الخامس عشر الميلادى). وتم خلال هذه الفترة تصنيف أمهات الكتب والأزياج (الجداول) الفلكية، فكان كتاب «الزيج الصابىء» للبتانى أول عمل يحتوى على معلومات صحيحة وأرصاد دقيقة أفاد منها من جاءوا بعده حتى أوائل عصر النهضة فى أوروبا، ومثله كان «زيج السند هند» للخوارزمى، حيث توجد له ترجمة لاتينية للنسخة التى راجعها المجريطى فى قرطبة حوالى عام ١٠٠٠م. وظهرت أعمال أخرى كثيرة للهمدانى والبوزجانى والكندى والبيرونى والصوفى والزرقالى وابن يونس وغيرهم.

وواكب تقدم علم الفلك فى عصر النهضة الإسلامية انتشار المراصد في جميع أنحاء الدولة الإسلامية التى شغلت جُلَّ الجزء المعمور من الأرض تقريبًا، فقد بنى الأمويون مرصداً فى دمشق عام ٨٢٩م، واعتبره بعض الباحثين أول مرصد فى الإسلام، وبنى أولاد موسى بن شاكر مرصدًا فى بغداد، وأنشأ الفاطميون المرصد الحاكمى على جبل المقطم، وكانت هناك مراصد أخرى عديدة فى الشام وأصبهان ومراغة وسمرقند ومصر والأندلس وغيرها.

وإلى جانب المراصد الفكلية تمكن علماء

الإسلام من اختراع وتطوير العديد من الأجهزة والآلات والأدوات التى تستخدم فى عمليات الرصد، مثل المزولة الشمسية والساعة المائية والأسطرلاب بأشكاله المختلفة وبيت الإبرة (البوصلة)، ومثل البندول (الرّقاص) الذى اكتشفه ابن يونس المصرى واستخدمه فى مرصده لقياس الفترات الزمنية التى يستغرقها رصد النجوم، كما استخدمه فى الساعات الدقاقة وذلك قبل جاليليو بنحو ستة قرون.

ويمكن تصنيف موضوعات فروع علم الفلك التى أضاف إليها علماء الحضارة العربية الإسلامية إسهامات مهمة إلى قسمين كبيرين هما:

(أ) **علم الفلك النظرى**، ويعنى بوضع نموذج لهيئة الكون كما يتصورها العلماء، وبدراسة الحركات الظاهرية للأجرام السماوية. وكان القدماء يطلقون على النجوم التى تبدو ثابتة (نسبيا) فى السماء لتعبدها، كما تراها العين، اسم «الكواكب الثابتة» لتمييزها عن الكواكب السبعة السيارة حول الأرض، وهى طبقا للنظام الذى وضعه بطليموس: الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشترى وزحل. أى أن الأرض فى هذا النموذج البطلى كانت تعتبر مركز الكون، وأن الحركة الكوكبية دائرية منتظمة. وكان يطلق على الكواكب الخمسة الأخيرة اسم «الكواكب المتميزة» نظرًا لأنها تتميز فى السماء بين النجوم من حين لآخر، وتكون حركاتها فى اتجاه واحد، فتسمى الحركة المستقيمة، ثم لا تلبث أن تغير اتجاه الحركة عائدة إلى الجهة المضادة، وذلك هو «الرجوع»، ولم يكن معروفًا لدى القدماء ما نعرفه الآن من حركة الأرض والكواكب حول الشمس (وهو نظام مركزية الشمس المنسوب لكوبرنيكوس فى القرن السادس عشر الميلادى)، وأن الكواكب أجرام مظلمة تستمد ضوءها من الشمس.

والأساس النظرى الذى طوره المسلمون كثيرًا لهذه الدراسات هو حساب المثلثات الكروية باعتبارها الوسيلة الرياضية الرئيسية لحل مسائل الفلك الكروى. الأمر الذى ساعدهم على الإسهام بإضافات مهمة إلى علم الفلك النظرى باقتراح تعديلات جوهرية على النظام البطلمى، فحدد الحسن بن الهيثم (ت ١٠٤٠م) فى كتابه «الشكوك على بطليموس» ستة عشر اعتراضًا على النظرية البطلمية، وقدم نصير الدين الطوسى (ت١٢٧٤م) إصلاحًا أشمل باقتراح آلية تعرف باسم «مزدوجة الطوس» Al. Tusis لتفسير التناقضات الواضحة بين تراكيب بطليموس النظرية وبين نتائج الأرصاد

العملية. وكان مؤيد الدين العرضى الدمشقى (ت١٢٦٦م) وابن الشاطر (ت١٣٧٥م) من أبرز فلكيى مدرسة مراغة الذين مهدت نتائج أبحاثهم لنظرية كوبرنيكوس الخاصة بمركزية الشمس فى القرن السادس عشر الميلادى. وأسفرت مقارنات الباحثين بين النصوص والرسوم الواردة فى مؤلفات كل من كوبرنيكوس وفلكيى مرصد مراغة، عن أن الشبه بلغ (باستثناء مركزية الشمس عند كوبرنيكوس) حدًا يدعو إلى القول - دون تجاوز الحقيقة - بأن كوبرنيكوس قد تعلم نظرية مدرسة مراغة.

(ب) **علم الفلك التطبيقى**، حيث أجرى علماء المسلمين بحوثهم الفلكية وفق منهج علمى سليم وأفادوا كثيرًا من نتائج هذه الأبحاث فى حياتهم العملية. على سبيل المثال، ينتمى ابن الأعلم عبد الرحمن الصوفى إلى مدرسة الباحثين الفلكيين التى نشأت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فى بلاد فارس بمدينة شيراز تحت رعاية الحكام البويهيين، ومن أشهر مؤلفاته كتاب «صور الكواكب الثمانية والأربعين»، وفيه قام بمراجعة النجوم التى وردت فى كتاب المجسطى لبطليموس بدقة متناهية امتدحها «شيليرب» بقوله: «لقد أعطانا الصوفى عن السماء المرصعة بالنجوم بصورة أحسن مما توفر من قبل، وقد بقى هذا الوصف لتسعة قرون دون أن يوجد له نظير» وفى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى صنف ابن يونس كتاب «الزيج الحاكمى الكبير» الذى أفاد منه العالم الفرنسى الشهير «لابلاس» فى تحديد ميل دائرة البروج والاختلافات بين المشترى وزحل. كذلك استعمل الفلكى الأمريكى المعروف «سيمون نيوكومب» ملاحظات ابن يونس عن الكسوف والخسوف فى بحوثه عن حركات القمر.

وعرف المسلمون أن القمر يختلف فى سيره بين سنة وأخرى، واكتشف البوزجانى معادلة لتقويم مواقع سميت «بمعادلة السرعة». وتجلت عبقرية البيرونى فى ما كتبه فى «القانون المسعودى» عن حركة أوج الشمس، وهى أبعد المواقع السنوية بين الشمس والأرض. ويكمن سر هذه العبقرية فى أن نقطة الأوج التى كتب عنها تتحرك بمقدار درجة واحدة كل حوالى ثلاثمائة سنة. وقد حددها بناء على أربعة أرصاد بواسطة الحساب التفاضلى.

ولفت الحسن بن الهيثم الأنظار إلى دراسة الأثر الذى يظهر فى وجه القمر، كما كان الفيلسوف ابن رشد أول من رأى كلف الشمس عمليًا عندما عرف بالحساب الفلكى وقت عبور كوكب عطارد على قرص الشمس،

فرصده ورآه بقعة سوداء على قرصها فى الوقت الذى حدده. وللبتانى أرصاد عن الكسوف والخسوف اعتمد عليها العلماء المحدثون سنة ١٩٤٧م فى تحديد تزايد عجلة تحرك القمر خلال قرن من الزمن.

من ناحية أخرى، يعتبر «علم الميقات» جزءًا أساسيًا من الممارسة الفلكية الإسلامية، فلقد فرض الإسلام على أتباعه فروضًا تستلزم دراسة الكون وظواهره ومعرفة الزمن والأوقات لتحديد مواقيت الصلاة وظهور الهلال ومواعيد الأعياد وتأدية المناسك والعبادات وتحديد اتجاه القبلة ومواقع البلدان. ومع بداية القرن الثالث عشر الميلادى ظهر نظام «الموقِّت» كفلكى محترف مسئول بالدرجة الأولى عن تنظيم أوقات الصلاة. وصنف الفلكى شهاب الدين الصوفى (أو المقسى) جداول لبيان الوقت منذ الشروق كدالة فى ارتفاع الشمس وخط طولها لخط عرض مدينة القاهرة. وفى القرن الرابع عشر الميلادى أنجز «المزّى» فى سوريا مجموعة جداول لمواقيت الصلاة فى مدينة دمشق على غرار مدينة القاهرة. وصنف ابن يونس طريقة دقيقة لتحديد القبلة، وجدها «كارل شوى» ملفتة للنظر من حيث إنها تعطينا بلغة العصر تعريفًا لمعادلة جيب الزاوية وجيب التمام فى حساب المثلثات الكروية. وطوَّر «المزّى» جداول للمواقيت، بالنسبة إلى الشمس وإلى تحديد أوقات الصلاة فى دمشق ظلت مستخدمة هناك حتى القرن التاسع عشر الميلادى.

وكان أحد الأغراض الرئيسية لتطوير الساعات المائية هو أن تساعد هذه الساعات على إعلان الأوقات المحددة للصلاة عندما تكون السماء مظلمة أو ملبدة بالغيوم، نظرًا لأن سرعات تشغيلها كانت تعدَّل يوميًا لتتوافق مع طولىْ النهار والليل. ولاتزال الأجزاء الخارجية لهذا النوع من الساعات المصممة فى القرن الرابع عشر الميلادى، موجودة فى إحدى الغرف العليا فى مسجد القرويين بمدينة فاس فى الغرب.

أما اتجاه القبلة من مكان معين فهو عبارة عن دالة مثلثية لخط العرض المحلى وخط عرض مكة المكرمة والفرق بين خطى طول مكة والموقع. وكان اشتقاق معادلة اتجاه القبلة بدلالة هذه الكميات إحدى المسائل الأكثر تعقيدًا فى علم الفلك الكروى الإسلامى، وكانت أيضًا من أهم المسائل الدينية الخالصة. وقد استطاع فلكيو الحضارة الإسلامية استنباط معادلات رياضية مكافئة للصيغة المستخدمة حاليًا، وقد حسب اتجاه القبلة بالدرجات وبالدقائق بخطأ فى حدود ± ١-٢ دقيقة فقط.

وهكذا نجد أن علم الفلك بقسميه: النظرى والتطبيقى قد تطور كثيرًا على أيدى علماء الحضارة العربية الإسلامية باستخدام المنهج التجريبى الذى يستند إلى الأرصاد والحساب فى تفسير الظواهر الفلكية وتعليل حركات الكواكب والنجوم. ولقد كان لهذه الإنجازات الإسلامية أكبر الأثر فى إثراء النتائج التى جمعها «تيخو براهى» واستخدمها من بعده كبلر فى صياغة قوانينه المشهورة عن حركة الكواكب. وترتب على ذلك كله استنتاج نيوتن لقانون الجاذبية الشهير ثم تطور علم الميكانيكا الكلاسيكية إلى الميكانيكا النسبية والميكانيكا السماوية وتقدم أبحاث الفضاء التى يزهو عالمنا المعاصر بنتائجها.

ولقد شهد مؤرخ العلم المعاصر «جورج سارتون» بأن بحوث العرب الفلكية هى التى مهدت الطريق للنهضة الكبرى التى ازدهرت بكبلر وكوبرنيكوس. وتأتى هذه الشهادة منسجمة مع حقيقة أن العلم تراث مشترك للإنسانية، وأن تاريخ الاكتشافات العلمية كتاريخ الحضارة يمر بدورات ومراحل لكل منها أهميتها وأثرها فى تطور الفكر البشرى.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

أ.د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة:

١- د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة: ١٩٨٣م.

٢- توبى هف: فجر العلم الحديث: الإسلام - الصين - الغرب، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة (٢٦٠) الطبعة الثانية، الكويت ٢٠٠٠م.

٣- دونالد هيل: العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة: د. أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٥)، الكويت ٢٠٠٤م.

الفيزياء الذرية

نشأت فكرة «الذرة» فى تفكير الإنسان لأول مرة عندما واجهته أول مشكلة فلسفية تتعلق بالتساؤل عن مبدأ الكون أو المادة الأولى التى نشأ منها، وعن مدى إمكانية تقسيم المادة وصولاً إلى الجزء الأصغر منها غير القابل للانقسام، أو «الأتوم» Atom كما أطلق عليها فلاسفة الإغريق. وتنسب النظرية الذرية عادة فى نشأتها إلى «لويقيبوس» الملطى وتلميذه «ديمقريطس» فى القرن الخامس للميلاد، وإن كان المؤرخ والجغرافى اليونانى القديم «سترابو» Strabo قد عزا نشأتها إلى «موشوس» Mochos الفينيقى الذى سبق «لويقيبوس» ببضعة قرون.

وقد عرف العرب «الذرة» و«المذهب الذرى» الذى وضعه فلاسفة الإغريق، ولكنهم استخدموا لذلك مصطلح «الجزء الذى لا يتجزأ» أو «الجوهر الفرد»، ودخل المصطلح فى اللغة العربية حديثًا باسم «الذرة»، وهى ترجمة غير دقيقة لكلمة Atom، وتناولوا القضية من جانبيها الفلسفى والعلمى.

ويكفى أن نشير إلى الجانب العلمى من النظرية الذرية فى التراث العربى بإحدى التجارب العلمية التى أجراها جابر بن حيان (ت ٨١٥م) لتحضير «الزنجفر» (كبريتوز الزئبق)، حيث يقول : «لتحويل الزئبق إلى مادة صلبة حمراء، خذ قارورة مستديرة وصب فيها مقدارًا ملائمًا من الزئبق، واستحضر آنية من الفخار بها كمية من الكبريت حتى يصل إلى حافة القارورة، ثم أدخل الآنية فى فرن واتركها فيه ليلة بعد أن تحكم سدّها، فإذا ما فحصتها بعد ذلك، وجدت الزئبق قد تحول إلى حجر أحمر، وهو ما يسميه العلماء بالزنجفر، وهى ليست مادة جديدة فى كليتها. والحقيقة أن هاتين المادتين لم تفقدا ماهيتهما، وكل ما حدث أنهما تحوّلتا إلى دقائق صغيرة امتزجت ببعضها، فأصبحت العين المجردة عاجزة عن التمييز بينهما، وظهرت المادة الناتجة من الاتحاد متجانسة التركيب، ولو كان فى قدرتنا وسيلة تفرق بين دقائق النوعين لأدركنا أن كلاً منهما محتفظ بهيئته الطبيعية الدائمة».

ومن وجهة النظر العلمية المعاصرة يعتبر هذا الوصف تصويرًا عجيبًا للاتحاد الكيميائى، لعل فيه شبهًا من تصوير «دالتون» Dalton (ت ١٨٤٤م) الذى جاء بعد جابر بألف عام، وقال بأن الاتحاد الكيميائى يكون باتصال ذرات العناصر المتفاعلة بعضها ببعض.

وإذا عقدنا مقارنة سريعة بين الطريقة التى عولج بها مفهوم الذرة على النحو الذى أوضحنا، وبين الطريقة التى اتبعها علماء الغرب إبان عصر النهضة الأوربية الحديثة، نجد أن المذهب الذرى الإغريقى القديم قد عاد إلى الظهور على يد جاسندى Gassendi (ت ١٦٥٥م)، وعلى أيدى علماء الكيمياء فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، فى صورة ضروب من الحدس الهندسى نستطيع اليوم أن ندرك مبلغ سذاجتها. والواقع أن المفكرين فى ذلك الحين لم يترددوا فى أن ينسبوا إلى الذرة كل المدركات الحسية المباشرة، بحيث إن الصورة الخاصة لذرات المادة تفسر إحساسات الذوق والرائحة واللون، وهكذا قيل: إن ذرة البرد مدببة لأن البرد قارس، وإن تأثير الأحماض فى الأجسام القاعدية أشبه باختراق الطرف المدبب فى الأحماض لمسام القلويات. ولا شك أن مثل هذه التشبيهات ليس لها قيمة علمية، بل إنها لا تصور لنا الظواهر تصويرًا جيدًا.

لكن الذرة الكيميائية كما تصوَّرها «جاب» و«دالتون» فى عمليات الاتحاد الكيميائى بين العناصر لم تعد مع حلول القرن العشرين ذلك الجزء الذى لا يتجزأ. فقد أدى تطور النظرية الذرية، أو الفيزياء الذرية، إلى قيام علم الفيزياء النووية بدراسة التغيرات التى تتعرض لها نواة الذرة، ودراسة الإشعاع الذرى الطبيعى بدراسة التفاعلات النووية. بل إن ظهور عالم الجسيمات الأولية وفيزياء الطاقات العالية قد أدى بنا الآن إلى الدخول فى مجال العلم الذى ما زال يتكون، والبحث فى أعماق «الذرة» - مرة أخرى - عن جزء جديد منها لا يقبل التجزئة. لقد اقترب الإنسان كثيرًا من الرؤية المباشرة للذرة المفردة والإمساك بها لاستخدامها فى إجراء تجارب علمية لم تخطر يومًا على بال بشر!!

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية، ١٩٨٣م.

الكيمياء الصناعية

نبغ علماء الكيمياء المسلمون فى استنباط تطبيقات هامة ووصفات لمنتجات كان لها استخدامات صناعية أو حربية هامة، وانتقلت هذه التقنيات إلى الغرب فى بدايات القرن الثالث عشر الميلادى. وفيما يلى سوف نرصد أهم هذه التطبيقات الكيميائية.

الكحول :

وصف الكندى (ت ٨٦٦م) جهاز التقطير فى مؤلفه «كتاب كيمياء العطور والتقطير» حيث يقول: «بهذه الطريقة يستطيع المرء تقطير النبيذ باستخدام دورق إنضاج مائى (حمام مائى) وينتج اللون ذاته مثل ماء الورد أما إضافة الكبريت إلى النبيذ المقطر فهى موجودة فى عمل الفارابى (ت ٨٥٠م) ووصف أبو القاسم الزهراوى (ت نحو ١٠١٣م) المعروف فى الغرب باسم أبو لكاسس تقطير الخل فى جهاز مشابه لذلك المستخدم لماء الورد. مضيفًا أن النبيذ يمكن تقطيره بالطريقة نفسها، ووصف ابن باديس (ت ١٠٦١م) كيف أن برادة الفضة المسحوقة بالنبيذ المقطر يمكن أن تمدنا بوسيلة للكتابة على الفضة.

والعطور من الصناعات التى انتعشت فى العالم الإسلامى خاصة صناعة الزيوت الأساسية - تقطير ماء الورد - وكذلك العطور الأخرى والزيوت العطرية، وكانت دمشق مركزًا مهمًا لصناعة هذه العطور، كما كانت هناك معامل تقطير مهمة فى الكوفة وبغداد، وكانت المنتجات الصناعية تصدر داخل العالم الإسلامى، كما تصدر بعيدا إلى الهند والصين.

وفى رسالة الكندى حول العطور والتقطير تحتوى على ١٠٧ طرائق ووصفات كيميائية وكانت أجهزة التقطير التى تم استخدامها فى غاية البساطة، أحدها على سبيل المثال كان على شكل معوجة من دون حافة حلقية، ولكن توضع فى حمام مائى فوق الموقد، ومع بداية القرن الثانى عشر الميلادى بدأ استخدام الأفران الكبيرة التى تشمل مابين ستة عشر أنبيقًا، وخمسة وعشرين، وقد وصف الدمشقى (ت ١٣٢٧م) مثل هذا الفرن لتقطير الزهور والحصول على ماء الورد. وفى هذه الحالة تم التسخين بالبخار ونظمت نار الفرن من خلال فتحات بالفرن ذاته بينما

رتبت الأنابيق التى توضع فوق حصر على هيئة دوائر فوق وعاء الماء الذى ينتج البخار. ووصف الدمشقى أيضًا منشأة صناعية أخرى لإنتاج ماء الورد باستخدام فرن هوائى ساخن بدلاً من الفرن البخارى. كما شملت صناعة التقطير هذه مواد أخرى مثل المسك والعنبر والعطور، كما كان لها تطبيقات عديدة فى مجال الصيدلة وتحضير الأدوية.

النفـــط :

كان النفط (البترول الخام) ينتج ويكرر على نطاق واسع فى الدولة الإسلامية، وكانت له استخدامات فى الحروب، وفى الحياة اليومية.

وكتاب الأسرار للرازى يقدم لنا وصفًا للزيت الخام وطرق تكريره، ومن هذا الكتاب نعلم أن الزيت الخام كان أولاً مخلوطًا مع الطين الأبيض أو ملح نشادرى مكونًا عجينة أشبه بالحساء الكثيف ثم يتم تقطيره. وعدّد الرازى استخدامات نواتج التقطير الخفيفة «النفط الأبيض». كما استخدمت بعض نواتج التكرير للتليين أو تقليل الاحتكاك فى الآلات والعجلات الحربية وعربات النقل، وقد أفاد الرازى فى أعماله الطبية والكيميائية من زيت المصابيح (النفاطة) لتسخين بعض الكيماويات تسخينًا خفيفًا، وكان وقود الاحتراق لهذه العمليات إما زيوت النبات، وإما البترول.

كما وجدت الأسفلتيات أيضًا بكثرة وكان القير (النفط الأبيض) والزفت ينتجان فى العراق، ويصدران وكان استخداماتهم معروفة فى العزل، وفى صناعة السفن، كما كان يدخل كمكون فى الوصفات لكثير من الأسلحة المحرقة.

الأحماض والقواعد :

كان من أهم إنجازات الكيمياء النظرية العربية، وأعمال جابر بن حيان وتلاميذه، اكتشاف الأحماض غير العضوية وهى نواتج تقطير حجر الشب وملح النشادر (كلوريد النشادر) والملح الصخرى (نيترات البوتاسيوم) وملح الطعام بنسب مختلفة بالإضافة إلى الزاج. وكان الزاج مصطلحا يستخدم قديمًا لبللورات الكبريتات المائية وصار بعد ذلك مرادفًا لحامض الكبريتيك. كانت التطبيقات التى تُستخدم فيها هذه الأحماض عديدة وفتحت أبوابًا جديدة فى الكيمياء التطبيقية. وفى مخطوطة لجابر بن حيان بعنوان «صندوق الحكمة» يصف جابر بدقة شديدة تحضير حامض النيتريك وصفًا كميًا.

ولقد عُثر على مخطوطة باللغة اللاتينية عنوانها "Summa Perfections" وهى ترجمة لكتاب جابر «نهاية الإتقان» وهى من مصنفات جابر الأكثر أهمية فى علم الصنعة

الكيميائية والمخطوطة اللاتينية ترجمت فى حوالى سنة ١٣٠٠م. وورد وصف تحضير حامض الكبريتيك فى مؤلفات أخرى لجابر والرازى. كما ورد طرق تحضير حمض الهيدروكلوريك فى وصفة كمية للرازى وكان يعرف باسم «روح الملح». وكان الحصول على حامض الخليك معروفًا ومتداولاً فى تلك الفترة.

كما أوردت مخطوطات تعود إلى القرن الثانى والثالث الهجرى وصفات لحامض السيليكونى (مركب من السيليكون والأكسجين والهيدروجين) وكان له استخدامات عديدة لإنتاج مواد غير قابلة للذوبات فى الماء وكان يُستخلص من الخيرزان.

ومن ناحية أخرى كان الطلب عظيما على الصودا والبوتاس لصناعة الزجاج وأدوات الصقل والصابون وكانت مصادرهما النطرون ورماد النبات.

والنطرون عبارة عن كربونات الصوديوم الخام التى توجد فى صحراء مصر (وادى النطرون) وكلمة نطرون بالإنجليزية Natron مشتقة من الأصل العربى ومن ثم جاء الرمز الكيميائى للصوديوم Na .

ومن الإنجازات العلمية التى يفخر بها الكيميائيون العرب المعاصرون أعمال أبى منصور الموفق فى القرن العاشر الميلادى الذى كان أول من ميز بوضوح بين كربونات الصوديوم وكربونات البوتاسيوم على الرغم من التشابه الكبير فى الصفات الفيزيائية والكيميائية بينهما. كما تم تحضير هيدروكسيد الصوديوم (الصودا الكاوية) ووصف الرازى عملية التحضير وصفًا دقيقًا فى الأسرار.

الحديد والصلب :

فى رسالة موجّهة إلى «بعض إخوانه فى السيوف» قدم أبو يوسف بن إسحاق الكندى، فيلسوف العرب، (ت ٨٥٠م) معلومات تقنية هامة عن تصنيع السيوف وقدم فى هذه الرسالة دراسة مستفيضة عن أنواع الحديد والصلب والتى تصنع منها السيوف «فاعلم أن الحديد الذى يمكن استخدامه فى صناعة السيوف إما طبيعى أو مصنع. أما الطبيعى فنوعان الأول يسمى شبورقانى وهو صلب قابل للتسخين قبل السقية.... أما الحديد غير الطبيعى (المصنع) فأهم أنواعه الفولاذ....». واستمر الكندى فى وصف إضافات العناصر المختلفة للحصول على أفضل أنواع الفولاذ والحديد. وفى كتاب «الجماهر فى معرفة الجواهر» فإن البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨م) قدّم شرحًا لبوتقة صهر الحديد الدمشقى. كما قدم الجلدكى (ت١٣٣٩م) دراسة وتعليق على أبحاث جابر

ابن حيان الخاصة بالحديد الزهر فى مقالة بعنوان «كتاب الحديد» حيث ناقش وبدقة فائقة العمليات الصناعية اللازمة لإخراج الحديد المطلوب.

كما ذكر القلقشندى فى كتابه «صبح الأعشى» مصانع لسبك وصهر الحديد والنحاس وغيرهما فى دمشق أثناء الخلافة الأيوبية. وهناك مصادر عديدة تؤكد وجود صناعة متطورة فى هذا المجال.

أ. د. رفعت حسن هلال

مراجع للاستزادة :

١ - روحى الخالدى: الكيمياء عند العرب : دار المعارف - القاهرة ١٩٥٣م.

٢ - عمر فروخ : تاريخ العلوم عند العرب دار العلم للملايين ١٩٧٧م.

٣ - محمد الحسينى عبد العزيز : الحياة العلمية فى الدولة الإسلامية وكالة المطبوعات - الكويت.

المدارس التعليمية

اهتم المسلمون اهتماماً كبيراً بالتعليم والتربية، وكانت المدرسة إحدى المؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية التى تميز بها المجتمع الإسلامى الأول. ويبدو أن «التعليم الابتدائى» بدأ منذ عهد النبى محمد ﷺ، الذى كان يطلق الأسرى فى مقابل أن يعلّموا أولاد المسلمين. وفى عهد عمر بن الخطاب بدىء فى تنظيم تعليم الطلاب الصبيان؛ فنسمع عن «الكتّاب»، وقد انتشر هذا التعليم بعد ذلك وظهرت كلمات عديدة تدل عليه، ولاسيما فى عهد العباسيين؛ فنسمع عن «مكاتب الصبيان». ومن يقوم بالتعليم فيها من مؤدِّبين (أو معلمين). وتذكر المراجع أن أحد مؤدبى الصبيان كان عنده تسعمائة صبى، وآخر كان عنده ثلاثة آلاف. ولعل التهذيب الخلقى كان أهم جانب من التعليم فى هذه المرحلة المبكرة من العمر، ولذا فإن مكان الدرس كان يسمى «مجلس الأدب» مثلما كان المدرس يسمى «مؤدبًا». وكانت الدولة تشرف على هذه المجالس عن طريق المحتسب الذى كان من عمله أن ينذر المعلمين بألا يضربوا الصبيان ضرباً مبرحاً. وكانت مقررات التعليم الابتدائى أساسها التربية الدينية وعلوم الخط والحساب. وقد وضع الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان بنفسه برامج الدراسة لأبنائه، فقال لمعلمهم: «وعلمهم كتاب الله - عز وجل - حتى يحفظوه، وقفهم على ما بيّن الله فيه من حلال وحرام حتى يعقلوه، وخذهم من الأخلاق بأحسنها، ومن الآداب بأجمعها، وروّهم من الشعر أعفّه، ومن الحديث أصدقه، وجنبهم محادثة النساء، ومجالسة الأظناء، ومخالطة السفهاء، وخوّفهم بى، ولاتخرجهم من علم حتى يفهموه، فإن ازدحام الكلام فى السمع مضلّة للفهم».

وظهر فى القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى) نوع من التعليم المتوسط متمثلاً فى شكل «المدرسة النظامية» التى أنشأها الوزير نظام الملك (ت٤٨٥هـ/١٠٩٢م) فى عام ٤٥٩هـ/١٠٦٧م، وأنشأ المستنصر العباسى «المدرسة المستنصرية» فى عام (٦٣١هـ/١٢٣٤م)، وقد كانت أشبه بمدينة

فيها أربعة أروقة، كل منها يختص بمذهب خاص من مذاهب السنة، وكان عدد طلابها ثلاثمائة موزعين على الأروقة يتلقون العلم داخليًا وبالمجان، ويعطى الطالب إعانة مالية. وافتتح الحكم الثانى حوالى عام ٩٦٥م فى قرطبة سبعاً وعشرين مدرسة لأبناء الفقراء بالإضافة إلى المدارس الثمانى التى كانت فيها فعلاً. وفى القاهرة أنشأ المنصور قلاوون مدرسة لليتامى ملحقة بالمستشفى المنصورى، ومنح كل طفل فيها، يوميًا، رطلاً من الخبز، وثوباً للشتاء وآخر للصيف.

وقد ازداد عدد المدارس فى بلاد الإسلام إلى حد كبير، واستمر بناؤها طوال فترة عصر الإسلام المزدهر، وفى جميع دوله، ينشؤها القادرون من الأفراد، بالإضافة إلى الملوك والأمراء. ويبدو أن بناء المدرسة المثالى كان يتكون من صحن (فناء) وإيوانات تحيط به عليها القباب، كما كانت تلحق بها مكتبة، ففى إحدى مدارس مصر فى أيام المماليك، ألحقت مكتبة بها مائة ألف مجلد. وتصف المستشرقة الألمانية سيجريد هونكة فى كتابها «شمس العرب تسطع على الغرب» جانباً من الحياة التعليمية فى الدولة الإسلامية، فتقول: «كان الطلبة يتناولون طعامهم مجاناً، ويتقاضون مرتباً صغيراً، ويسكنون فى الأدوار العليا فى المدرسة، دون مقابل؛ أما فى المهاجع، فثمة المطبخ والمخازن والحمامات، وفى الطبقة (الطابق) الأرضية تلتف الفصول وقاعات المكتبة على شكل دائرى خلف ممرات مظللة تزينها الأعمدة، وفى الوسط فناء فسيح تتوسطه نافورة ماء. هنا يتعلم شباب العرب الطموح القرآن وقواعد اللغة والديانة والخطابة والأدب والتاريخ والجغرافية والمنطق والفَلَكَ والرياضة، ويسهم الطلاب فى المناقشات والمناظرات، ويعيد معهم دروسهم مساعدون (أى معيدون) من طلبة الصفوف المتقدمة أو من الخريجين. وتبدو هذه المدارس كخلايا النحل الدائبة النشاط، تخرج للجميع شهداً حلواً فيه شفاء للناس، وقادة للعلم والسياسة.

ويتضح من هذا النص أن دور «المعيد» - مثلما هو فى عصرنا - أن يعيد على الطلبة ما ألقاه المدرس إليهم ليفهموه ويحسنوه.

أما الطريق الذى يسلكه الراغب فى تعلم فرع معين من العلوم، والذى يرغب الطالب أن يقوم بتدريسه يوماً من الأيام، أو العمل فى مجاله بعد إجازته، فكان يبدأ فى المساجد، فلم تكن المساجد مجرد أماكن لأداء الصلوات فحسب، بل كانت جامعات للعلوم والمعارف. وحول أعمدة هذا النوع من التعليم العالى كان

يجلس الأستاذ ويلتف حوله طلابه ومريدوه فى شكل حلقة أبوابها مفتوحة لمن يشاء، رجلاً كان أم امرأة، ولكل الحق فى سؤال الأستاذ أو معارضته. وكان هذا النظام أفضل دافع للأساتذة والطلاب على حد سواء، لكى يحرصوا على إتقان الدرس والتعمق فيه، كما كان يحمى تلك المجالس من أن يتسرب إلى التدريس فيها مدّعو العلم ومن لم تكتمل ثقافتهم. وكانت حلقات العلم فى الجامع الأزهر على سبيل المثال تتعدد حتى تزيد على الأربعين حلقة.

وحول أعمدة المساجد أتيحت للطلاب دائماً فرصة التعليم والاستماع إلى الأساتذة الزائرين من كل أنحاء العالم الإسلامى المترامى الأطراف، كما كان المتعلمون يحرصون خلال رحلات الحج على زيارة مراكز الثقافة الإسلامية الواقعة على مقربة من طريقهم إلى مكة المكرمة، فيستمعون لكبار الأساتذة فى القاهرة أو دمشق أو بغداد أو القيروان. ويفرز هذا التلاقح الثقافى على أيدى هؤلاء المعلمين والمتعلمين أفكاراً علمية تنتشر فى كل البقاع. وهنا تلفت «هونكة» الانتباه إلى جانب أخلاقى بالغ الأهمية، تظهر من خلاله قيمة الأمانة العلمية فى نقل مثل تلك الأفكار ونسبتها إلى أصحابها، فلم يكن المسلم يحرك فمه بأفكار سرقها عن غيره، وكان مألوفاً مثلاً أن نسمع من أستاذ علامة قوله: أخبرنى يحيى بن عيسى أنه سمع من أبى بكر البغدادى كيف شرح سعيد ابن ياقوت فى إحدى محاضراته أن .....» ولم يكن لأحد أن يأخذ آراء أستاذه التى ألقاها شفويا فى إحدى محاضراته ليدرسها لتلاميذه دون أن يستأذن أستاذه صاحب الرأى نفسه. ولذلك كان حفظ حق المؤلف - بلغة العصر - مرعيا مقدساً، ورثته الجامعات الغربية عن المدارس العليا والجوامع الإسلامية.

ومن المدارس العليا الشهيرة فى العالم الإسلامى، بالإضافة إلى المساجد الجامعة، المدرسة الرشيدية والأمينية والطرخانية والشريفية فى سوريا، والناصرية والصلاحية فى مصر. ولم تخل مدينة مهمة من مدرسة نظامية أو أكثر، كالإسكندرية، ونيسابور، وسمرقند، وأصفهان، ومرو، وبلخ، وحلب، وغزنة، ولاهور، وغيرها. كما ظهرت فى أسبانيا معاهد كثيرة للدراسات العالية، ومن أشهر الجامعات الأسبانية جامعات : قرطبة، وأشبيلية، ومالقة، وغرناطة. وإلى جامعات أسبانيا هذه كان يفد الطلاب الأوربيون للتعليم والدراسة.

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى الاهتمام بتعليم النساء المسلمات، وإذ وجدنا أول نداء لتعليمهن من قبل المبعوث معلما ﷺ، حيث اعتبرت زوجته عائشة - رضى الله عنها - حجة فى الدين الإسلامى. وقد وجدنا نساء شاعرات وأديبات وقابلات، كما كان النساء يحضرن مجالس الوعاظ وتكون بينهن وبين الرجال ستارة.

واهتم علماء المسلمين بالتربية والتعليم فى مختلف مراحل العمر، وخصصوا كتباً لذلك، فألف حجة الإسلام الغزالى - على سبيل المثال - كتاب «إحياء علوم الدين» الذى بين فيه أن عملية التربية تتعاون فيها طبيعة المتعلم وبيئته، وأن دراسة المعلم لنفسية تلاميذه بقصد إيجاد الصلة الروحية بين المعلم وتلميذه دون أن يرفع الكلفة حتى لايفسد خلقه، وأن يبتعد به عن التدليل، ويعوده الخشونة حتى لا يغلب عليه الكسل. وينبغى أن يعوّد الأخلاق الكريمة، فيقوم لمن فوقه، ويعوّد ألا يبصق فى مجلسه ولايتمخط ولايتثاءب. ويربأ الغزالى بالمعلم المسلم أن يطلب الأجر لقاء التعليم - على غرار ما يعرف اليوم بالدروس الخصوصية - فإن من يقبل من المعلمين المال لايجد الاحترام الكافى، ويشير إلى ذلك بقوله : «إن من طلب بالعلم المال، كمن مسح أسفل مداسه بوجهه لينظفه، فجعل المخدوم خادماً والخادم مخدوماً، فكان المعلم يحصل غالباً على المال عن طريق الهبات؛ كما نظم أجر المدرس فى عهد الأيوبيين والمماليك، وبلغ فى أيام صلاح الدين أربعين ديناراً للمدرس وعشرين ديناراً للمعيد، وكل يوم له ستين رطلاً من العيش، هذا غير كعك ولحم فى عيدى الفطر والأضحى.

وربما نجد فى المستشفيات الإسلامية خير نموذج لتدريس العلوم التخصصية، فقد كانت بمثابة مدارس عالية للطب. وكان الطلاب يتلقون فيها كل ما قاله أبقراط، وجالينوس، وما جاء به أساتذتهم المسلمون أنفسهم الذين اتبعوا فى تدريس الطب طريقة عملية تفرض على الطلاب أن يحتكوا بالمرضى ليقابلوا بين ما تعلموه نظريا وما يشاهدونه عمليا. وكان المبدأ الأساسى المعمول به فى امتحانات التخصص هو الاهتمام بحقل معلوم لدرجة الإتقان، ويدل على ذلك صيغة الشهادة التى حصل عليها أحد الأطباء المختص بالجراحة الصغيرة.

«بسم الله الرحمن الرحيم... بإذن البارى العظيم نسمح له بممارسة فن الجراحة لما يعلمه حق العلم ويتقنه حق الإتقان حتى يبقى

ناجحًا وموفقًا فى عمله. وبناء على ذلك، فإن بإمكانه معالجة الجروحات حتى تشفى، وبفتح الشرايين، واستئصال البواسير، وقلع الأسنان، وتخييط الجروح وتطهير الأطفال.. وعليه أيضاً أن يتشاور دوماً مع رؤسائه ويأخذ النصح من معلميه الموثوق بهم وبخبرتهم».

هذه هى بعض المؤسسات العلمية التى قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية، وكانت سبباً فى رقى العلوم وانتشارها.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة

١- د. عبد المنعم ماجد: تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨م.

٢ - سيجريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٨١م.

٣ - م. شريف: الفكر الإسلامى، منابعه وآثاره، ترجمة د. أحمد شلبى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٦م.

المراصد الفلكية

المرصد الفلكى Observatory بناء يتم فيه رصد الأجرام السماوية المختلفة، من نجوم وكواكب وأقمار وشهب ونيازك ومذنبات، وكل الظواهر الكونية المتاحة، وتسجيل ما يتوفر عن ذلك من ملاحظات ومعلومات يفيد منها الباحثون فى كشف المزيد من أسرار النظام الكونى.

وقد كان المرصد فى البداية بدائيًا مجردًا، تقوم العين وحدها بأعبائه نظراً لعدم توافر الأجهزة والأدوات العلمية اللازمة، ومع التقدم العلمى أدخلت الأدوات المساعدة لتعزيز مهمة العين، ولتسهيل عمليات الرصد والحساب، فاستُخدمت آلات بسيطة، تطورت فيما بعد إلى أن بلغت فى عصرنا الحاضر درجة عالية من الدقة والكفاءة والتعقيد.

ومن أهم المراصد القديمة التى اشتهرت فى التاريخ ذلك المرصد الذى بُنى فى الإسكندرية بمصر فى القرن الثالث قبل الميلاد، وقد ظل هذا المرصد الذى طوّره «بطليموس القلوذى» وحيداً فى العالم حتى إنشاء المراصد فى عصر الحضارة العربية والإسلامية، وتزويدها بالعديد من الآلات والأدوات الرصدية مثل المزولة «الساعة الشمسية» والساعة المائية وآلات «الأسطرلاب» وغيرها.

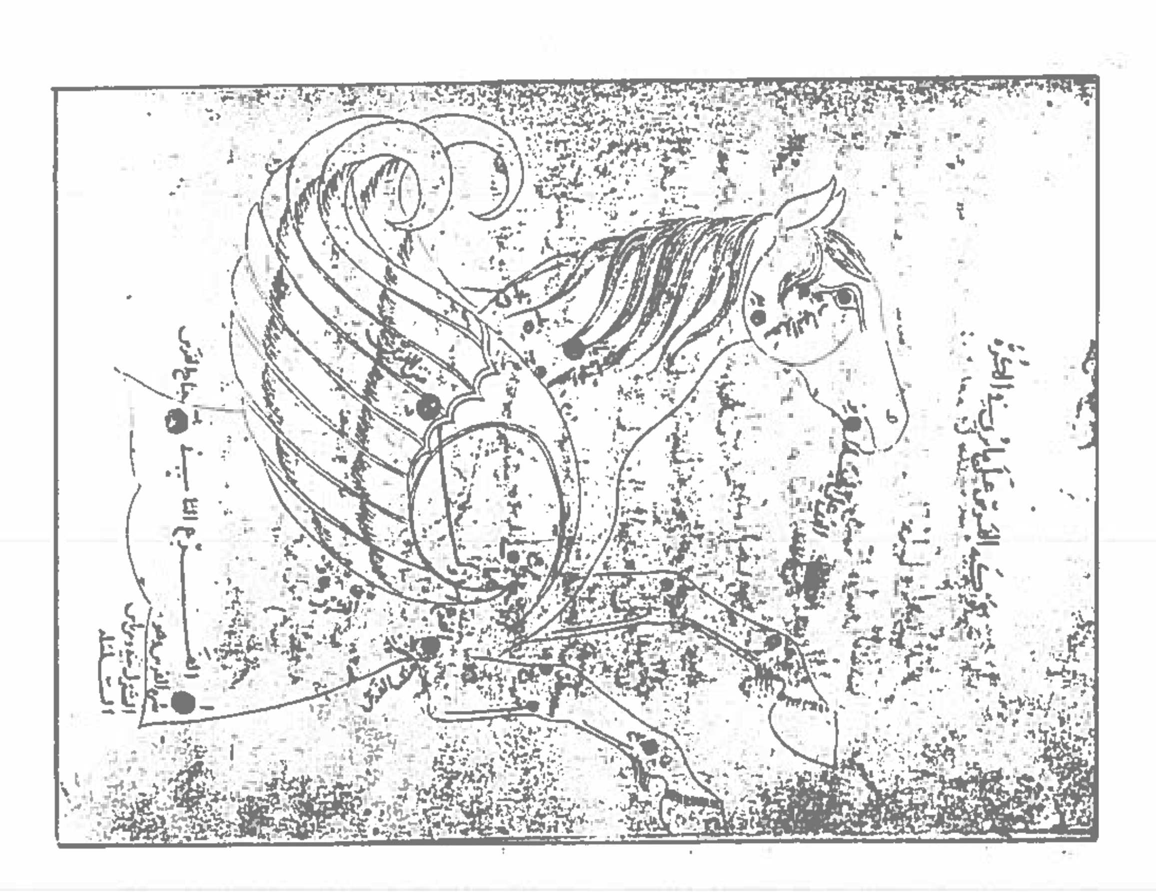
وقد أجريت أول أرصاد علمية فى الإسلام فى عهد الخليفة المأمون العباسى (ت٢١٨هـ/ ٨٣٣م)، فى دمشق من أرض الشام والشماسة ببغداد (عند محلة الصليخ إحدى محلات الأعظمية اليوم)، وذلك سنة ٢١٤ هجرية.

ويوضح حاجى خليفة.. صاحب كتاب «كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون» - هذا الأمر بكلام صاعد الأندلسى، فيقول : «لما أفضت الخلافة إلى عبد الله المأمون بن الرشيد العباسى، وطمحت نفسه الفاضلة إلى إدراك الحكمة، وسمت همته الشريفة إلى الإشراف على علوم الفلسفة، ووقف العلماء فى وقته على كتاب «المجسطى» وفهموا صورة آلات الرصد الموصوفة فيه، بعثه شرفه، وحداه نبله على أن جمع علماء عصره من أقطار مملكته، وأمرهم أن يصنعوا مثل تلك الآلات وأن يقيسوا بها الكواكب ويتعرفوا

أحوالها بها كما صنعه «بطليموس» ومن كان قبله، ففعلوا ذلك وتولوا الرصد بها بمدينة الشماسة وبلاد دمشق من أرض الشام سنة ٢١٤ أربع عشرة ومائتين للهجرة».

حديقة قصره بدار المملكة ببغداد.

وفى بلاد الشام أنشأ البتانى مرصداً، وأنشأ ابن الشاطر مرصداً آخر، وفى مصر أنشئ المرصد الحاكمى.



صورة كوكبة الفرس الأعظم كما وردت فى نسخة من كتاب «صور الكواكب الثابتة» للصوفى . وكان الفرس، فى المخطوطة الأصلية، قد رسم على نحو عمودى، بحيث كان رأسه فى أعلى الصفحة.

وبعد ذلك تعددت المراصد الفلكية وزادت بزيادة الفلكيين وتطورات علم الفلك، فأنشئ فى بغداد عدد من المراصد منها مرصد «ابن الأعلم» سنة ٢٥٠هـ، ومرصد بنى موسى القائم على قنطرة بغداد المؤدية إلى باب الطاق، والمرصد الشّرفى المنسوب إلى شرف الدولة بن عضد الدولة البويهى، وقد بناه فى

ومنذ القرن الرابع الهجرى «العاشر الميلادى» بدأت أعمال الرصد الفلكى فى الانتشار غرباً، وتحظى أرصاد ابن يونس (ت٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م) فى مصر بأهمية خاصة، ولا يبدو أنه عمل من خلال مؤسسة دائمة، فقد حصل على نتائجه الممتازة بواسطة آلات محمولة. أما سلسلة الأرصاد

التى قام بها «الزرقال» ومعاونوه لدراسة القمر والنجوم الثابتة فقد أُجريت فى طليطلة وقرطبة على مدى خمسة وعشرين عامًا.

على أن المرصد، باعتباره مؤسسة دامت لفترة طويلة من الزمن، وعمل بها فريق من الباحثين، يؤرخ له بالمرصد الذى أسسه ملكشاه (١٠٧١ - ١٠٩٢م) فى أصفهان، وأكمل فيه عمر الخيام وأعوانه أعمالاً فلكية مهمة.

أما أشهر المراصد الفلكية التى عرفتها الحضارة العربية الإسلامية فهو المرصد الذى أنشأه العالم والفيلسوف نصير الدين الطوسى ومعاونوه سنة ٦٥٧ هجرية، ١٢٥٨ ميلادية، فى مراغة بأذربيجان، مستغلاً علاقته الجيدة بهولاكو المغولى (ت٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م) الذى كان محبًا للتنجيم والعلوم. وكان مرصد مراغة مؤلفًا من عدة بنايات تشمل قصر هولاكو ومسجدًا وخزانة كتب عظيمة ثرية فسيحة الأرجاء. ويذكر الصفدى فى «الوافى بالوفيات» عمّن شاهد هذا المرصد : «سافرتُ إلى مراغة وتفرجت فى هذا الرَّصَد «أى المرصد» ومتوليه صدر الدين على بن الخواجا نصير الدين الطوسى، وكان شابًا فاضلاً فى التنجيم (أى علم النجوم) والشعر بالفارسية، وصادفت شمس الدين محمد بن المؤيد العُرضى، وشمس الدين الشروانى، والشيخ كمال الدين الأيكى، وحسام الدين الشامى، فرأيت فيه من آلات الرصد شيئًا كثيرًا، منها ذات الحلق وهى خمس دوائر متخذة من نحاس : الأولى دائرة نصف النهار وهى مركوزة على الأرض، ودائرة معدل النهار، ودائرة منطقة البروج، ودائرة العرض ودائرة الميل، ورأيت الدائرة الشمسية يعرف بها سمت الكواكب، وإسطرلابًا تكون سعة قطره ذراعًا، وإسطرلابات كثيرة وكتبًا كثيرة».

وقد ألف مؤيد الدين العُرضى، أحد علماء مرصد مراغة، كتابًا شرح فيه الآلات المستخدمة فى المرصد وسمّاه «فى كيفية الأرصاد»، وفيه الكثير من المعلومات القيمة عن أجهزة المرصد، والكتاب لايزال مخطوطًا لم يقم بطبعه ونشره أحد إلى الآن - على حد علمنا.

ويذكر المستشرق الفرنسى سيديو أن الطوسى أحدث ثقبًا فى قبة المرصد تنفذ منه أشعة الشمس على وجه تعرف به درجات حركتها اليومية ودقائقها وارتفاعها فى مختلف فصول السنة، وتعاقب الساعات، وهذا يعنى تطبيقًا للميل ذى الثقب الذى استعان به العرب منذ القرن العاشر الميلادى، ومن هذا الميل وذات الحلق الكبرى التى تشابه آلة «تيكوبراها» وأرباع الدائرة المتحركة

والكرات السماوية والأرضية وأنواع الاسطرلابات تتألف مجموعة آلات مهمة استعان بها نصير الدين الطوسى».

وتذكر المراجع عددًا كبيرًا من الفريق العلمى الذى عمل فى هذا المرصد، نذكر منهم :

- نصير الدين الطوسى، الرئيس والمشرف على مرصد مراغة.
- نجم الدين الكاتبى القزوينى.
- ركن الدين الاسترابادى.
- الفخر الخلاطى من تبليس (عاصمة جورجيا السوفيتية الآن).
- مؤيد الدين العُرضى، من بلاد الشام.
- الفخر المراغى، من الموصل بالعراق.
- محيى الدين المغربى، مهندس وراصد.
- قطب الدين الشيرازى.
- شمس الدين الشروانى.
- الشيخ كمال الدين الإيجى.
- حسام الدين الشامى.
- نجم الدين الإسطرلابى.
- صدر الدين على بن نصير الدين الطوسى.
- أصيل الدين بن نصير الدين الطوسى.
- نجم الدين على بن محمود الحكيم الكاتب البغدادى.
- قومنجى (تومة جى) الصينى الملقب (سينك سينك) العارف.
- ابن الغوطى، تولى إدارة خزانة مراغة.
- شمس الدين بن محيى الدين بن عربى.

لقد قدم هذا الفريق العلمى خدمات جليلة لعلم الفلك بما توصل إليه من نتائج ومؤلفات. يقف فى طليعتها «الزيج الإيلخانى» الذى كتبه الطوسى نفسه بالفارسية منسوبًا إلى الاسم الأصلى لهولاكو، وظل مرجعًا معتمدًا فى الدراسات الفلكية الأوربية حتى عهد قريب.

وتجدر الإشارة إلى أن مرصد مراغة هو المرصد الأول فى العالم الإسلامى الذى استفاد من ريع الأوقاف، وهذا ما أثار - على مايبدو - بعض الاحتجاجات لأنه لم يكن يشكل مؤسسة دينية أو خيرية. وهكذا فإن هذه المؤسسة العلمية، وبفضل هذه المخصصات، لم تكن لتتأثر بموت مؤسسها هولاكو، واستمر نشاطها حتى أوائل القرن الثامن للهجرة (الرابع عشر للميلاد)، والدليل على ذلك أن أحد أبناء نصير الدين كان قد عين مديرًا للمرصد سنة ٧٠٤هـ/١٣٠٤م. ولكن بعد ذلك بثلاثة عقود لم يُر منه سوى الأنقاض.. ومع ذلك فإن تلك الأنقاض كانت مؤثرة فى نفس الفتى «أولغ بك» عندما زارها

وأوحت إليه بإنشاء مرصد مماثل فى سمرقند فى عام ٨٢٣هـ/ ١٤٢٠م على الأرجح، فهو نفسه رياضى وفلكى جدير بالاهتمام.

ومن بين رجال العلم الذين اشتهروا فى سمرقند أدى قاضى زاده دوراً مهمًا على المستوى التعليمى شهد به الكاشى فى رسالة لأبيه القاطن فى كاشان، حيث يروى أنه عندما أتى إلى سمرقند وكان المرصد فى طور البناء وجد جميع الأجهزة المصنعة لهذا المرصد قائمة على تصور خاطىء، الأمر الذى اضطره إلى صنع غيرها برعاية من أولغ بك، وقاضى زاده. وقد وضع موت أولغ بك سنة ٨٥٣هـ/ ١٤٤٩م حداً لنشاط المرصد، واكتشفت آثاره سنة ١٩٠٨م على رابية فى الضواحى الشمالية الشرقية للمدينة على يد عالم الآثار الروسى ف.ل. فياتكين. وبعد الحرب العالمية الثانية جاءت حملة تنقيب ثانية حصلت على نتائج مثيرة للاهتمام، وقد نشرت بالروسية تحت رعاية أكاديمية العلوم الأوزبكية، وأفضت إلى ترميم المتبقى، وهو بشكل أساسى جزء من مزولة كبيرة كانت تستعمل لتحديد ارتفاع الشمس بواسطة طول الظل. وتدل الآثار على أن المكان كان يحتوى على تمثيل للكرات السماوية وخرائط ولوحات جدارية.

وهناك مرصد آخر أسسه تقى الدين بن معروف فى إسطنبول عام ١٥٧٥م. ويعتبر من المؤسسات العلمية الضخمة فى فترة ما قبل العصر الحديث، على غرار مرصدى مراغة وسمرقند، ولكنه دُمر عام ١٥٨٠م.

نعم، لقد كانت المراصد الفلكية فى العصر الإسلامى قليلة العدد كمؤسسات متخصصة مثل مرصدى مراغة وسمرقند، ولكنها قدمت دليلاً واضحاً على نضج المنهج العلمى الذى اتبعه المسلمون، وأكدت سبقهم إلى الأخذ بعمل الفريق كنموذج رائد لممارسة البحث العلمى السليم، وربما كان السبب فى قلة عدد هذه المراصد كمؤسسات علمية أنها لم تحظ برعاية دائمة كمؤسسات خيرية أو دينية، بخلاف بقية المؤسسات العلمية والثقافية الأخرى كالمكتبات والمدارس والمستشفيات والجوامع، التى كانت الأوقاف تؤمن لها ما يساعدها على البقاء لفترات أطول.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة

١- د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٣م.

٢ - عبد المؤمن الأمير: التراث الفلكى عند العرب والمسلمين وأثره فى علم الفلك الحديث، منشورات جامعة حلب ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣ - فرانسوا ميشو: المؤسسات العلمية فى الشرق الأدنى فى القرون الوسطى، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الثالث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ١٩٩٧م.

المراعـــى (علـــم)

يسود الآن اعتقاد خاطئ بأن علم المراعى من العلوم الحديثة، ويعود المؤرخون بنشأته الأولى إلى أوائل القرن العشرين، حيث أنشئت أول محطة لأبحاث المراعى فى «سانتا ريتا Santa Rita» بالولايات المتحدة نحو عام ١٩٠٣م فى ولاية أريزونا، وينسبون الفضل فى تأسيس هذا العلم إلى الأمريكى «آرثر سامبسون A. W. Sampson» الذى صنف كتابًا عام ١٩٢٣م عن «إدارة المراعى الطبيعية والاصطناعية» Range & Pasture Management ثم أعاد كتابته من جديد فى عام ١٩٥٢م تحت عنوان «إدارة المراعى، أسس وتطبيقات». وفى عام ١٩٤٧م تم تأسيس أول جمعية لإدارة المراعى الطبيعية فى الولايات المتحدة الأمريكية، وظهرت أول مجلة لإدارة المراعى Journal of Range Management وتوالى بعد ذلك ظهور الكثير من الأبحاث والنشرات والكتب العلمية التى تبحث فى المجالات المتعددة لعلم المراعى الطبيعية وإدارتها، وزاد التوجه العالمى نحو الاهتمام بدراسة المناطق الرعوية وإدارتها وتطويرها بعد تشكيل الهيئة الاستشارية الخاصة بأبحاث المناطق الجافة التابعة لمنظمة اليونسكو.

لكن الباحث المدقق فى تراث الحضارة الإسلامية لا يجد صعوبة فى تصحيح هذا الاعتقاد الخاطئ بأن علم المراعى حديث النشأة؛ وذلك بإظهار حقيقة علمية تاريخية مؤداها أن أبا حنيفة الدينورى المتوفى عام ٢٨٢هـ / ٨٩٥ م قد سبق الأمريكى «سامبسون» بكتاباته العلمية الموثقة عن الرعى والمراعى بما يزيد على ألف عام. فقد أفرد الدينورى فى كتابه المعروف عن «النبات» بابًا بعنوان «الرعى والمراعى» يقول فى آخره، ملخصًا لما ورد فيه: قد أتيت بما حضرنى ذكره فى وصف الرعى والمراعى وما يعرف لها من الآفات وحال السائمة فيها وما يعتريها من الأمراض على ما استحسنت وضعه فى هذا الكتاب.

وقد عرَّف الدينورى المرعى بقوله : «إن المرعى كله خلة وحمض، فالحمض ما كانت فيه ملوحة، والخلة ما لا ملوحة فيه، حلوًا كان أو مُرًا. والعرب تسمى الأرض إذا لم يكن بها حمض خلة وإن لم يكن بها من النبات

شيء» وبذلك يكون المرعى عبارة عن مجموع النباتات التى تنمو طبيعية فى منطقة معينة ولاتستخدم لأغراض أخرى غير الرعى، وصنف الدينورى نباتات المراعى، وأوضح بعض المصطلحات الرعوية البيئية الهامة مثل «السهب»، أى الأرض الواسعة البعيدة التى لا نبات فيها، و«الصمان»، أى الصحراء الحجرية الكلية ذات القيعان، «والحزن» أى الأرض البعيدة عن المياه ولاترعاها الشاة ولا الحمر، فليس فيها دمن ولا روث، كذلك أوضح الدينورى معرفة العرب لأنواع المراعى المختلفة وتحديد درجة جودتها، وتأثير ذلك على الحيوانات الرعوية، وتطوير مصطلحات خاصة بالعلاقة بين جودة المرعى وقربه من مصادر الماء أو بعده عنها.

ولم يفت الدينورى أن يدون فى كتابه «النبات» ما يعكس إدراك الرعاة الواعى لقيمة النباتات الرعوية الغذائية واستجابة الحيوانات لها، فذكر ما قاله الأصمعى من أن الخلة هى خبز الإبل والحمض أدمها، وأطيب الإبل ما أكل السعدان، وروى عن أبى النصر قوله: «إذا أكلت الإبل الخلة صلب لحمها واشتد طرفها، وإذا أكلت الحمض اندلعت بطونها وكثرت أوبارها ...»، وقالوا عن السعدان إنه ناجع فى المال، يطيب لحومه ويعزر ألبانه ويخثرها، وبه ضرب المثل فقيل: مرعى ولا كالسعدان.

ولفت الدينورى الأنظار إلى أهمية مواسم الرعى وخصائص الدورات الرعوية، فقال «إذا كان الربيع أحلت الغنم، وإحلالها أن تنزل ألبانها من غير ولاد بعد أن كانت انقطعت وييست». وبين كيف كان الرعاة يلجأون إلى الانتقال من مكان لآخر طلبًا للكلأ فى الفصول المختلفة من العام.

أما عن إدارة المراعى وإنشاء محميات بيئية كوسيلة من وسائل تطوير المناطق الرعوية فتذكر المراجع أن الرسول ﷺ كان أول من أصدر تشريعًا لحماية البيئة حين أمر بحماية البقيع وعضاة المدينة، كا منع الصيد عبر الحمى، وحدد مناطق محمية أخرى منع الرعى فيها وحملت بحمولات حيوانية معتدلة من خيول الجهاد أو أنعام الزكاة، جاعلاً الحمى بصفة عامة لله ورسوله.

إن مثل هذه الأفكار لا ينبغى إغفالها عند التأصيل لعلم الرعى والمراعى لما لها من قيمة علمية وتطبيقية كبيرة.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة

١- د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصيلية، دار الهداية القاهرة ١٩٩٧م.

2 - Sampson A.W. Range Management, Principles and practices, John Wiley & Sons. New York, 1952.

المكتبـــات

كان العرب فى جاهليتهم أمة غلبت عليها الأمية، ولذلك لم يعرفوا الكتب والمكتبات إلا بعد ظهور الإسلام وانتشار الكتابة بينهم، وبعد أن استشعروا الحاجة لتدوين الكتب؛ حيث إن المكتبة ظاهرة حضارية لا توجد إلا إذا وجدت الكتب وكثرت، وظهرت الحاجة إلى اقتنائها وتنظيمها لتيسير استخدامها؛ فالمسعودى يروى فى كتابه «مروج الذهب» أن معاوية بن أبى سفيان كان «ينام ثلث الليل ثم يقوم فيقعد فيحضر الدفاتر فيها سير الملوك وأخبارها والحروب والمكائد، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون وقد وكلوا بحفظها وقراءتها»، ويذكر الجاحظ فى كتابه «الحيوان» أن يحيى بن خالد البرمكى كانت عنده خزانة كتب تضم ثلاث نُسَخ من كل كتاب.

وإذا كان القرن الأول الهجرى يمثل فترة الحضانة بالنسبة لتاريخ المكتبات الإسلامية، فإن القرن الثانى هو الذى شهد البداية الحقيقية للمكتبات وذلك بفعل عوامل أربعة:

أولها: حركة التدوين التى بدأت بتدوين الحديث النبوى الشريف فى عهد عمر بن عبد العزيز فى مطلع القرن الثانى.

وثانيها: حركة التأليف التى امتدت جذورها إلى القرن الأول ولكنها نشطت فى هذا القرن وبلغت ذروتها فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويكفى أن نذكر من رجال القرن الثانى أبا عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) الذى يذكر الجاحظ فى كتابه «البيان والتبيين» أن كتبه التى كتبها عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتاً له إلى قريب من السقف.

وثالثها: حركة الترجمة التى بدأت فى عصر بنى أمية ولكنها ازدهرت ازدهارًا رائعًا فى عصر الخليفة العباسى المأمون.

ورابعها: صناعة الورق فى بغداد فى زمن الرشيد وما ارتبط بها من صناعة الوراقة التى كانت تقابل صناعة النشر فى العصر الحديث.

ولقد عرف المسلمون كل أنواع المكتبات التى تتباهى بها الدول المتقدمة فى العصر الحديث، فظهرت المكتبات الخاصة التى بلغ

بعضها من الضخامة حدًا يصعب تصوره فى عصر المخطوطات. فخزانة الواقدى (ت٢٠٧هـ) بلغت ستمائة قمطر كلّ منها حمل رجلين كما يذكر صاحب «الفهرست»، وخزانة عضد الدولة البويهى (ت٣٧٢هـ) بشيراز «لم يبق كتاب صنِّف إلى وقته فى أنواع العلوم كلها إلا وحصّله فيها» كما يقول المقدسى فى كتابه «أحسن التقاسيم»، وخزانة الصاحب بن عَبّاد (ت٣٨٥هـ) اشتملت على مائتين وستة آلاف مجلد كما يذكر ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء» وبلغ فهرسها عشرة مجلدات، ووصفها آرثر بوب فى كتابه Masterpieces of Persian Srt بأنها كانت تضم من الكتب ما يعادل ما كان موجودًا فى مكتبات أوربا مجتمعة. وكان أهل قرطبة «أشد الناس اعتناء بخزائن الكتب» كما يقول المقرى فى كتابه «نفح الطيب». ولم تكن المكتبات الأندلسية قاصرة على الرجال، فابن بشكوال يذكر لنا فى كتابه «الصلة» أن عائشة بنت أحمد بن محمد بن قادم (ت٤٠٠هـ) كانت تملك خزانة علم كبيرة.

ولعل أعظم المكتبات الخاصة هى تلك التى ارتبطت بقصور الخلافة العباسية فى العراق، والخلافة الأموية فى الأندلس، والخلافة الفاطمية فى مصر. ففى بغداد أنشأ الرشيد خزانة الحكمة فى أواخر القرن الثانى وازدهرت فى عصر المأمون حتى نسبها إليه كثير من المؤرخين. ولم تكن هذه الخزانة مجرد مستودع للكتب كما قد يوحى بذلك اسمها، وإنما كانت مركزا للثقافة ومنتدى للعلماء وقاعة بحث للدارسين ومركزاً لترجمة الكتب ونسخها. بل لقد كانت مسرحا لأكبر حركة ترجمة شهدها التاريخ العربى والإسلامى، ولذا ارتبطت بها أسماء كثير من المترجمين مثل يوحنا بن ماسويه، ويوحنا بن البطريق، وحنين بن إسحق.

وفى قرطبة أنشأ الحكم المستنصر الذى ولى الخلافة من ٣٥٠-٣٦٦هـ مكتبة، جمع فيها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله، حتى بلغت أربعمائة ألف مجلد فى رواية المقرى فى «نفح الطيب»، وذكر ابن خلدون فى كتابه «العبر» أن فهارسها بلغت أربعا وأربعين كراسة فى كل منها عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين.

وفى القاهرة أسس العزيز الفاطمى سنة ٣٧٨هـ مكتبة ضخمة، وُصفت بأنها من عجائب الدنيا، وذكر المقريزى فى «خططه» أن كتبها تجاوزت مائتى ألف، فى حين ذهب أبوشامة فى كتابه «الروضتين» إلى أنها بلغت مليونين.

وإلى جانب المكتبات الخاصة وجدت

مكتبات المساجد منذ وقت مبكر، فقد كان المسجد هو المدرسة الأولى والمكان الطبيعى لحلقات العلم ومجالس الإملاء، وكان وقف الكتب على المساجد - ومازال - شائعًا فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى، فياقوت الحموى يذكر فى «معجم البلدان» أنه رأى فى جامع مرو (سنة ٦١٦هـ) خزانتين بلغت مجلدات إحداهما اثنى عشر ألفًا. ولم تكن تلك المكتبات تقتصر على الكتب الدينية وإنما كانت تضم كتبًا فى مختلف علوم الدنيا والدين. ولاتزال ظاهرة ارتباط المكتبات الإسلامية بالمساجد ماثلة حتى أيامنا هذه فى كثير من الدول العربية والإسلامية. فالجامع الأزهر فى القاهرة، وجامع الزيتونة فى تونس، والجامع الكبير فى صنعاء، كل منها له مكتبته الضخمة التى تزخر بنفائس التراث العربى والإسلامى.

وإلى جانب المكتبات الخاصة ومكتبات المساجد انتشرت المكتبات العامة من حدود الصين شرقًا إلى حدود فرنسا غربًا وشمالاً، فقد كان بعض العلماء يوقفون كتبهم على المدن التى أقاموا بها أو تعلموا فيها كما فعل الصاحب بن عباد الذى أوقف مكتبته على مدينة الرىّ فأصبحت مكتبة عامة لها بعد وفاته. وفى الموصل أسس جعفر الموصلى خزانة كتب عامة، وفى البصرة أنشأ أبو على ابن سوّار أحد رجال حاشية عضد الدولة داراً للكتب، وصفها الحريرى فى «مقاماته» ورحل إليها أبو العلاء المعرى وذكرها فى «رسالة الغفران». وفى طرابلس الشام أسس بنو عمار فى القرن الخامس الهجرى داراً للعلم ضمت مكتبة عامة كان يعمل بها أكثر من مائة وثمانين ناسخًا يتناوبون العمل فى الليل والنهار، وقُدِّرت كتبها فى بعض الروايات بثلاثة ملايين مجلد.

وفى أوائل القرن السابع يحدثنا ياقوت فى «معجم البلدان» عن عشر مكتبات عامة فى مرو لم ير فى الدنيا مثلها كثرة وجودة، ويقول إن بعضها كان فى أبنية خاصة، وإنها جميعًا كانت مجانية وكانت الإعارة فيها بدون رهن.

وإذا كانت المكتبات العامة اليوم تعدّ مقياساً لرقىّ الأمم والشعوب، فلقد سبق المسلمون أمم العالم المتقدم فى إنشاء هذا النوع من المكتبات. والشىء الذى يلفت الانتباه حقاً أن تلك المكتبات لم تكن مباحة لمختلف فئات الشعب فحسب، وإنما كان بعضها يقدم الأوراق والأقلام والمداد للرواد من طلاب العلم، وكان بعضها الآخر يمضى إلى ما هو أبعد من ذلك فيقدم لهم الطعام والشراب والنفقة كما كانت تفعل مكتبات البصرة والموصل ورام هرمز. فالمقدسى يروى لنا أن أبا علىّ بن سوّار (ت٣٧٢هـ) أنشأ مكتبتين

فى البصرة ورام هرمز (على شاطئ الخليج) و«جعل فيهما إجراء على من قصدهما ولزم القراءة والنسخ فيهما»، وياقوت الحموى يذكر فى «معجم الأدباء» أن مكتبة دار العلم التى أنشأها جعفر بن محمد بن حمدان الموصلى بالموصل «لم يكن يمنع أحدًا من دخولها إذا جاءها غريب يطلب الأدب، وإن كان معسرًا أعطاه وَرَقا ووِرقًا».

ومع ظهور المدارس فى القرن الخامس الهجرى ظهرت المكتبات المدرسية، وكانت هذه المدارس بمثابة جامعات، وكانت مكتباتها أقرب ما تكون إلى المكتبات الجامعية فى العصر الحديث. فالمدرسة الفاضلية التى أنشئت فى القاهرة فى عصر صلاح الدين بدأت بمكتبة قدِّرت بمائة ألف كتاب، كما يروى المقريزى فى «خططه»، والمدرسة النظامية فى بغداد كانت لها مكتبة ضخمة عند إنشائها، وجدد عمارتها الناصر لدين الله العباسى فى سنة ٥٨٩هـ ونقل إليها من الكتب النفيسة ألوفًا لا يوجد مثلها، ويذكر ابن الأثير فى كتابه «الكامل» أن فهرسها كان يضم ستة آلاف مجلد.

وفى سنة ٦٣١هـ تم بناء المدرسة المستنصرية فى بغداد وقدِّرت الكتب التى نقلت إليها يوم الافتتاح بثمانية آلاف مجلد كما يروى ابن الفوطى فى كتابه «الحوادث الجامعة». وكان يقوم على إدارة تلك المكتبات أمناء علماء مثل الإسفراييني أول خازن لمكتبة المدرسة النظامية، وابن الفوطى المؤرخ خازن مكتبة المدرسة المستنصرية فى أواخر القرن السابع الهجرى.

ولم تقف عناية المسلمين بالمكتبات عند هذا الحد، وإنما تجاوزته إلى أفق آخر لم تبلغه الدول المتقدمة اليوم، فقد أقاموا المستشفيات وأطلقوا عليها المارستانات (أى بيوت المرضى) وزودوها بمكتبات قُدِّرت بعشرات الألوف، حتى ليقال: إن الكتب فى مستشفى قلاوون بالقاهرة بلغت مائة ألف مجلد فيها الكتب الطبية التى تخدم الأطباء، والكتب الترفيهية التى تلبى حاجات المرضى.

ولكن هذه المكتبات التى حفظت تراث العرب وتراث البشرية كلها مترجمًا إلى لغتهم، لم تلبث أن تعرضت للدمار نتيجة لفتن داخلية أحيانا، سياسية أو مذهبية أو اقتصادية، ونتيجة للغزو الخارجى فى أحيان أخرى. ففى سنة ٤٦١هـ - على سبيل المثال - تعرضت مصر لأزمة اقتصادية تسببت فى تأخر دفع رواتب الجند المغاربة، فوثبوا على مكتبة القصر وأحرقوا أوراق كتبها واتخذوا من جلودها نعالاً لهم «وبقى منها ما لم يحرق وسفت عليه الرياح التراب فصار تلالاً تعرف بتلال الكتب» كما يذكر المقريزى فى

«خططه». وبعد سقوط الدولة الفاطمية استطاع بعض العلماء أن يقنعوا صلاح الدين بأن يقضى على مكتبة الخلافة باعتبارها تراثا شيعيا يُخشى منه على عقائد الناس، فأُحرقت أعداد هائلة من كتبها. وفى الأندلس تبددت كنوز مكتبة الحاكم المستنصر حينما حاصر البربر قرطبة واقتحموها فى مطلع القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر الميلادى)، ثم توزعها ملوك الطوائف بعد ذلك، وتجمعت بقاياها فى أواخر القرن السادس عشر للميلاد بقصر الاسكوريال قرب مدريد. ويقدر عدد الكتب الإسلامية التى أُحرقت فى أسبانيا فى أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر بما يقرب من مليون كتاب.

وإلى جانب الفتن الداخلية كان العدوان الخارجى أشد فتكًا بمقتنيات المكتبات الإسلامية، فحينما احتل الصليبيون طرابلس سنة ٥٠٢هـ أحرقوا مكتبة بنى عمار، وحينما دهم هولاكو بغداد سنة ٦٥٦هـ جعل من خزانة الحكمة طمعًا للنيران، وألقى ما تبقى منها فى النهر، حتى قيل إن مياه دجلة قد اسودت لكثرة ما ألقى فيها من مداد العلماء، وإن الكتب كانت من الكثرة بحيث كونت ثلاثة جسور معقودة يعبر عليها الناس. وكان تدمير تلك المكتبات تدميرًا للمراكز العصبية للحضارة الإسلامية، فبدأت شمسها تجنح إلى مغيب.

أ.د. عبدالستار الحلوجى

مراجع للاستزادة

١- عبدالستار الحلوجى: لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات. ط٣. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٧م.

٢- محمد ماهر حمادة: المكتبات فى الإسلام: نشأتها وتطورها ومصائرها. ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨م.

٣- فيليب دى طرازى: خزائن الكتب العربية فى الخافقين. بيروت، ١٩٤٧-١٩٥١م.

٤- المقرى، أبو العباس أحمد بن محمد: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب. نشر ر. دوزى وآخرين. ليون: مطبعة بريل، ١٨٥٥-١٨٦١م.

٥- المقريزى، تقى الدين أحمد بن على: المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى، ٢٠٠٢م.

٦- ياقوت الحموى: معجم الأدباء. نشر مرجليوث. ط٢. القاهرة: دار المأمون، ١٩٢٢، ١٩٣٨م.

7- Eche, Youssef: Les Bibliothieques Arabes. Damascus, 1967.

8- Mackensen, Ruth Stelhorn: Background of the history of Moslem libraries. The American Journal of Semetic Languages and literature. vol.51 (1936).

الملاحة البحرية

تعنى علوم البحار والمحيطات (الأقيانوجرافيا) (Oceanography) بدراسة البحار والمحيطات من حيث هى بيئة متكاملة لها جوانبها الطبيعية والكيميائية والجيولوجية والحيوية وغيرها. ويعتقد بعض المؤرخين الغربيين أن علم البحار والمحيطات من العلوم الحديثة التى لا جذور لها فى تاريخ الحضارات السابقة، فيزعم الإيطاليون أن المؤسس الحقيقى لعلم البحار هو مواطنهم «لويجى فرناندو مرسيلى» (Luigi Fernando Marsigli) (١٦٥٨ - ١٧٣٠م) الذى ألف فيه رسالة بعنوان «التاريخ الطبيعى للبحر». ويؤكد البريطانيون أن السير «جون موراى» (Sir Jon Mourray) هو صاحب الفضل الأول فى استحداث هذا البحث الهام عندما أشرف على رحلة سفينة الأبحاث البريطانية «المتحدية» تشالنجر (Challenger) التى استغرقت ثلاث سنوات ونصف سنة بين شهرى ديسمبر ١٨٧٢ ومايو ١٨٧٦م، وقام بدراسة شاملة لمحيطات الكرة الأرضية. أما الأمريكيون فيزعمون أن ضابط البحرية الأمريكية «ماثيوس فونتين مورى» (Mathews Fontaine Maury) (١٨٠٦-١٨٧٣م) هو الأحق بأن ينسب إليه هذا الفضل لأنه جمع معلومات كثيرة من «قباطنة» السفن بحكم عمله كمشرف على المرصد البحرى فى واشنطن، وكتب فى ذلك مؤلفًا بعنوان «الجغرافيا الطبيعية للبحر».

حقيقة الأمر، المنغمسة فى هذه المغالطات التاريخية، هى أن علاقة الإنسان بالبحر قديمة قدم التاريخ الإنسانى ذاته، وخاصة أن هذه العلاقة قد توطدت وتطورت بمرور الزمن بعد أن وجد الإنسان فى البحر مصدرًا من مصادر الرزق ووسيلة من وسائل النقل، فأنس له وتجرأ على ركوبه والسفر فيه.

ويشهد تاريخ الملاحة البحرية على أن المسلمين اهتموا بالبحر والملاحة البحرية كثيرًا، وأكثروا من بناء السفن حتى ملأوا البحار بالجوارى المنشآت، ووضعوا لها الأسماء بحسب اختلاف أشكالها، وتباين أجرامها وحجومها وتنوع أغراضها. فهناك السفن الحربية مثل: «الحراقة» المخصصة لرمى النار على الأعداء، و «الحمالة» التى تستخدم لنقل المؤن والزاد للأسطول المصرى

فى العصر الفاطمى، و «الشينى» التى تستخدم لحمل الجنود، ويقام فيها أبراج وقلاع للدفاع والهجوم، و «العشارى» لنقل الجنود والعتاد، و «الغراب» وهى سفينة حربية سوداء اللون، بسبب طلائها بالقار الأسود، مزودة بجسر من الخشب، يستخدمه المحاربون للنزول على سفن الأعداء. وهناك من السفن التجارية: «الجلبة»، و«الجهازى»، و«الزخارف».

على أنه مهما تعددت أنواع السفن وتنوعت حجومها فهى لا تخرج عن كون جزئها السابح فى الماء يشبه الحوت فى عومه، وفى ذلك يقول ابن خلدون: «وهى أجرام هندسية صنعت على قالب الحوت واعتبار سبحه فى الماء بقوادمه وكلكله ليكون ذلك الشكل أعون لها فى مصادمة الماء، وجعل لها عوض الحركة الحيوانية التى للسمك تحريك الرياح، وربما أعينت بحركة المقاذيف كما فى الأساطيل.

وتجهز السفن عادة بالمعدات المساعدة على الملاحة، كالبوصلة، والأسطرلاب، والخرائط، والصور، ودفاتر الإرشادات البحرية، والأسلحة اللازمة للدفاع أو الهجوم.

ومن الطبيعى أن يكون تطور الملاحة البحرية مرتبطًا بتطور العلوم الأخرى كالفلك والأرصاد والجغرافيا والجيولوجيا وغيرها، كما يكون مرتبطًا بتطور المعرفة وعلوم البحار وما يتعلق بدراسة طبيعة شواطئها وقيعانها، وصفات مياهها، وأنماط الحياة التى تزخر بها، والظواهر التى تنشط فى قلبها وعلى سطحها مسببة الأمواج والتيارات البحرية وغيرها. ويمكن أن نلمس الكثير من مظاهر هذا التطور الذى أحرزه علماء المسلمين فى كتب العجائب والجغرافيا وأدب الرحلات البحرية ، فنجد المقدسى، على سبيل المثال، فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، يقول فى كتابه «أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم» فى معرض حديثه عن المحيط الهندى: «وأما أنا فسرت نحو ألفى فرسخ ودرت على الجزيرة كلها من القلزم (السويس حاليًا) إلى عبادان، سوى ما توهت بنا المراكب إلى جزائره ولججه. وصاحبت مشايخ فيه ولدوا ونشأوا من ربابين (جمع ربان) وأشاتمة (جمع أشتيام: وهو مسئول عن إدارة القتال فى الحرب) ورياضيين ووكلاء وتجار، ورأيتهم من أبصر الناس به وبمراسيه وأرياحه وجزائره، فسألتهم عنه وعن أسبابه وحدوده ورأيت معهم دفاتر فى ذلك يتدارسونها ويعولون عليها ويعملون بما فيها».

والدفاتر التى ذكرها المقدسى فى هذا النص ما هى إلا كتب الإرشادات الملاحية التى كانت تحتوى على الجداول الفلكية

وخطوط عرض الموانئ، بالإضافة إلى كل ما يحتاج الربان (قائد السفينة والمسئول عن تسييرها) إلى معرفته من معلومات عن الرياح والسواحل والشعاب والجزر والنجوم وغيرها مما يساعد على الاهتداء فى الملاحة، وعلى الاقتراب بالسفن من مراسيها.

ومن أقدم الكتب التى ألفها علماء الحضارة الإسلامية فى علم الملاحة البحرية وفنونه، ومازال مراجع عالمية لها قيمتها. ومنها: كتاب «المترجم بالمدخل الكبير إلى علوم البحار» الذى ألفه أبو معشر، وكتاب «الرهمانى» الذى ألفه الثلاثة محمد بن شدان وسهل بن أبان وليث بن كهلان فى العصر العباسى. وقد دون العرب بعض هذه الإرشادات الملاحية على شكل «أراجيز» تسهيلاً لحفظها.

على أن أهم ما يذكر فى علم الملاحة البحرية وارتباطه بعلم البحار عند المسلمين هو كتاب «الفوائد فى أصول علم البحر والقواعد» لشهاب الدين بن ماجد السعدى النجدى، وفيه يوضح المؤلف تاريخ علم البحر والملاحة البحرية حتى القرن الخامس عشر الميلادى، ويلقى الضوء على مدى تأثر البرتغال بعلوم المسلمين وبالتقاليد الملاحية التى أرسوها فى الملاحة البحرية بشكل عام وفى المحيط الهندى بشكل خاص. ويبين ابن ماجد بشيء من التفصيل العلوم والثقافات التى يجب أن يلم بها «ربان» السفينة، فيقول: «إن لركوب البحر أسبابًا كثيرة فأهمها وأولها معرفة المنازل والأختان والمسافات والقياس والإشارات وحلول الشمس والقمر والرياح ومواسمها، ومواسم البحر وآلات السفن، وما يحتاج إليه... وينبغى أن تعرف المطالع والاستوايات، وجلسة القياس ومطالع النجوم ومغاربها وطولها وبحرها وممرها، وينبغى أن تعرف الرياح والمد والجزر فى كل طريقة، ويتفقد فى أحضان السفينة وآلاتها ورجالها، ولا يشحنها غير العادة..». ويضيف ابن ماجد إلى كل ذلك ما يسميه «بعلم الإشارات» ويقصد به معالم السواحل والجزر وخصائص المياه وقدرًا من المعلومات التى تعين الربان على التعرف على السواحل المختلفة، مما يعكس المستوى المتقدم للملاحين البحريين.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة

١- المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم. ط ليدن ١٩٠٦م.
٢- دونالد هيل: العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د/أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة (٣٠٥) الكويت ٢٠٠٤م.
٣- د/أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، القاهرة ١٩٨٣م.
٤- د/ أنور عبد العليم: الملاحة وعلوم البحار عند العرب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٩م.

المنهجية العلمية

إن البحث العلمى واحد من أوجه النشاط المعقدة التى يمارسها العلماء باستقصاء منهجى فى سبيل زيادة مجموع المعرفة العلمية وتقنياتها، ويطلق على العلم المعنى بطرائق وأساليب البحث فى العلوم الكونية للوصول إلى الحقيقة العلمية أو البرهنة عليها اسم «علم مناهج البحث» Meth-odology، كما يطلق على منهج البحث فى العلوم الكونية التى تبحث فى الظواهر الجزئية للكون والحياة اسم «المنهج التجريبى الاستقرائى» ويقصد به منهج استخراج القاعدة العامة (النظرية العلمية) أو القانون العلمى من مفردات الوقائع استنادًا إلى الملاحظة والتجربة.

وينسب الكثير من المؤرخين وعلماء المناهج الفضل فى اكتشاف هذا المنهج إلى العالم الإنجليزى «فرنسيس بيكون» الذى وضع إبان عصر النهضة الأوربية الحديثة كتابه المشهور «الأورجانون الجديد» ويعنى به منهج البحث التجريبى، ليعارض به أرسطو فى كتابه «الأورجانون القديم».

ويشهد استقراء تاريخ الفكر البشرى بأن علماء الحضارة الإسلامية كانوا أسبق من الغربيين إلى نقض منطق أرسطو النظرى واتباع المنهج التجريبى قبل «بيكون» بعدة قرون، فقد استطاعوا أن يميزوا بين طبيعة الظواهر العقلية الخالصة من جهة، والظواهر المادية الحسية من جهة أخرى، وفطنوا إلى أن الوسيلة أو الأداة التى تستخدم فى هذه الظواهر يجب أن تناسب طبيعة كل منها، ويعتبر شيخ الإسلام «ابن تيمية» من أوائل العلماء المسلمين الذين نقدوا منطق أرسطو الصورى، حيث هاجمه بعنف فى كتابه «نقض المنطق»، ودعا إلى الاستقراء الحسى الذى يصلح للبحث فى الظواهر الكونية ويوصل إلى معارف جديدة.

واتجه علماء الحضارة الإسلامية إلى المنهج التجريبى الاستقرائى عن خبرة ودراية بأصوله وقواعده، وأحرزوا على أساسه تقدمًا ملموسًا فى حركة التطوير العلمى والتقنى... فهذا هو الحسن بن الهيثم - على سبيل المثال لا الحصر - يصف ملامح المنهج التجريبى الاستقرائى الذى اتبعه فى بحث ظاهرة الإبصار بقوله : «.. رأينا أن نصرف الاهتمام إلى هذا المعنى بغاية الإمكان،

به ونوقع الجد فى البحث عن حقيقته ونستأنف النظر فى مبادئه ومقدماته، ونبتدئ باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات، ونلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير، وظاهر لايشتبه من كيفية الإحساس.. ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب، مع انتقاء المقدمات والتحفظ من الغلط فى النتائج، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء.. فلعلنا ننتهى بهذه الطريقة إلى الحق الذى به يثلج الصدر، ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين، ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتحسم بها مواد الشبهات.. وما نحن، من جميع ذلك، براء مما هو فى طبيعة الإنسان من كدر البشرية، ولكننا نجتهد بقدر ما لنا من القوة الإنسانية، ومن الله نستمد العون فى جميع الأمور».

ويوضح هذا النص - المقتبس من كتاب «المناظر» لابن الهيثم - بما لايدع مجالاً للشك أن القواعد العامة التى وضعها ابن الهيثم لمنهج الاستقراء تتميز عن قواعد المنهج البيكونى بأنها ليست مجموعة من التعليمات والإرشادات التى تلتزم ترتيبًا محددًا لاينبغى تجاوزه، مما يضفى عليها قدرًا كافيًا من المرونة يحول دون جمودها أمام حركة العلم وتطوره. كذلك تعكس عبارات ابن الهيثم كثيرًا من خصائص العلم التجريبى ومقومات نجاح البحث العلمى التى افتقدها كل من المنطق الأرسطى والمنهج البيكونى، وتوضح المقارنة أن التجريبية خطوة مقصودة فى أسلوب البحث العلمى عند علماء المسلمين.

من ناحية أخرى، يتضح من القراءة المتأنية للنصوص العلمية فى التراث الإسلامى أن الفضل فى اكتشاف المنهج العلمى (التجريبى الاستقرائى) لاينسب إلى عالم إسلامى بعينه، على غرار ما يقال عادة عن منهج أرسطو أو بيكون أو ديكارت، بل إنه يعزى إلى علماء كثيرين مهروا فى مختلف فروع العلم. فهذا هو جابر بن حيان يلقى مزيدًا من الضوء على خصائص المنهج التجريبى الذى اتبعه، فيؤكد أن «لكل صنعة أساليبها الفنية»، ويحذر من الإفراط فى الثقة بنتائج تجاربه بالرغم من موضوعيته فى البحث العلمى فيقول : «إنا نذكر فى هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط - دون ما سمعناه أو قيل لنا أو قرأناه - بعد أن امتحناه وجربناه، وما استخرجناه نحن قايسناه على أقوال هؤلاء» ويقول أيضًا : «ليس لأحد أن يدعى بالحق أنه ليس فى الغائب إلا مثل ما شاهد، أو فى الماضى

والمستقبل إلا مثل ما فى الآن». ونجد فى مؤلفات الرازى والبيرونى والبتانى والبوزجانى والتيفاشى والخازنى وابن النفيس وابن يونس وغيرهم ما يؤكد إيمانهم بالمنهج الجديد فى تحصيل الحقيقة العلمية، وممارستهم لهذا المنهج عن إدراك وفهم دقيق لكل مسلماته وأدواته وخصائصه وغاياته. وفى هذه الحقيقة الهامة يكمن السر والدافع وراء نجاح هذا المنهج ومواكبته لحركة التقدم العلمى التى حثت عليها تعاليم الإسلام الحنيف ومبادئه السامية، متمثلة فى آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة التى تكرم العلم والعلماء وتحث على إعمال العقل ومداومة البحث فى ملكوت السموات والأرض، وتحرر التفكير من القيود والأوهام المعوقة للكشف والإبداع وتحارب التنجيم والتنبؤ العشوائى والتعصب للعرق والعرف، وتحذر من الاطمئنان إلى كل ما هو شائع أو موروث من آراء ونظريات، ولاشك أن هذا كله أوسع وأشمل مما يعرف بأوهام الكهف والسوق والمسرح والجنس، وهى الأوهام الأربعة المنسوبة لبيكون، والتى كثيرًا ما يباهى بها فلاسفة العلم وشراح المنهج العلمى.

وتدلنا قراءة التراث الإسلامى على أن المسلك الذى اتبعه علماء الأصول وعلماء الحديث فى الوصول إلى الصحيح من الوقائع والأخبار والأقوال قد انسحب على أسلوب التفكير والتجريب فى البحث العلمى، فنرى - على سبيل المثال - أن الحسن بن الهيثم يستعمل لفظ «الاعتبار» (وهو لفظ قرآنى) ليدل على الاستقراء التجريبى أو الاستنباط العقلى، ويستخدم قياس الشبه فى شرحه لتفسير عملية الإبصار وإدراك المرئيات. كذلك نجد أبا بكر الرازى يستخدم الأصول الثلاثة : الإجماع والاستقراء والقياس فى تعامله مع المجهول، فهو يقول : «إنا لما رأينا لهذه الجواهر أفاعيل عجيبة لاتبلغ عقولنا معرفة سببها الكامل لم نر أن نطرح كل شىء لاتدركه ولاتبلغه عقولنا، لأن فى ذلك سقوط جل المنافع عنا، بل نضيف إلى ذلك ما أدركناه بالتجارب وشهد لنا الناس به، ولانحل شيئًا من ذلك محل الثقة إلا بعد الامتحان والتجربة له.. ما اجتمع عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة فليكن أمامك».

ولقد استند علماء الحضارة الإسلامية على اختلاف تخصصاتهم - فى ممارستهم للمنهج العلمى - إلى مبادئ أساسية استمدوها من تعاليم دينهم الحنيف ويمكن إيجازها فيما يلى :

١ - عقيدة التوحيد الإسلامى هى نقطة الانطلاق فى رؤية الإنسان الصائبة لحقائق الوجود. قال تعالى : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك**

الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم * ﴾ [العلق ١ - ٥]. فالله سبحانه وتعالى هو الحق المطلق، وهو مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية التى أمرنا بالبحث عنها واستقرائها فى عالم الشهادة، باعتبارها مصدرًا للثقة واليقين، وليست ظلالاً أو أشباحًا كما نظرت إليها الثقافة اليونانية. قال تعالى ﴿ سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ﴾ [فصلت ٥٣]

٢ - الإيمان بوحدانية الله سبحانه وتعالى يستلزم بالضرورة العقلية أن يرد الإنسان كل شىء فى هذا الوجود إلى الخالق الحكيم الذى أوجد هذا العالم بإرادته المباشرة المطلقة على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال، وأخضعه لقوانين ثابتة لا يحيد عنها، وحفظ تناسقه وترابطه فى توازن محكم بين عوالم الكائنات. وقد شاءت إرادته تعالى أن تبين لنا من خلال نظام الكون ووحدته اطراد الحوادث والظاهرات كعلاقات سببية لنراقبها وندركها وننتفع بها فى الحياة الواقعية بعد أن نقف على حقيقة سلوكها ونستدل بها على قدرة الخالق ووحدانيته. والانطلاق فى التفكير العلمى فى إطار المفهوم الإيمانى لمسلمة النظام الكونى يجعل الطريق مفتوحًا دائمًا أمام تجدد المنهج العلمى وتطوره بما يتناسب مع مراحل تطور العلوم المختلفة، كما أنه يضفى على النفس الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث والتأمل، وينقذ العلماء من التخبط فى التيه بلا دليل، كالإحالة على الطبيعة، أو العقل، أو المصادفة، أو ما إلى ذلك من التصورات التى طرحتها الفلسفات الوضعية المتصارعة قديمًا وحديثًا وأصابتها بالعجز والعطب. قال تعالى: ﴿ ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئًا وهو حسير ﴾ [الملك ٣ -٤].

٣ - منهج البحث والتفكير يقوم فى المفهوم الإسلامى على التأليف بين العقل والواقع، ويعول فى اكتساب المعرفة على العقل والحواس وباقى الملكات الإدراكية التى وهبها الله للإنسان. وقد حملنا الله سبحانه وتعالى مسئولية استخدام وسائل العلم وأدواته فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى : ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ [النحل ٧٨]. وقوله سبحانه : ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ﴾ [الإسراء ٣٦] وقوله عز من قائل : ﴿ ألم نجعل له عينين * ولسانا وشفتين * وهديناه النجدين﴾ [البلد٨ -١٠].

وهكذا نجد أن علماء الحضارة الإسلامية قد تشربوا تعاليم دينهم الحنيف، واصطنعوا

لأنفسهم منهجًا علميًا إسلاميًا تجاوزوا به حدود الآراء الفلسفية التى تميزت بها علوم الإغريق، وانتقلوا إلى إجراء التجارب واستخلاص النتائج بكل مقومات الباحث المدقق، مدركين أن لمنهجهم الجديد شروطًا وعناصر نظرية وعملية وإيمانية يجب الإلمام بها. وتكشف قراءتنا المتأنية لعلوم التراث الإسلامى عن سبق علماء المسلمين إلى تحديد عناصر المنهج العلمى بما يتفق مع كثير من المسميات والمصطلحات الجديدة التى يتداولها اليوم علماء المنهجية العلمية، مثل أنواع الملاحظة والتجربة (الاستطلاعية، الضابطة، الحاسمة)، ومقومات الفرض العلمى، واستخدام الخيال العلمى فى المماثلة بين الظواهر المختلفة والكشف عن الوحدة التى تربط بين وقائع متناثرة.

وليس هناك من شك فى أن الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى تعتبر حلقة هامة فى تاريخ العلم والحضارة بما قدمه علماؤها من تأسيس لمنهج علمى سليم ساعد على تطوير معارف جديدة. لكننا فى عالمنا الإسلامى لانزال بحاجة ماسة إلى إعادة قراءة تراثنا بأسلوب العصر ومصطلحاته، ليس فقط من أجل تحديث الثقافة العلمية الإسلامية، بل أيضًا من أجل أسلمة طرق التفكير العلمى طبقًا لخصائص التصور الإسلامى ومقوماته. إن إسلامية المعرفة بعامة، والمعرفة العلمية بخاصة، يجب أن تكون من الروافد الأساسية للصحوة الإسلامية المنشودة.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

١- مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشوفه البصرية، مطبعة نورى بمصر، ١٩٤٢م.

٢ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى للحضارة الإسلامية ومكانته فى تاريخ العلم والحضارة، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣ - د. أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

٤ - د. أحمد فؤاد باشا: نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٥ ، ١٩٨٩م.

٥ - د. أحمد فؤاد باشا: فى فقه العلم والحضارة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٧م.

٦ - د. أحمد فؤاد باشا: دراسات إسلامية فى الفكر العلمى، دار الهداية، القاهرة، ١٩٩٧م.

٧ - د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى - دراسات تأصيلية، دار الهداية، القاهرة، ١٩٨٧م.

٨ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى الإسلامى - شىء من الماضى أم زاد للآتى؟ دار الفكر العربى، القاهرة ، ٢٠٠٢م.

٩ - المستشار عبد الحليم الجندى: القرآن والمنهج العلمى المعاصر، دار المعارف، ١٩٨٤م.

١٠ - سيد قطب: مقومات التصور الإسلامى، دار الشروق، ١٩٨٦م.

- خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، ١٩٨٧م.

11- J.R. Hayes (Editor); the Genius of Arab Civilization, Source of Renaissance, 2nd edition, London 1983.

12- I.R. Al-Faruqi; Tawhid : Its Implications for thought and Life, International Institute of the Islamic thought, 1402 AH/1982 AC.

الميكانيكا

(أ) الحركة وأنواعها وقوانينها :

حدد ابن سينا فى كتابه «الشفاء» عناصر الحركة فى : المتحرك (الجسم المتحرك)، والمحرك (القوة المسببة للحركة)، وما فيه (موضع الجسم)، وما منه (مكان بداية الحركة)، وما إليه (مكان نهاية الحركة)، والزمان (الفترة الزمنية التى استغرقتها الحركة).

ونجد تعريف الحركة الطبيعية والحركة القسرية فى قول ابن سيناء أيضًا : «وكل جسم متحرك فحركته إما من سبب من خارج، وتسمى حركة قسرية، وإما من سبب من نفس الجسم، إذ الجسم لا يتحرك بذاته، وذلك السبب إذا كان محركًا على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة».

كما نجد تعريف الحركة الانتقالية والحركة الدورانية فى كتاب «المعتبر فى الحكمة» لابن ملكا البغدادى، وقد سمّاهما «الحركة المكانية» و«الحركة الوضعية»، حيث يقول : «الحركة المكانية هى التى بها ينتقل المتحرك من مكان إلى آخر، والحركة الوضعية هى التى تتبدل بها أوضاع الحركة ولا يخرج عن جملة مكانه كالدولاب والرّحا».

وربط ابن المرزبان فى كتاب «التحصيل» بين الحركة والزمن، فقال : «كل سرعة فى زمان، لأن كل سرعة هى قطع مسافة، أو ما يجرى مجرى المسافة، وكل ذلك فى زمان.. فلو كان حركة لا نهاية لها فى السرعة، لكان زمان لا نهاية له فى القصر، فكانت الحركة لا فى زمان..».

وعرف ابن الهيثم مصطلح «كمية التحرك» الذى يشير إلى كمية فيزيائية فى المتحرك تتوقف على سرعة حركته وكمية المادة به (أى كتلته)، وسماه «قوة الحركة» فى معرض شرحه لارتداد جسم مصادم لسطح مستوٍ، حيث يقول : «والمتحرك إذا لقى فى حركته مانعًا يمانعه وكانت القوى المحركة له باقيةً فيه عند لقائه الممانع، فإنه يرجع من حيث كان فى الجهة التى منها تحرك.. وتكون قوة حركته فى الرجوع بحسب قوة الحركة التى كان تحرك بها الأول، وبحسب قوة الممانعة.. لأن الحركة المكتسبة إنما تكون بحسب مقدار

المسافة وبحسب مقدار الثقل». وهنا يكتسب إدراك ابن الهيثم للمعنى الكمى للحركة أهمية خاصة إذا علمنا أن معدل تغير كمية التحرك بالنسبة للزمن هو الأساس الذى قام عليه قانون نيوتن الثانى للحركة كما سنرى بعد قليل.

ويعبر هبة الله بن ملكا البغدادى عن المعنى نفسه، مقتربًا من مصطلح «طاقة الحركة» باستخدام كلمة «ميل» بمعنى «جذب» فيقول : «ويستدل على ذلك بالحجر المرمى من عالٍ من غير أن يكون عائدًا عن صعود بحركة قسرية ولا فيه ميل قسرى، فإنك ترى أن مبدأ الغاية كلما كان أبعد كان آخر حركته أسرع وقوة ميله أشدّ، وبذلك يشجّ ويسحق، ولا يكون ذلك له إذا ألقى عن مسافة أقصر، بل يُبيِّن التفاوت فى ذلك مقدار طول المسافة التى يسلكها».

وهذا أيضًا مثل واضح لحالة السقوط الحر للأجسام تحت تأثير الجاذبية الأرضية، حيث تزيد سرعة الجسم مع المسافة التى يقطعها من نقطة «السقوط»، وتزيد كمية حركته وبالتالى طاقته تبعًا لذلك، فيشج ويسحق عند ارتطامه. وفى هذا - مرة ثانية - تعبير كمى عن الحركة بتناسبها مع سرعة الجسم ومع كتلته، وهو محتوى قانون نيوتن الثانى للحركة.

ويقترب البغدادى أكثر فأكثر من الصياغة الوصفية الدقيقة للقانون الثانى للحركة فيقول : «وكل حركة ففى زمان لا محالة، فالقوة الأشد تحرك أسرع وفى زمان أقصر... فكلما اشتدت القوة ازدادات السرعة فقصر الزمان، فإذا لم تتناه الشدة لم تتناه السرعة، وبذلك تصير الحركة فى غير زمان أشد، لأن سلب الزمان للسرعة نهاية ما للشدة». ونلاحظ هنا معنى التسارع «العجلة» فى عبارة «سلب الزمان فى السرعة»، وهو يقابل فى لغة العلم الحديث «معدل تغير السرعة»، مما يفيد وقوف ابن ملكا البغدادى على معنى تناسب القوة مع تسارع الحركة (أى العجلة)، ولكنه بطبيعة الحال، وفى إطار الضوابط الارتقائية للنمو المعرفى لم يتوصل، ولم يكن مطلوبًا منه فى حدود معطيات عصره أن يتوصل إلى الصيغة الرياضية التى وضعها إسحق نيوتن بعد ذلك بحوالى ستة قرون، وهى :

القوة = الكتلة × العجلة

أما بالنسبة لقانون الحركة الأول الذى عبر عنه نيوتن بقوله : «كل جسم يظل على حالته من السكون أو الحركة المنتظمة فى خط مستقيم ما لم تؤثر عليه قوة خارجية تغير من حالته»، فإننا نجد أن ابن سينا قد عبر عن مضمونه المتمثل فى خاصية «القصور الذاتى»

التى يدافع بها الجسم عن بقائه فى حالته من السكون أو الحركة المنتظمة، وذلك بقوله فى «الإشارات والتنبيهات» : «إنك لتعلم أن الجسم إذا خُلى وطباعه، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب، لم يكن له بد من وضع معين، وشكل معين، فإذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك». ثم يضيف قائلاً : «الجسم له فى حال تحركه ميل (أى مدافعة) يتحرك به، ويحس به الممانع، ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه، وقد يكون من طباعه، وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه».

وبالنسبة لقانون الحركة الثالث الذى عبر عنه نيوتن بأن «لكل فعل رد فعل مساوٍ له فى المقدار ومعاكس له فى الاتجاه»، فإننا نجد معناه فى كتاب «المباحث المشرقية فى الإلهيات والطبيعيات» للإمام فخر الدين الرازى حيث يقول: «الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان حتى وقفت فى الوسط، لا شك أن كل واحد منهما فعل فيها فعلاً معوقًا بفعل الآخر، ثم لا شك أن الذى فعله كل واحد منهما لو خلى عن المعارض لاقتضى اجتذاب الحلقة إلى جانبه».

ويوضح هذا النص فكرة اتزان الأجسام تحت تأثير قوتين متساويتين فى المقدار ومتعاكستين فى الاتجاه بتأثير الفعل ورد الفعل. ويؤكد الرازى هذا فى معرض شرحه «لإشارات» ابن سينا قائلاً: « .. فالحبل الذى يجذبه جاذبان متساويا القوة إلى جهتين مختلفتين لا يخلو إما أن يقال إنه من فعل واحد منهما فعلاً، وهو محال لأن الذى يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر».

(ب) الجاذبية الأرضية وحركة المقذوفات :

لا شك أن الإنسان لاحظ منذ القدم سقوط الأشياء من أعلى إلى أسفل، وكان أرسطو يعتقد أن سبب سقوط الجسم إلى الأرض يعود إلى «الوحشة الطبيعية» الكامنة فى الجسم نفسه، تمامًا مثلما يميل الطفل إلى حضن أمه باعتبارها المكان الطبيعى لإزالة وحشته، واتجاه حنينه يدفع به إلى مقاومة حالة الوحشة وطردها. وقد لاحظ كثير من مؤرخى العلم أن أرسطو قد طبق الأحاسيس الإنسانية على ظواهر الطبيعة وسلوك أشيائها، وأنه قد أمعن فى «أنسنة الطبيعة» عندما رأى أن الجسم المادى الصغير مكانه الطبيعى حين «يسقط» حرًا هو حضن أمه : كوكب الأرض.

ويأتى الحسن بن أحمد الهمدانى فى

القرن الثامن الميلادى بفكرة رائدة فى بنية الثورات العلمية كما طرحها فيلسوف العلم المعاصر «توماس كون»، ضَمَّنها كتابه القيم «الجوهرتان العتيقتان» فى سياق حديثه عن الأرض وما يرتبط بها من أركان ومياه وهواء، فيقول: «... فمن كان تحتها (أى تحت الأرض عند نصفها الأسفل) فهو فى الثبات فى قامته كمن فوقها، ومسقطه وقدمه إلى سطحها الأسفل كمسقطه إلى سطحها الأعلى، وكثبات قدمه عليها، فهى بمنزلة حجر المغناطيس الذى تجذب قواه الحديد إلى كل جانب. فأما ما كان فوقه فإن قوته وقوة الأرض تجتمعان على جذبه، وما دار به فالأرض أغلب عليه بالجذب لأن القهر من هذه الحجارة لا يرفع العلاة ولا سفلة الحداد».

ويتضح جليًا من هذا النص - ولأول مرة فى تاريخ العلم - أن الهمدانى قد ربط ظاهرة الجاذبية بالأرض التى تجذب الأجسام فى كل جهاتها، وهذا الجذب إنما هو قوة طبيعية مركزة فى الأرض وتظهر آثارها فى مجال فعال حول الأرض أشبه بذلك المجال الذى يتمتع به «حجر» المغناطيس. ولولا هذه الخاصية لكانت كروية الأرض ودورانها سببين أساسيين فى تطاير كل ما على سطحها. وبهذا المفهوم يكون الهمدانى قد أرسى أول حقيقة جزئية فى فيزياء ظاهرة الجاذبية، وهى ما يعرف بطاقة الموضع، أو طاقة الكمون، الناتجة أصلاً عن ارتفاع الأجسام عن الأرض.

ويزخر التراث العلمى العربى بالكثير من النصوص التى تتضمن مفاهيم أكثر وأوصافًا أشمل لظاهرة الجاذبية، فيقول البيرونى فى كتابه «القانون المسعودى» : «والناس على الأرض منتصبو القامات على استقامة أقطار الكرة، وعليها أيضًا نزول الأثقال إلى أسفل»، ويفطن الإمام الرازى إلى تعميم أكبر لفكرة الجاذبية يشمل جميع الأجسام المادية، فيتحدث عن «انجذاب الجسم إلى مجاوره الأبعد». ويصحح علماء المسلمين ذلك الخطأ الجسيم الذى وقع فيه أرسطو عندما قال بسقوط الأجسام الثقيلة أسرع من الأجسام الخفيفة، فيثبت ابن ملكا البغدادى حقيقة علمية هامة تقضى بأن سرعة الجسم الساقط سقوطًا حرًا تحت تأثير الجاذبية الأرضية لا تتوقف إطلاقًا على كتلته، وذلك عندما تخلو الحركة من أى معوقات خارجية، ويعبر عن هذه الحقيقة بقوله: «... وأيضًا لو تحركت الأجسام فى الخلاء، لتساوت حركة الثقيل والخفيف والكبير والصغير والمخروط المتحرك على رأسه الحاد والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة، فى السرعة والبطء.

لأنها إنما تختلف فى الملاء بهذه الأشياء بسهولة خرقها لما تخرقه من المقاوم المخروق كالماء والهواء وغيره».

ويضيف علماء الحضارة الإسلامية حقائق أخرى جزئية على طريق استكمال التصور الإنسانى لظاهرة الجاذبية من خلال دراستهم لحركة المقذوفات، من حيث إن حركتها إلى أعلى تعاكس فعل الجاذبية الأرضية، أو أن القوة القسرية التى قذف بها الجسم إلى أعلى تعمل فى تضاد مع قوة الجاذبية الأرضية، فيقول العالم الفيلسوف هبة الله البغدادى فى كتابه «المعتبر فى الحكمة»، على سبيل المثال : «... فكذلك الحجر المقذوف، فيه ميل مقاوم للميل القاذف، إلا أنه مقهور بقوة القاذف، ولأن القوة القاسرة عرضية فيه فهى تضعف لمقاومة هذه القوة والميل الطبيعى ولمقاومة المخروق.. فيكون الميل القاسر فى أوله على غاية القاهر للميل الطبيعى، ولا يزال يضعف ويبطىء الحركة ضعفًا بعد ضعف وبطئًا بعد بطء حتى يعجز عن مقاومة الميل الطبيعى، فيغلب الميل الطبيعى فيحرك إلى جهته». وهنا يتضح أن البغدادى لا يستخدم مفهوم «الميل» كقوة خفية أو «وحشة طبيعية» فى اتجاه الحنين إلى حضن الأم : كوكب الأرض، كما قال أرسطو، ولكنه عنى به القوة المادية التى تتحكم عمليًا فى حركة المقذوف صعودًا ضد الجاذبية الأرضية، وهبوطًا فى اتجاهها.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١- زهير الكتبى : الحسن بن الهيثم، سلسلة علماء الشرق، دمشق.

٢- د/ جلال شوقى : تراث العرب فى الميكانيكا، عالم الكتب، القاهرة ١٩٧٣م.

٣- د/ محمد جمال الدين الفندى : الطبيعة الجوية، الكويت ١٩٧٧م.

٤- مصطفى نظيف : ابن الهيثم : القاهرة، د. ت.

الهندسة

أُدخل علم الهندسة إلى العرب - كما هى الحال مع فروع أخرى للرياضيات - عن طريق ترجمة الأعمال الإغريقية وخاصة (أصول إقليدس)، ومن خلال مجاميع السندهند الهندية. وأعقبت فترة الترجمة والبداية فى القرن التاسع الميلادى مرحلة إبداع جرى خلالها تدريجيًا شرح الأعمال المترجمة ومناقشتها وتصويبها. فعلى الرغم من أن أساتذة أمثال إقليدس وأرشميدس وابولونيوس نالوا احترامًا بلغ حد التبجيل والتوقير، إلا أن العلماء العرب لم يتهيبوا أن يفندوا نتائجهم بل ويصوبوها فى بعض الحالات. كذلك قدم العلماء العرب إسهامات فذة فى مجال الهندسة النظرية، وتنسب أعظم هذه الأعمال إلى الجوهرى والإبهارى التبريزى وابن الهيثم وعمر الخيام ونصير الدين الطوسى. لقد تُرجمت أعمال هؤلاء إلى اللاتينية والعبرية، وأثرها واضح فى المؤلفات الغربية التى ظهرت فى آخر العصور الوسطى وفى عصر النهضة الأوربية.

من ناحية أخرى قام العلماء العرب بجهد غير مسبوق فى تكامل وتفاعل الهندسة النظرية مع العلوم الأخرى والتى أفادت منه فى تطورها، وهى بذلك كانت أكثر فروع الرياضيات تأثيرًا فى مختلف العلوم والتقنيات. فعلم حساب المثلثات ذو الأهمية الأساسية لعلم الفلك يعتبر فى جوهره امتدادًا لعلم الهندسة النظرية. كما تم تطبيق البراهين الهندسية فى البصريات والجبر، كما تطبق الهندسة النظرية فى القياسات الجيوديسية ومساحة الأراضى خاصة للأغراض المالية. ويصعب تخيل أى منشأة هندسية مدنية أو تركيب هندسى ميكانيكى لا يحتاج إلى مساعدة الهندسة النظرية.

إن العنصر الهندسى كعلم نظرى ذو أهمية عظمى فى ميادين الهندسة التطبيقية (العملية) بزغ وتكاملت صورته على يد العلماء المسلمين. هناك جانب واحد من جوانب علم الهندسة العملية لا يمكن التعامل معه بسهولة فيما يتعلق بموضوعات أخرى وهو علم القياس، فكلمة مساحة يمكن أن يكون لها معنيان : الأول قياس السطوح والأشكال المجسمة، والثانى تقنيات مسح الأراضى. ولقد اتبع العلماء المسلمون منهجًا علميًا

واضحًا فى التطبيقات الهندسية يتم على مرحلتين: نظرى يقدم الملاحظات الهندسية التمهيدية، وتطبيقى يقدم قواعد الحساب. ويمكن تلخيص هذه الخطوات كالآتى :

(أ) الملاحظات التمهيدية

١- تعريف مصطلح مساحة.

٢- شرح الأشكال الهندسية المطلوب مناقشتها ووضعها وتصنيفها تصنيفًا منهجيًا.

٣- تعريف وحدات القياس الشائعة ووضعها فى قوائم.

(ب) قواعد الحساب.

أولا : السطوح المستوية

١- رباعيات الأضلاع (المربع - المستطيل - شبه المعين - المعين - المنحرف - شبه المنحرف - رباعى الأضلاع بزاوية بارزة).

٢- مثلثات (متساوية الأضلاع - متساوية الساقين - مختلف الأضلاع - قائم الزاوية - حاد الزاوية - منفرج الزاوية).

٣- مضلعات (كثيرة الأضلاع والزوايا) منتظمة وغير منتظمة.

٤- دائرة وقطع من دائرة (نصف دائرة - قطعة - قطاع - محيط والمساحة ذات الصلة).

ثانيا : الأشكال المجسمة :

١- المنشور (العادى - العمودى والمائل - الأعمدة المربعة - الأعمدة المستطيلة - المنشور الثلاثى).

٢- الأسطوانة.

٣- الأشكال الهرمية (العمودية والمائلة - القطاعات الهرمية).

٤- المخروطات (القائمة - والمائلة - القطاعات المخروطية).

٥- الكرة والقطاعات الكروية (نصف كرة - القطعة - القطاع - النطاق).

٦- الأجسام المنتظمة وشبه المنتظمة.

٧- أجسام أخرى مثل العقود الاسطوانية والقباب المجوفة.

وعندما اعترضت سبيل الرياضيين المسلمين بعض المسائل من النوع غير القابل للحل بالأدوات الحسابية والجبرية المعروفة عمد هؤلاء إلى توسيع الوجود الهندسى من خلال الاستعمال المستمر للقطوع المخروطية، وقد أدى ذلك إلى إيجاد حل هندسى لمعادلات الدرجة الثالثة عن طريق مساهمات عمر الخيام خلال العقود الممتدة من القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر الميلادى. بينما انصب العطاء الثانى على مشاكل القياس كالأسطح والحجوم، ويشكل ذلك امتدادًا لدراسات أرشميدس.

وفى مرحلة النضج، بدأت القراءات النقدية لكتاب «الأصول» لإقليدس من التوصل

إلى تصور جديد حول أصول علم الهندسة ولا سيما حول موضوعات المتوازيات. وإعادة تعريف مفهوم الترابط الذى سيساعد بوضوح فى فك معضلة العدد الحقيقى الموجب. ولقد وصلنا إسهام الخيام فى هذه المسائل عبر «رسالة فى شرح ما أشكل من مصادرات كتاب إقليدس». حيث يناقش الخيام فى الفصل الأول الذى عنوانه فى حقيقة المتوازيات، وذلك الشكل المعروف يناقش فيه المصادرة (المسلمة) الخامسة لإقليدس فى كتاب «الأصول» حيث يناقش بعض آراء الرياضيين العرب أمثال عباس بن سعيد الجوهرى (القرن العاشر) وأبى العباس الفضل التبريزى (القرن العاشر) وثابت بن قرة (ت ٩٠١م) وابن الهيثم (ت ١٠٤١م) ويخلص الخيام إلى أن هذه المصادرة ليست مسلمة بالمعنى التام، وإنما هى قضية تحتاج إلى برهان ويحاول تقديم هذا البرهان. وفى الفصل الثانى والثالث من نفس الكتاب وفى مقالة بعنوان ذكر النسبة والتناسب وحقيقتها، ينقد فيه التعريف الخامس للمقالة الخامسة من كتاب «الأصول» ويقدم تعريفًا وبراهين لمفهوم العدد الحقيقى الموجب. تلى هذا نشر الخيام نظرية هندسية للمعادلات التكعيبية.

وكان كتاب ابن الهيثم «شرح مصادرات إقليدس» وكتابه «حول شكوك إقليدس فى الأصول وشرح معانيه» من أهم المؤلفات التى أثارت الكثير من الجدل والمناقشات العلمية وفتحت الباب لمزيد من التأليف فى هذا المجال. كما ألف ابن الهيثم رسالة خاصة بدراسة نظرية الخطوط المتوازية وضمنها برهان المسلمة الخامسة لإقليدس بمفاهيم جديدة تتناول الحركة والحس والتميز صاغها فى منطوق رياضى جديد. وكان الحسن بن الهيثم صاحب التصانيف والتآليف فى علم الهندسة – كما يصفه ابن القفطى – عالمًا بهذا الشأن متقنًا له قيمًا بغموضه ومعانيه أخذ عنه الناس واستفادوا. وقال الدكتور على مصطفى مشرفة عن كتاب ابن الهيثم «حل شكوك إقليدس»: «إن المطلع على كتاب ابن الهيثم يلمس دقة المؤلف فى التفكير وتعمقه فى البحث واستقلاله فى الحكم كما يتضح له صحة إدراك ابن الهيثم لمكان الهندسة الإقليدسية من العلوم الرياضية.... فابن الهيثم فى هذا الكتاب رياضى باحث بأدق ما يدل عليه الوصف من معنى وأبلغ ما يصل إليه من حدود». ومن مؤلفات ابن الهيثم الهامة فى الهندسة كتب «المختصر فى علم هندسة إقليدس» و«التحليل والتراكيب الهندسية» «وخواص المثلث من جهة العمود» و«مساحة المجسمات المكافئة».

ثم جاء بعد ذلك نصير الدين الطوسى (القرن الثالث عشر) وأظهر براعة فائقة فى معالجة المسلمة الخامسة من مسلمات

إقليدس، وقدم برهانًا جديدًا على أن مجموع زوايا المثلث تساوى زاويتين قائمتين. فتداولته كتب الهندسة التى تُدرَّس فى جامعات العالم. ويعترف المؤرخون للعلوم الرياضية بأن برهان نصير الدين الطوسى يعتبر نقطة تحول فى تطور علم الهندسة، وظهور الهندسة الإقليدسية الجديدة التى تلعب الآن دورًا عظيمًا فى دراسة الفضاء الطبيعى وتفسيرات النظرية النسبية.

من أهم ما أبدع الرياضيون المسلمون هندسة المخروطات التى شكلت نقطة انطلاق للهندسة العربية على المستويين النظرى والتطبيقى. فقد تمت دراسة طرق توليد المنحنيات المسطحة من الدرجة الثانية والقطاع الزائد والناقص والتكافئى كأجزاء مسطحة وإثبات بعض خصائصها. وعلى المستوى التطبيقى نلاحظ تداخل المخروطات واعتمادها لصنع أدوات فلكية وتصور بعض المرايا المقعرة. ومثال ذلك بحوث إبراهيم بن سنان حول بناء قطوع مخروطية بالنقطة نقطة، وبحوث الكوهى وابن حسين حول البركار التام، وبحوث ابن الهيثم الرائعة حول المرايا الكروية والتكافؤية. هذه الانطلاقة التى بدأت فى القرن الثانى عشر واستمرت حتى الخامس عشر.

وجدير بالذكر أن نفس المسارات والبراهين الهندسية التى ساقها الخيام وابن سنان والكوهى وغيرهم هى التى نجدها فى الأعمال الأوربية حول نظرية المتوازيات كأعمال ذكرى (١٦٦٧ - ١٧٣٣م) الذى يقدم براهين مماثلة لتلك التى قدمها الخيام قبله بقرون. ومن المؤكد أن هناك نصًا رياضيًا واحدًا على الأقل يقدم الفكر العربى عن الهندسة ينسب إلى نصير الدين الطوسى (ت ١٢٧٤م) قد تم طبعه بالعربية أولاً بمطبعة ميديسيس عام ١٥٩٦م ثم ترجم إلى اللاتينية والتى اعتمدها والس (١٦١٦- ١٧٠٣م) أعيدت طباعته باللاتينية. مما يؤكد اطلاع الرياضيين الغربيين على المفاهيم والنظريات الهندسية العربية. كما أنه من المؤكد أن كتب ابن الهيثم عن المرايا وخاصة كتاب المناظر قد تمت ترجمته إلى اللاتينية ومنها إلى اللغات الأوربية الأخرى وطبعه أكثر من مرة.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١- زهير الكتبى : الحسن بن الهيثم، سلسلة علماء الشرق، دمشق.

٢- زكريا هاشم زكريا : فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم، دار نهضة مصر.

٣- أحمد تيمور : أعلام المهندسين فى الإسلام.

٤- د/ أحمد فؤاد باشا : التراث العلمى للحضارة الإسلامية، دار المعارف ١٩٨٤م

٥- دونالد هيل : العلوم والهندسة فى الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ أحمد فؤاد باشا. سلسلة عالم المعرفة (٣٠٥) الكويت ٢٠٠٤م.

الوراثة

يشهد التاريخ الحقيقى لعلم الوراثة Genetics بأن علماء الحضارة الإسلامية هم أول من استخدم مصطلح «القيافة» الذى عرفه القزوينى فى كتابه «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» بما نصه: «القيافة على ضربين: قيافة البشر وقيافة الأثر، أما قيافة البشر فهى الاستدلال بهيئات الأعضاء على الإنسان، وأما قيافة الأثر فالاستدلال بآثار الأقدام والخفاف والحوافر.

وتعرض ابن قيم الجوزية لقضية خلق الأجنة، حيث قرر فى كتابه «تحفة المودود بأحكام المولود» أن أصل التشكيل الصحيح للكائن الحىّ ما هو إلا اتحاد نطفة الذكر ببيضة الأنثى، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ **بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة** ﴾ [الأنعام ١٠١]. فالولد إذن لا يتكون إلا من الذكر وصاحبته. وقد أخبر الله تعالى بهذه الحقيقة المهمة فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم وذكر «النطفة الأمشاج» كأساس لخلق الجنين، وكعامل وراثى فى عملية التكاثر البشرى، فقال تعالى: ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعًا بصيراً** ﴾ [الإنسان ٢]. والنطفة الأمشاج تتألف من اندماج بويضة الأنثى وخلية الرجل (الحيوان المنوى)، ويسميها العلم الحديث «الزيجوت» Zygote ويكون مقرها رحم المرأة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ **ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين** ﴾ [المؤمنون ١٣]، وقوله سبحانه: ﴿ **ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى** ﴾ [سورة الحج ٥].

وتظهر أهمية هذا التأصيل الإسلامى لعلم الأجنة Embryoloyg واضحة جلية إذا علمنا أن البشرية لم تعلم شيئًا عن النطفة الأمشاج (أو الزيجوت) المكونة من أخلاط الرجل والمرأة إلا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين، بعد أن تطورت طرق التشخيص وتقنية المجاهر (الميكروسكوبات). فقد تخبط الغرب قرونًا طويلة حيال موضوع تكوين الجنين، وعندما كان «هارتسوكر» Hartsoeker ينظر عبر المجهر إلى السائل المنوى للرجل تخيل أنه يرى فى رأس الحيوان المنوى كائنًا صغيرًا Mancules يذكر بالمظهر الخارجى للرجل، وهذا الكائن الصغير الملتف ذو أعضاء قادرة

على النمو فى وجود الظروف الملائمة، ودور المرأة فى تكوينه لايعدو كونها حاضنة فقط.

كذلك ذكر ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١هـ / ١٢٩١ - ١٣٥٩م) فى كتابه المذكور سابقًا أن فى نطفة الرجل «عناصر» مختلفة صغيرة جدًا من أجزاء الجسم كله، وأن فى بذرة الأنثى مثل ذلك. ولعل فى هذا ما يعد أساسًا لنشأة نظرية الموروثات (أو الجينات Genes) التى قال بها علماء الوراثة حديثًا، وكان «مندل» فى عام ١٨٦٠م قد سماها «وحدات غامضة» تنتقل بين أجيال النوع الواحد، وتسبب الفروق الحادة فى امتلاك صفات معينة، وذلك من خلال أبحاثه على نبتة البازلاء وتوصله إلى نظرية تفسير الصفات الظاهرة فى الكائنات الحية على هذا الأساس.

وروى الطبرى فى كتابه «فردوس الحكمة» أن امرأة ولدت بنتًا بيضاء من رجل حبشى، وأدركت ابنتها تلك وتزوجت من رجل أبيض فولدت ولداً أسود، لأن الولد - كما يقول الطبرى - نزع إلى لون الجد (أبى الأم). وهذا يعنى فى المصطلح الحديث «النزوع إلى الأصل فى الصفات الوراثية Atavism».

من ناحية أخرى، يزخر التراث العلمى الإسلامى بالعديد من الأمثلة على أنماط التهجين المختلفة، فنجد القزوينى - على سبيل المثال - يشرح خصائص الحيوانات الهجينة بقوله: «إن الحيوانات المركبة تتولد بين حيوانين مختلفين فى النوع ويكون شكلاً عجيبًا بين هذا وذاك. فاعتبرْ حال البغل، فإنه ما من عضو منه إلا وهو دائر بين الحمار والفرس».

ويعلق الجاحظ فى كتابه «الحيوان» على ظاهرة التهجين تعليقًا علميًا صحيحًا فيقول: «إننا وجدنا بعض النتاج المركب وبعض الفروع المستخرجة منه أعظم من الأصل».

ويعترف العالم بإسهامات علماء المسلمين فى مجال تحسين النسل عن طريق انتقاء صفات وراثية معينة، وهو ما يندرج اليوم تحت علم «التحسين الوراثى» Eugenice. فقد كانوا يحرصون على أنساب الخيول العربية بحصر التزاوج فيما بينها وبين أفراس أصيلة ذات صفات وراثية محددة، وتابعوا اصطفاء الصفات على الأنسال القادمة ومنعوا أى تزاوجات عشوائية مع أفراد مغمورة أو وضيعة النسب. وكأنهم بهذا التحديد يحصرون حدود الصفات الوراثية الممتازة كالرشاقة والجمال وضمور البطن والعدو السريع والحس المرهف والذكاء المفرط، والعرف الغزير المتدلى، وصغر الأذن،

وغيرها من الصفات المرغوبة فى مجموعة معينة من الأفراس ما لبثت أن كبرت وزادت أعدادها مع مرور الزمن، بحيث شكلت نواة ممتازة لنشوء سلالة الخيول العربية التى عمّت شهرتها العالم كله. وكان لهذا التكوين الوراثى Genotype أكبر الأثر فى لفت الأنظار بعد ذلك إلى استيراد الخيول العربية ودخولها فى التهجين مع سلالات أخرى لرفد موروثاتها بخصائصها الفذة.

من ناحية أخرى كان الزواج بالأقارب شائعًا عند كثير من الأقوام والشعوب، ولما جاء الإسلام حرّم زواج المحارم لحكم نفسية واجتماعية وطبية ووراثية أوضح العلم الحديث جوانب كثيرة منها. وحبَّب الإسلام إلى المسلمين الزواج بالأباعد فى النسب، فرغبوا فيه لأنه أنجب للولد وأبهى للخلقة، وقال شاعرهم:

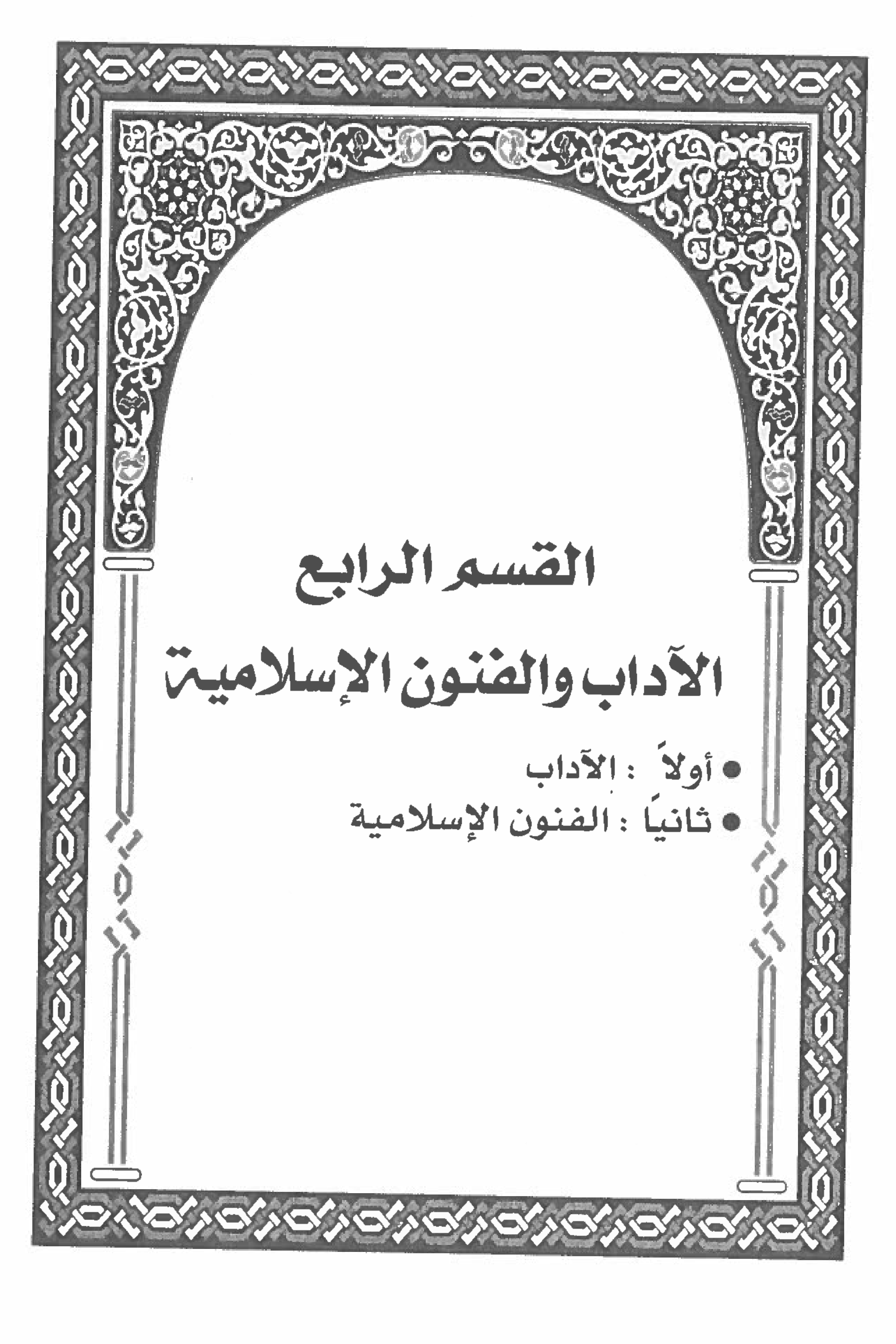
تجاوزت بنت العم وهى حبيبة
مخافة أن يضوى علىَّ سليلى

ويتفق هذا المطلب الإسلامى فى الحث على الزواج بالأباعد مع معطيات علم الوراثة والتحسين الوراثى اتفاقًا كاملاً، ذلك أن استمرار تزاوج الذرية بالأقارب يفضى إلى إقلال درجة التناسل حتى لقد تصل أخيرًا إلى العقم، كما يؤدى إلى إضعاف السلالة، ويزيد من احتمال ظهور الصفات والأمراض الوراثية المتنحية التى يحصى منها المتخصصون ما يزيد عن مائة مرض معروف مثل البرص الوراثى، والبول الأسود، وبعض أمراض الشبكية، ومرض السكر، وارتفاع ضغط الدم، وغير ذلك من أمراض الجهاز العصبى وأمراض التخلف العقلى، وكثير من العيوب الخِلقية والخُلقية.

أ. د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة:

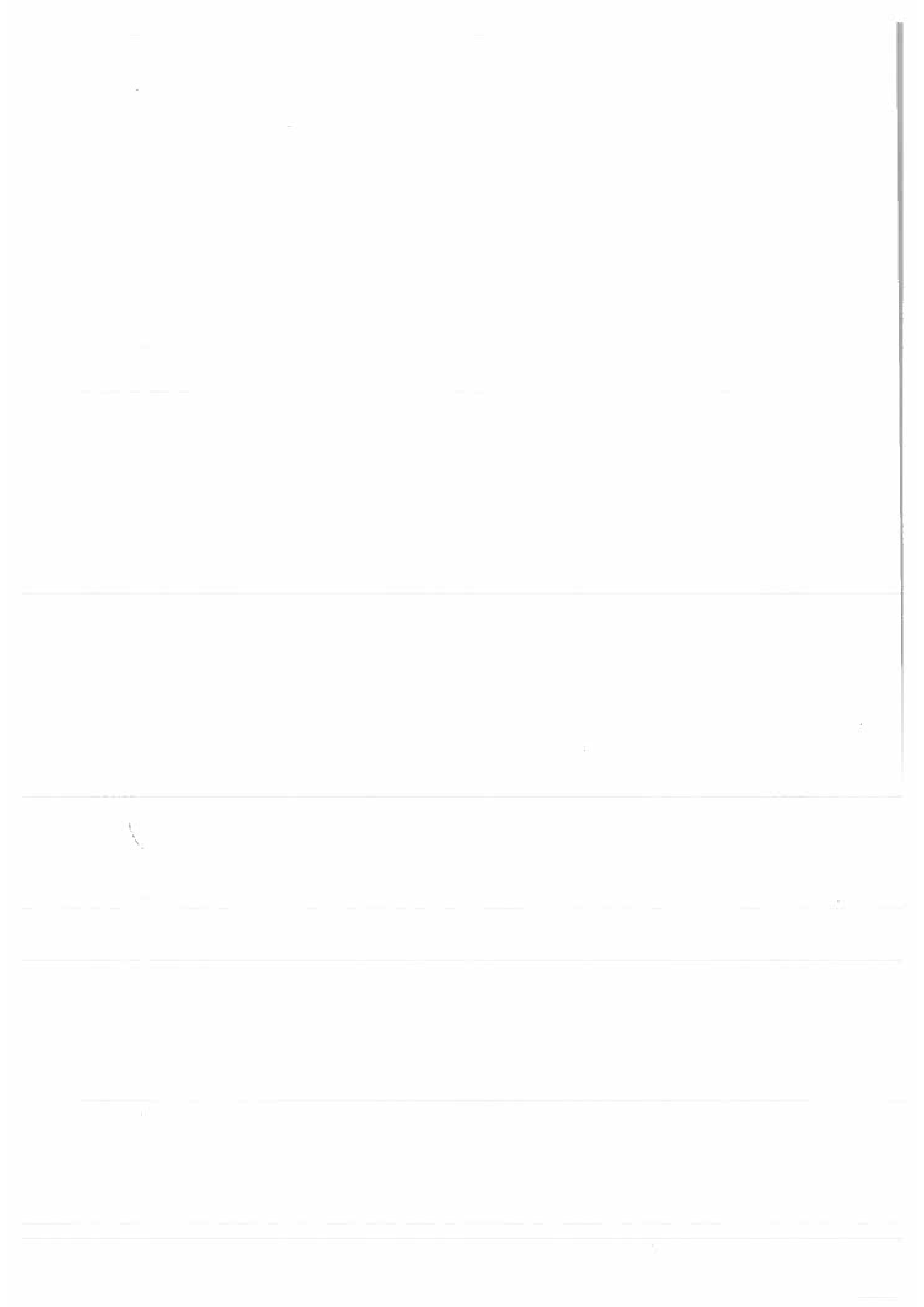
١ - زكريا بن محمد القزوينى: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، شركة الحلبى بمصر، الطبعة الخامسة، القاهرة ١٤٠١هـ / ١٩٨٠م.
٢ - عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان ، طبعة بيروت ١٩٧٨م.
٣ - ناهد البقصمى: الهندسة الوراثية والأخلاق، عالم المعرفة، الكويت ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٤ - د. أحمد فؤاد باشا: التراث العلمى الإسلامى شىء من الماضى أم زاد للآتى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

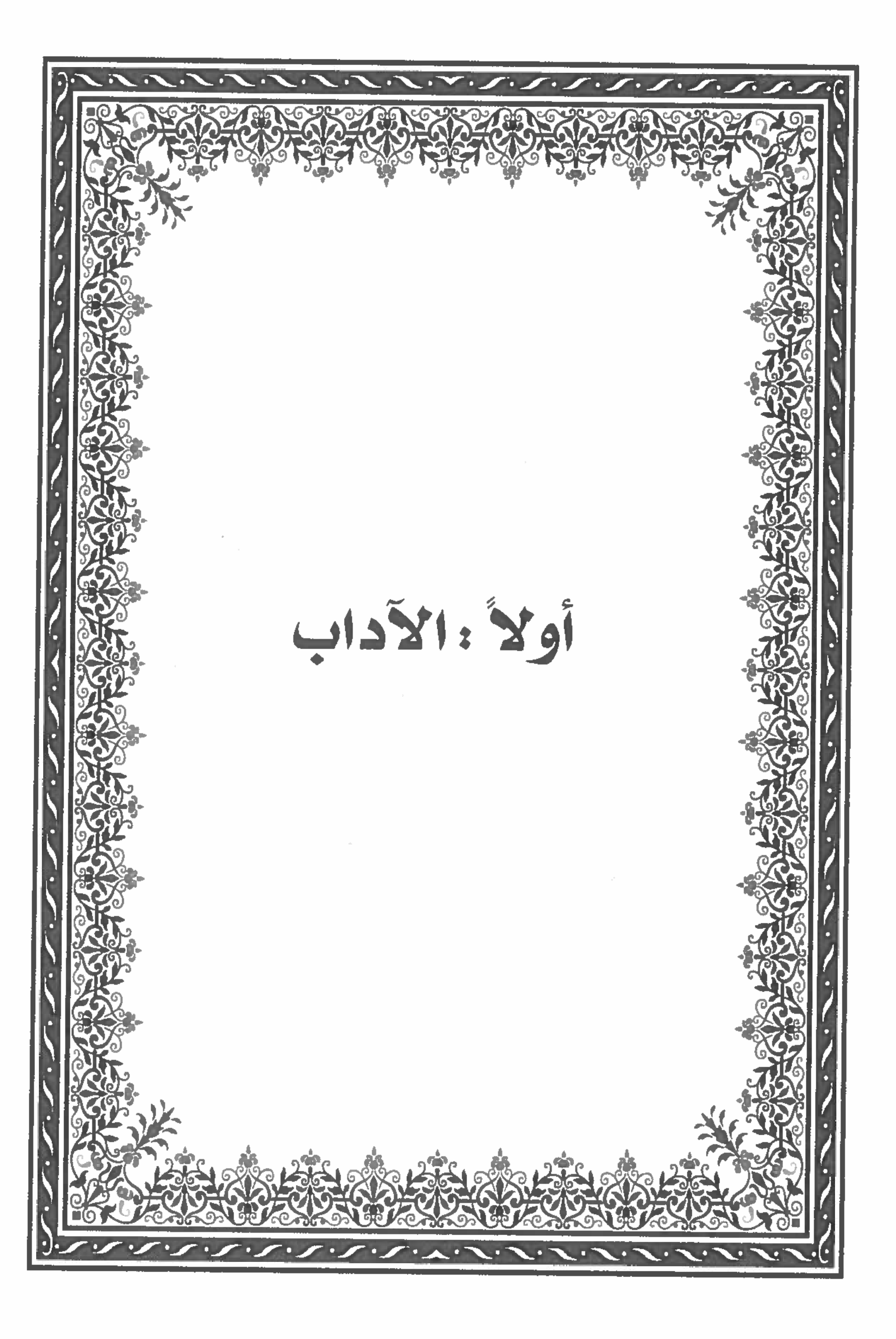


القسم الرابع

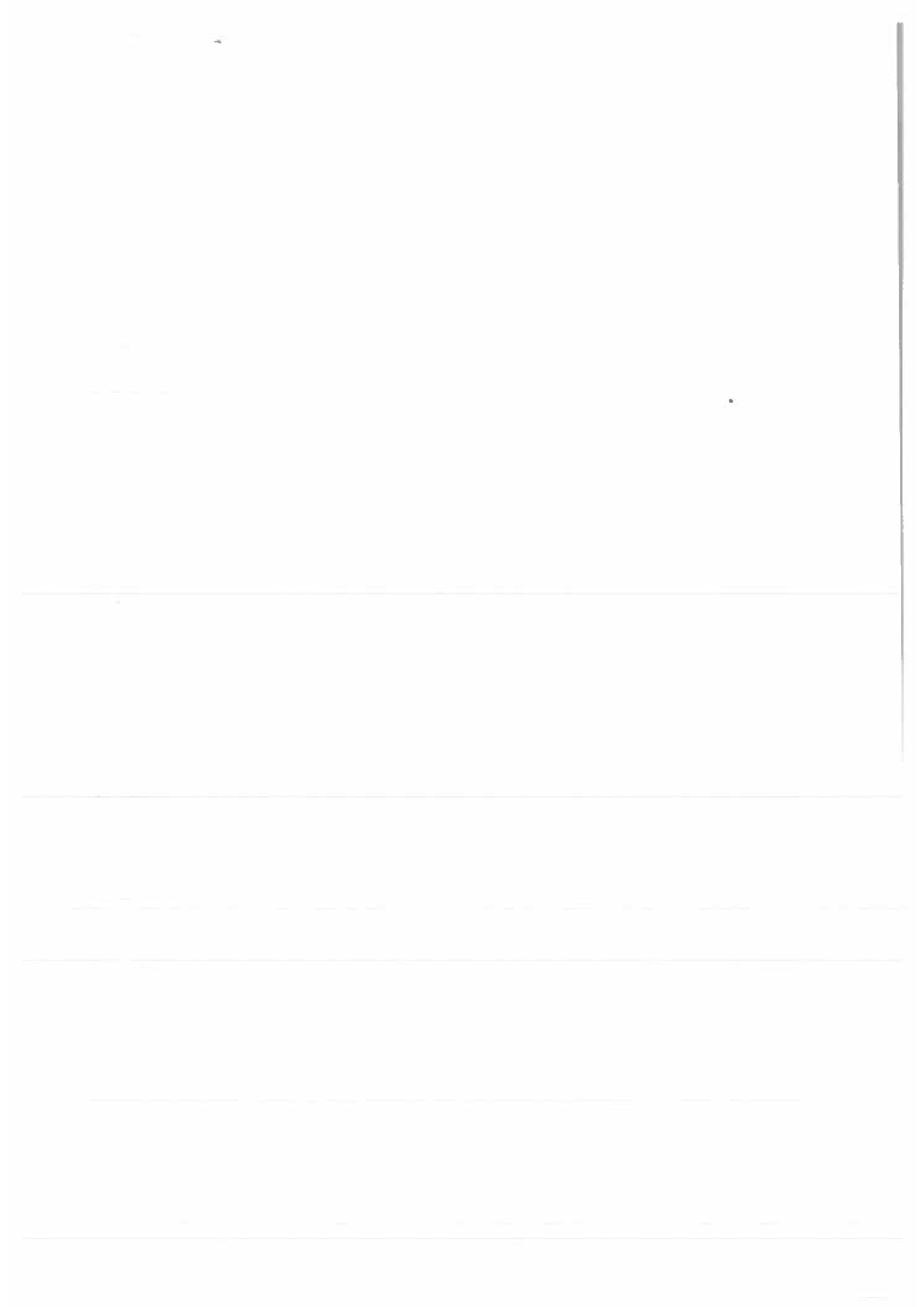
الآداب والفنون الإسلامية

- أولاً : الآداب
- ثانيًا : الفنون الإسلامية





أولاً: الآداب



تمهيد

ماذا يريد القارئ من مطالعة الأثر الأدبى؟ أيريد أن ينحدر إلى مواقف تجرّ عليه الحيرة نفسيًا، والانحدار جسديًا؟ أم يريد بمطالعته أن تتفتح مشاعره على أودية من المعرفة تساعده على اجتياز حياته العملية والعاطفية فى تناسق وانسجام؟.

إننا لانشك لحظة فى أن كل إنسان يحاول الارتقاء بنفسه، والنجاة من شرور الحياة، وهو إذا زلّ قاصدًا أو غير قاصد فإنه يثور على نفسه داخليًا، ويلعن الظروف التى أدت به إلى هذا الزلل، لذلك دعا المخلصون من المفكرين والفلاسفة إلى تجنب مايدعو إلى الهبوط الخلقى، ولا أنقل ما قاله صفوة النقدة من العرب فى هذا المجال فهو ذائع مشتهر، ولكنى أنقل ما قرره الفيلسوف اليونانى أرسطو فى كتابه (فن الشعر) حيث قرر أن الهدف الأساسى من المأساة يجب أن يكون نبيلاً، بحيث يتسم أبطال المسرحية بالخلق الكريم، لأن غاية المأساة فى صميم مغزاها الحقيقى غاية خلقية تصون جانب الشرف والعفة، وقد يستعان فى التأليف المسرحى بأناسٍ من ذوى الأفعال الهابطة تدعو الضرورة إلى إيجادهم باعتبار أن الشر عنصر هام يقف أمام عنصر الخير، ولكن على الكاتب أن يكشف بوضوح مثالب هؤلاء؛ لأن وظيفة الدراما هى تطهير النفس عن طريق الإثارة الناقمة على الشر؛ لأننا حين نرى البطل فى موقفٍ متأزم نشفق عليه، ونفزع من أجله، ونتمنى خلاصه من الشر، وهذا هو المراد بالتطهير النفسى الذى يجب أن ينشده كُتّاب المآسى، ومضمونه الدعوة إلى الارتفاع النفسى عن النقائص، ومجافاة الرذائل باستقباحها.

وإذا كنا نرى بعض المتسرعين يدافعون عما يسمى بالأدب المكشوف، فإننا نرى الأفذاذ من أصحاب الرأى العاقل، وقادة الفكر الأدبى الصحيح يرجمون هذا الادعاء رجمًا ينتهى به إلى العدم، وفى طليعة هؤلاء الأستاذ عباس محمود العقاد، حيث هاجم من يدّعون أن الأدب المكشوف فَتْحٌ للتحرر الفكرى، وانطلاق من عالم السدود والقيود فقال:

«تمتد إصبع من أصابع التاريخ القوية إلى

دعاة الأدب الفاضح الذى يسمونه بالأدب المكشوف فتعود به إلى مكانه من القرون الوسطى، ... ومما لا يخفى على قراء القصص المنحلة من بقايا العصور الوسطى أن أدب العورات والشهوات الجسدية كان أظهر الظواهر الأدبية فى هذا العهد فجاء معبرًا عن أمراض الانحلال والنفاق»... إلى أن قال العقاد: «والحكم التاريخى الذى لا يُنْقَض هو أن الأدب المكشوف يعود بالقرن العشرين إلى قرون التأخر، ولا يُخَوِّل له امتيازًا فى هذا العصر».

ونحن نقرأ الأدبين، الأدب الراقى بالنفوس إلى أوجه الفضائل، والأدب المنحدر بها إلى وهاد الإسفاف والتبذل. فنجد أن الأدب لا يهز الشعور الإنسانى الحى إلا إذا اتجه إلى تصوير الفضائل والمثل الرفيعة اتجاهًا يرضى الضمير المستكن فى نفس الإنسان وإن نام أحيانًا، أما إذا اتجه إلى المنحدرات الهابطة فقد يروق ببراعة تصويره لكنه لا يستحسن الإعجاب من نفسٍ ذات وجدان مؤمن، وإذا تقرر ذلك فليس لدينا مشكلة تتعلق بغاية الأدب ووسيلته، حتى نكثر من الحديث عن حرية الأدعياء، لأن حرية الأديب تلزمه أن يراعى حدود اللياقة والأعراف، وإذا كان الأديب الداعى إلى هذا الأدب المنحدر، لا يستطيع أن يظهر بين الناس عاريًا مجردًا من ملبسه فى الطريق، إذ يحس أنه بذلك قد أتى أسوأ القبائح، فلماذا يريد أن يجرد النفوس من طهارتها على الأوراق فيظهرها فى مواضع الفضيحة والخذلان!.

فالحدود الخلقية التى منعته منعًا صارمًا أن يتجرد من ثيابه عاريًا، هى التى تمنعه منعًا صارمًا أن يكشف كل مستور يشمئز العرف السليم من تناوله.

وقد عالج الأستاذ توفيق الحكيم هذا الموضوع من زاوية أخرى. حين قال:

إنى لأشَدُّ الناس تمسكًا بحرية الفن، وإدراكًا لقداسة هذه الحرية، ولا أتصور فنًا لا يصور الرذيلة كما يصور الفضيلة، ولا يبرز القبح كما يبرز الحسن، ولكن المقصود ليس حرية التصوير فهى مكفولة فى الفن محفوظة فى الدين، إنما المقصود هو ذلك الإحساس الأخير الذى ينقله الفن والدين إلى النفوس.... وإن الفن غير الأخلاقى هو على كل حال أحط رتبة حتى من وجهة النظر الفنية الخالصة، لأن الفن العالى لا يثير فى النفس أحرّ المشاعر وأعنفها فحسب ولكنه ذلك الذى يثير فى النفس أكرم المشاعر وأرحمها، فإن خطر الفن يرجع إلى تلك القدرة العجيبة التى يستطيع بها أن يستدر عطفك على أشخاصه وإعجابك بهم، وإن

العطف والإعجاب يعديان كما يعدى المرض، فإذا أبدع الفن فى تصوير نوع من الشذوذ أو الانحطاط، وحملك هذا الإعجاب على أن تعطف على هذا الانحلال، فإن مجتمعًا بأسره يمكن أن تسرى فيه هذه العدوى عن طريق هذا الفن».

والقضية بعد ذلك لا تحتاج إلى لجاج يصطنعه دعاة الانحدار الخلقى، لأن الواقع المشهود معدم الدليل القاطع، حين ترى إنسانًا يقرأ قصة مهذبة راقية المشاعر دافعة إلى الترفع الإنسانى فإنه يجد فى نفسه ارتياحًا لما يقرأ، ومحاولةً للاقتداء بهذه المثل، وقد ينام هادئًا سعيدًا، أما إذا قرأ قصة هابطة تصور له منازع الشهوات، ومواقف الرذيلة، فقد ترهق أعصابه إذا كان شابًا له نزواته، ويظل الليل مؤرقًا يتصور ما قرأ كأنه هدف يسعى إليه، ويظل محطم الأعصاب أمدًا غير قصير، فرسالة الإبداع هى الارتقاء بالسلوك الإنسانى، والدعوة إلى تطهير النفوس عن الرذائل أما ما عدا ذلك فمرض خطير يجب أن تتلمس له وسائل العلاج.

أ.د. محمد رجب البيومى

مراجع للاستزادة:

١ - تيارات أدبية للدكتور إبراهيم سلامة.

٢ - يوميات الأستاذ العقاد.

٣ - فن الأدب . للأستاذ توفيق الحكيم.

الأمالـــى

الإمـلاء كما يقول حاجى خليفة فى كتابه «كشف الظنون» هو «أن يقعد عالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه من العلم، ويكتب التلامذة فيصير كتابًا، ويسمونه الإمـلاء، والأمـالى، وكذلك كان السلف من الفقهاء والمحدِّثين وأهل العربية وغيرها فى علومهم».

وقد كان الإملاء أعلى وظائف الحفَّاظ فى اللغة وفى الحديث أيضًا كما يذكر السيوطى فى كتابه «المزهر».

وكانت مجالس الإملاء أشبه بالمحاضرات العامة فى الموضوعات التى تهم الجماهير وتشغلهم كالحديث والفقه واللغة والأدب. وكان لكل من يشارك فى هذه المحاضرات من كبار العلماء مجلس خاص به يحضره كل من له اهتمام بمادة تخصصه. وكان المجلس يُستهل عادة بتلاوة القرآن الكريم ثم يبدأ الشيخ فى الإمـلاء. وكان السامع يكتب فى أول كل مجلس: «مجلس أملاه شيخنا فلان بجامع كذا فى يوم كذا، ويذكر التاريخ، ثم يورد ما يسمع من الشيخ تفسيرًا كان أو حديثًا أو نحوًا أو لغة.

وقد انتشرت مجالس الإملاء على مشارف القرن الثالث الهجرى، وتركزت فى بغداد مقر الخلافة ومركز الحركة العلمية ومقصد العلماء والأدباء من شتى بقاع العالم العربى والإسلامى. فالخطيب البغدادى يذكر فى «تاريخ بغداد» أن الفراء (ت٢٠٧هـ) أملى كتاب «معانى القرآن» واجتمع له خلق كثير لم يمكن حصرهم، وأُحصى من حضر من القضاة فبلغوا ثمانين قاضيًا، وابن النديم يذكر فى «فهرسته» أن ابن الأعرابى (ت٢٣١هـ) أملى على الناس ما يُحمل على جِمال.

وقد تضخمت مجالس الإملاء هذه حتى ليروى لنا صاحب «تاريخ بغداد» أن مجلس سليمان بن حرب الواشجى (ت٢٢٤هـ) كان يحضره أربعون ألفًا، وأن مجلس عاصم الواسطى (ت٢٢١هـ) كان يضم أكثر من مائة ألف شخص. ويذكر ابن الجوزى فى كتابه «المنتظم» أن مجلس جعفر الفريابى

(ت٣٠١هـ) ببغداد كان يحضره نحو ثلاثين ألفًا لسماع الحديث. وفى القرن الرابع كان ابن الجعابى (ت٣٥٥هـ) يملى «فتمتلئ السّكة التى يملى فيها والطريق» كما يذكر الخطيب البغدادى.

ولضخامة هذه المجالس لم يكن صوت الشيخ يُسمِع جموع الحاضرين، ولم تكن مكبرات الصوت قد عرفت بعد فى ذلك الزمان البعيد، ومن أجل هذا ظهرت فى المجتمع فئة جديدة تعرف بالمستملين وهم الذين يرددون كلمات الشيخ وراءه حتى يسمع الناس. فقد روى صاحب «تاريخ بغداد» عن عمر بن حفص أنه سمع عاصم الواسطى يومًا يقول: حدثنا الليث بن سعد، وأن الحاضرين كانوا يسألونه أن يعيد حتى أعاد أربع عشرة مرة، والناس يقولون: لا نسمع، ورُوى أيضًا أن سليمان بن حرب الواشجى سُئل عن حديث حوشب بن عقيل فقال: حدثنا حوشب بن عقيل أكثر من عشر مرات والناس يقولون: لا نسمع، فقال مستملٍ ومستمليان وثلاثة، كل ذلك يقولون: لا نسمع.

وكان عدد هؤلاء المستملين يكثر حينما تكثر أعداد الحاضرين وتبعد المسافة بينهم وبين الشيخ، فالخطيب البغدادى يروى أن مجلس القاضى المحاملى (ت٣٣٠هـ) كان فيه أربعة مستملين، وأن مجلس أبى مسلم الكجى (ت٢٩٢هـ) كان فيه «سبعة مستملين يبلّغ كل واحد منهم صاحبه الذى يليه، وكتب الناس عنه قياما بأيديهم المحابر، ثم مُسحت الرحبة وحُسب عدد من حضر بمحبرة فبلغ ذلك نَيِّفًا وأربعين ألف محبرة سوى النظارة». وحينما قعد الصاحب بن عباد لإملاء الحديث «حضر الخلق الكثير، وكان المستملى الواحد ينضاف إليه ستّة كل يبلِّغ صاحبه» كما يروى ياقوت الحموى فى «معجم الأدباء».

وقد بلغ من أهمية هذه المجالس أن الخليفة كان يحضر بعضها بنفسه، فالخطيب البغدادى يروى عن أبى حاتم الرازى أن مجلس سليمان الواشجى كان عند قصر الخليفة المأمون «فبنى له شبه منبر، فصعد سليمان وحضر حوله جماعة من القواد عليهم السواد، والمأمون فوق قصره قد فتح باب القصر وقد أرسل ستر يشفّ وهو خلفه يكتب ما يملى».

وقد تمخضت مجالس الإملاء هذه عن كتب كثيرة ظهرت باسم «الأمالى» ذكرها حاجى خليفة فى كتابه «كشف الظنون» وأقدمها أمالى الإمام أبى يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى (ت١٨٢هـ) «وهى فى الفقه، يقال إنها أكثر من ثلاثمائة مجلد».

وبمرور الزمن كثرت تلك الأمالى وتنوعت، ففى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع كانت

هناك أمالى كثيرة لعل أشهرها أمالى ثعلب، والزجاج فى النحو، وأمالى ابن دريد فى اللغة، وأمالى أبى جعفر البخترى فى الحديث، وأمالى أبى على القالى التى أملاها من حفظه فى الأخمسة بقرطبة وفى المسجد الجامع بالزهراء المباركة وأودعها فنونا من الأخبار وضروبا من الأشعار وأنواعا من الأمثال وغرائب من اللغات.

وقبل نهاية القرن الرابع ظهرت أمالى بديع الزمان الهمذانى (ت٣٩٨هـ)، وأمالى أبى طاهر الزيادى (ت٤٠١هـ). وفى قرطبة كان القاضى أبو المطرف عبدالرحمن بن فطيس (ت٤٠٢هـ) «يملى الحديث من حفظه فى مسجده، ومستمل بين يديه؛ على ما يفعله كبار المحدِّثين بالمشرق، والناس يكتبون عنه» كما يذكر ابن بشكوال فى كتابه «الصلة».

على أن ظاهرة الإملاء لم تستمر بدرجة واحدة بالنسبة لمختلف فروع المعرفة. فقبل أن ينقضى القرن الرابع كان إملاء اللغة قد بدأ ينقطع، فى حين استمر إملاء الحديث بعد ذلك مئات السنين، فقد شرع السيوطى فى إملاء الحديث سنة ثنتين وسبعين وثمانمائة وجدده بعد انقطاعه، وأراد أن يجدد إملاء اللغة ويحييه بعد دثوره فأملى مجلسًا واحدًا ولم يجد له حَمَلة ولا من يرغب فيه فتركه.

وكان بعض المؤلفين يراجعون ما يملون على السامعين بدليل ما يرويه الخطيب البغدادى من أن الفراء كان يملى المجلس من حفظه ثم يجيء ورّاقه سلمة بن عاصم فيأخذ كتاب أحد الحاضرين فيقرأ عليه ويغيِّر ويزيد وينقص، ولكن أكثر العلماء لم يكونوا يعودون لمراجعة ما أملوه، ولذا كانت نُسَخ الكتاب الواحد تختلف عن بعضها زيادة ونقصانًا، وكان الكتاب يتعرض للزيادة والنقصان إذا تكرر إلقاؤه فى أكثر من مكان. ومن الأمثلة على ذلك «مجالس ثعلب» (ت٢٩١هـ) التى اختلفت نُسَخها باختلاف رواياتها، كما يقول ابن النديم، وكتاب «الجمهرة» فى اللغة لابن دريد (ت٣٢١هـ) الذى اختلفت نُسَخه لأنه أملاه بفارس، وأملاه ببغداد من حفظه، كما يقول صاحب «الفهرست».

ويذكر الأزهرى فى «تهذيب اللغة» أن الأصمعى (ت٢١٥هـ) «كان أملى ببغداد كتابًا فى النوادر فزيد عليه ما ليس من كلامه» ولما عُرض عليه الكتاب أنكر أكثر من ثلثه وضرب عليه.

وكان طبيعيًا أن ينتج عن مجالس الإملاء آلاف النُّسَخ من الكتاب الواحد، وهى نُسخ تتفاوت فى خطوطها وفى أوراقها وفى أحجامها، كما تتفاوت فى درجة دقتها ومدى اكتمالها لأن بعض الناس كان يستطيع أن

يتابع الشيخ فلا تفوته منه كلمة، والبعض الآخر كان يعجز عن تلك المتابعة فيخرج النص ناقصًا غير دقيق. وبعضهم كان على درجة عالية من العلم بقواعد النحو والإملاء، وبعضهم كان دون ذلك بكثير. ولذا لا ينبغى أن نحاسب المؤلفين على ما قد نجده فى نُسَخ الأمالى من أخطاء إملائية أو نحوية يتحمل مسئوليتها الذين كتبوا تلك النُّسخ.

وعلى الذين يتصدون لتحقيق كتاب من الكتب المخطوطة أن يتنبهوا لهذه المسألة، لأن المقابلة لا تكون إلا بين النسخ التى أمليت فى مجلس واحد، أما إذا أُملى الكتاب أكثر من مرة فلا يصح أن نقابل نسخة أملاها صاحبها فى الشام بنسخة أملاها فى المغرب.

أ. د. عبدالستار الحلوجى

مراجع للاستزادة:

١- ابن الجوزى، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن على: المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٧هـ.

٢- حاجى خليفة، مصطفى بن عبدالله: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون. إستانبول: وكالة المعارف، ١٩٤١-١٩٤٣م.

٣- الخطيب البغدادى، أبوبكر أحمد بن على: تاريخ بغداد أو مدينة السلام. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٣١م.

٤- السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر: المزهر فى علوم اللغة. تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

٥- ابن النديم، محمد بن إسحق: الفهرست. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٤٨هـ.

البلاغــة

تتراوح بواعث نشوء هذا العلم تاريخيًا بين العمل على إثبات الإعجاز البلاغيّ للقرآن الكريم، ورغبة المشتغلين بالدعوة ومواجهة خصوم الإسلام فى تحسين قدرتهم على الجدَل والمناظرة، ثم البحث فى الخصائص المميِّزة للنصوص الأدبية على نحو عام.

وقد حَظِىَ مصطلح البلاغة بعدد من التعريفات وَرَدَ كثيرٌ منها فى كتاب (البيان والتّبيين) للجاحظ. بعض هذه التعريفات اتجه إلى وضوح معنى العبارة وسرعة وصوله إلى ذهن المتلقّى، بينما جعل ابن المقفّع البلاغة فى القدرة على مواجهة كلّ موقف بما يناسبه من قولٍ أو سكوت. بعضُ هذه التعريفات اتّجه إلى اللغة الخاصة الملائمة لطبيعة كلّ موقف ومناسبته، بينما اتّجه حديث عمرو بن عُبَيْدٍ الزعيم المعتزلى (ت١٤٤هـ) إلى كلٍّ من الوظيفة والأداة، أما الوظيفة فهى: الإقناع «تقريرُ حجة الله فى عقول المكلَّفين... وتزيين المعانى فى قلوب المريدين... رغبة فى سرعة استجابتهم ونفى الشواغل عن قلوبهم»، وأما الأداة فهى اللغةُ الخاصة «الألفاظ المسْتَحسنَةُ فى الآذان، المقبولة عند الأذهان».

أمّا العتّابى الشاعر المتكلّم (ت ٢٢٠هـ) فقد اتجه فى حديثه عن البلاغة إلى أكثر من وظيفة، منها الإفهام «كل من أفهمك حاجته فهو بليغ» ثم القدرة على إيضاح الغامض وتحسين القبيح «إظهار ما غمض من الحقّ وتصوير الباطل فى صورة الحق». وفى القرن الثالث استعمل المصطلح عنوانًا لرسالة قارن فيها المبّرد (ت ٢٨٥ هـ) بين بلاغة الشعر من جهة، وبلاغة الكلام المنثور والسجْع من جهة ثانية، والمصطلح هنا شديد الارتباط بخصائص العبارة الأدبيّة وبنيتها النوعيّة من المنظوم والمنثور.

أما فى القرن الرابع فقد جمع أبو هلال العسكرى (ت ٣٩٥هـ) بين كلمتى البلاغة والفصاحة فى مصطلح واحد فيما يبدو، هو (علم البلاغة ومعرفة الفصاحة) وأدرج تحته كلّ مباحث كتابه (الصناعتيْن) هذه التى عمَّمَ أكثرها على المنظوم والمنثور، خاصّةً فن الرسائل. كما تحدث عن وظائف الدرس

البلاغى جاعلاً فى مقدّمتها معرفة إعجاز القرآن الكريم معرفةَ درايةٍ ، ثم مساعدة الأديب عند ممارسة إنشاء الكلام، وعند نقد كلام الغير، وعند الاختيار من كلام الغير اختيارًا يقوم على المعرفة والخبرة بالردىء والجيّد من الكلام.

لم يكن مصطلح البلاغة وحده الذى يدلّ على صفات خاصّة فى العبارة، فقد ترك لنا القرنان الثانى والثالث الهجريان مجموعةً من المصطلحات التى واصلت بعد ذلك وجودها فى مجال الدرس البلاغى وساعدت على تحديد مجاله. من هذه المصطلحات: البيان، البديع، المعانى، ثم الفصاحة. بعض هذه المصطلحات حَظِىَ بتعريف على نحو أوّلىّ، وبعضها بقى معناه رَهْنًا بالظواهر أو الأساليب التى جرى إطلاقُه عليها.

أما البيان فقد سلكه الجاحظ (ت٢٥٥ هـ) ضمن عنوان كتابه الشهير (البيان والتبيين) ثم أفاض فى الحديث عنه وعن وسائله من اللّفظ والخطّ والعقْد [طريقة فى الحساب بغير اللفظ أو الخطّ عُرفت عند غير العرب بـ (حساب الأصابع)] وما سمّاه النِّصبة. وقد ربط بين البيان والإيضاح والكشف عن المعانى، وقال: إن البيان هو «كلّ ما كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير».

استخدم ابنُ وَهْب الكاتب (القرن الرابع الهجرى) مصطلح (وجوه البيان) ضمن عنوان كتابه الذى تابع فيه الجاحظ وعارضه فى نفس الوقت ـ وهو كتاب (البرهان فى وجوه البيان) ليدلّ به على كلّ ما يصوّر الفكرة ويقنع بها ويبرهن عليها. واستمرّ الأمرُ على ذلك ـ أى جَعْل (البيان) عَلَمًا على الدرس الذى يبحث فى مدى دقّة العبارة فى أداء المعنى المراد، ومدى ملاءمة هذا المعنى للمناسبة التى أُلقى فيها والموضوع الذى يُتَحَدَّثُ فيه ـ عند ضياء الدين ابن الأثير (ت٦٣٧ هـ) فى كتابه (المثل السائر) وكذلك عند القاضى التَّنُّخى (القرن السابع الهجرى) فى كتابه (الأقصى القريب فى علم البيان).

أما مصطلح البديع نَسَبَ الجاحظُ إطلاقه على بعض الصور البيانيّة إلى الرواة. وفى النصف الثانى من القرن الثالث أُطلِق المصطلحُ عنوانًا لكتاب ألفّه الشاعر الناقد عبد الله بن المعتز (ت ٢٩٦ هـ)، وقد جمع فيه عددًا من الفنون أطلق على بعضها اسم (البديع) وعلى بعضها الآخر اسم (محاسن الكلام والشّعر)، وشَمِل النوعان فنونًا وُزِّعت بعد ذلك على علوم البلاغة الثلاثة، كالاستعارة التى دخلت إلى البيان، والجناس والطباق اللذين دخلا إلى البديع، والالتفات

الذى سُلِكَ فى مباحث المعانى. مصطلح البديع هو الآخر حَظِىَ بالاستمرار والشّيوع واتساع المفهوم سواء فى المؤلفات البلاغية (كالصناعتيْن) للعسكرى، أو بعض المؤلفات التى تصدّت لبلاغة القرآن الكريم مثل (إعجاز القرآن) للباقلانى (ت ٤٠٣هـ)، ثم عند مؤلفى (البديعيّات) فى القرون المتأخرة وهى القصائد التى جعلت موضوعها مدْح النبى ﷺ، وجعلت غايتها إحصاء ألوان البديع وسلكها والتمثيل لها من خلال أبيات القصيدة، على نحو ما هو معروف عند صفى الدين الحلىّ وابن حجّة الحموى وغيرهما.

أمّا (المعانى) - هكذا بصيغة الجمع - فقد استُعمل اللفظ مضافًا إلى لفظ (القرآن) فقيل (معانى القرآن) وجاء التركيب عنوانًا لعدد غير قليل من الكتب التى عاش أصحابها فى القرن الثانى مثل يونس بن حبيب (ت١٨٣هـ) وأبى محمد اليزيدى (ت٢٠٢ هـ) أو أدركوا القرن الثالث كالأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ) وأبى عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٣هـ) أو عاشوا فى القرن الثالث كالمبرّد (ت٢٨٥هـ) وثعلب (ت٢٩١هـ) وابن كيسان (ت٢٩٩هـ) أو أدركوا القرن الرابع كالزجاج (ت٣١١هـ) والنحّاس (ت٣٣٨هـ) وغيرهم، كما أُضيفت الكلمةُ (المعانى) إلى كلمة الشعر فتكوّن مصطلح (معانى الشعر) الذى حمله - كعنوان - عددٌ كبير من الكتب.

وقد غلب على كتب (معانى القرآن) بالذات النظر فى تراكيب العبارة القرآنية ومحاولة استشفاف الدلالات الإضافية التى تحملها صُوَر التراكيب.

لقد ظفر مصطلح (المعانى) منفردًا بطفرة من تحديد المدلول على يد المبرّد - على الأرجح - فى حوار بينه وبين الفيلسوف الكندى (ت ٢٥٥هـ) بيّن فيه المبرّد أن الصوَر التركيبية المتنوعة - حتى تلك التى تتكون من نفس المفردات - تحمل (معانِى) متنوِّعة. ثم استمر التطوّر عند أبى سعيد السّيرافى (ت٣٦٨هـ) الذى تحدث فى تعدد (معانى حرف الواو تبعًا للسياقات التى يرد فيها، ثم أطلق مصطلح (معانى النحو) مما شكل مقدمة قوية لعبد القاهر الجرجانى (ت٤٧١هـ) الذى جعل من (توخّى معانى النحو) هدفًا يسعى إليه الأديب من وراء تركيب عبارته على صورة دون أخرى.

أما (الفصاحة) فقد حفظت المؤلّفات فى التراجم أسماءَ بعض الكتب التى اتخذت من الكلمة عنوانًا لها، منها كتاب (الفصاحة) لأبى حاتم السجستانى (ت٢٥٥هـ) وكتاب (الفصاحة) لأبى حنيفة الدينورى (ت٢٨٢هـ) ولا نستطيع الحكم على مفهوم المصطلح فى الكتابين، وإنْ كان من الممكن الاسترشاد

بمعنى الكلمة فى المعاجم واتجاه هذا المعنى إلى الوضوح والنّقاء؛ الوضوح المستمد فى جريانها على الألسنة فى الاستعمال، مما يشير إلى تلاؤم أصواتها وخفتها على لسان المتكلّم وأُذن السامع، والنقاء الناتج عن عدم تعرض المتحدثين بها للاختلاط بأصحاب لغة أخرى من غير العرب.

لقد استغلت المدرسةُ البلاغية التى تُنسب إلى السّكّاكى (ت٦٢٦هـ) ثم الخطيب القزوينى (ت٧٣٩هـ) كلَّ ذلك التراث من المصطلحات والمفاهيم ـ مع بعض الإجراءات التنظيمية ـ فى رسم الصورة الأخيرة والأكثر شهرةً لهيكل البحث البلاغى.

لقد جعلت مصطلح (البلاغة) هو العَلَم الأساسى على ذلك العِلْم.

ثم أدرجت تحته ـ بشكل أو آخر ـ المصطلحات الأخرى: المعانى والبيان والبديع.

إجراءات التنظيم تبدأ بتحديد مفهوم البلاغة فى الكلام :

بلاغة الكلام تتمثل بشرطين: أن يكون الكلامُ مطابقًا لمقتضى الحال، وأنْ يكون فصيحًا.

المطابقة: لغويًا تعنى الملاءمة أو الموافقة أو المناسبة.

الحال: تعنى كلّ الظروف المحيطة بصدور الكلام والتى تشكّل ما نسمّيه بالموقف.

ومقتضَى الحال: ما تتطلبه هذه الظروف من إيحاءات ومعانٍ خاصّة يجب أن تحملها صورةُ العبارة (كمعنى التأكيد أو الاهتمام، مثلا).

تتحقق المطابقة بين الكلام ومقتضى الحال إذا جاء الكلام بصورته التركيبية حاملاً للمعنى الذى اقتضتْه هذه الحالُ أو تلك (كاشتمال الكلام على أدوات التأكيد، أو كوْن التركيب على صورة تُفيد التأكيد، أو الاهتمام، مثلا).

أما الفصاحة وهى الصفة الأخرى، أو الشرط الآخر الذى يجب تحقّقه فى الكلام البليغ. فتدور معظم شروطها على السَّلامة الصوتيّة والصرفية والنحويّة والدلاليّة فى الكلام، ممّا يمكن تحقيقُه بدراسة عُلوم الأصوات والصّرف والنحو ومَتْن اللغة، وهى العلوم التى يعدّها البلاغيّون آلاتٍ للدرس البلاغى.

وهيكل البحث البلاغى فى تصوّر هذه المدرسة يتكوّن من ثلاثة علوم هى:

علم المعانى: وموضوعه دراسة التراكيب العربية من حيث مطابقة معانيها (النحويّة) لمقتضيات الأحوال، أو عدمُ مطابقتها. وغايته الاحتراز عن الخطأ فى هذه المطابقة.

علم البيان: وموضوعه دراسة الصور البيانية من مجازات وكنايات، وغايته الاحتراز عن التعقيد المعنوى.

علم البديع: ويدرس ألوان البديع من لفظية ومعنوية، وغايته تحسين الكلام.

أ.د. عبد الحكيم راضى

مراجع للاستزادة:

١ - عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، ط البابى الحلبى.

الخطابــة

تطورت الخطابة بشكل لافت مع مـجىء الإسـلام، فـبـدلاً من الأنماط السـائدة فى الجاهلية من سجع الكهان والوصايا والأمثال والحكم وظهور بعض فـصحـاء الخطبـاء بما عُرف عنهم من التبارى فى فن القول إلى حد القـصـد إلى الإغـراق فى الغـمـوض والإبهـام أحيـانًا، بدأت تظهـر خطابة مـتعـددة الدوائر والمجـالات لها طابعـها المميـز والمتـميـز، مما تجلى منه جانب فى خـدمـة قـضـايا العقـيـدة الإسلامية من حيث العبادة والمعتقد والسلوك ومنظومة القيم الحـاكـمـة، والمقـاصـد العليا للشريعة كما يتغياها الدين الجديد.

من هنا كـان تطور فن الخطابة بما يتناغم وإيقـاع التحـول الجـديد بعد الرحلة التـاريخيـة الخطيـرة من الوثنيــة إلى التـوحـيــد، من الجـاهليـة إلى الإسـلام ومن ثم باتت طبيـعـة الفن الخطابى نموذجًـا رفـيـعًـا من نماذج الإبداع على المستويات اللغوية والتصويرية، إلى جانب استهداف الإقنـاع والإمتاع والهيمنة على ضـمـيـر الجـمـهـور، وتوظيـف أرقى فنون القـول الشـعـرى فى مـواطن الاسـتـشـهـاد ومـحـاولة تـزيين القـول بمـا ورد فى كتـاب الله من آيات الحكمة والموعظة الحسنة.

بدأ التحـول الحقيقى فى الماهية والطبيعة النوعيـة للفن الخطابى حين اتجه عبر المسار الدينى فـى عـصـر المبـعـث والراشــدين منذ اسـتـمـدت خطابة الرسـول الكريم ﷺ رونق مـادتها من النصّين المقـدسين: القـرآن الكريم وأحـاديثه الشـريفة ﷺ، حيث كـان نبـيًـا أميًـا أوتى جوامع الكلم، فكان الاتساق بين ما ينطق به وحيًا، وبين ما يسلكه عملا، وبين مـا يرويه حديثًا وقولا.

تحول الخطباء إلى القدوة والمثل ينهلون من المصطفى ﷺ فن القــول ومــواءمـــة الكلام لمقتضى الأحوال، ومخاطبة الناس على قدر عـقـولهم، والعـمـد إلى الحـجج والبـراهين والأدلة والشـواهد وصـولاً إلى الإقناع بعـيـدًا عن التكلف أو التـقـعـر والتـعـقـيـد، وأخـذًا بالبساطة الضامنة للفصاحة وروعة البيان.

انطلق خطبـاء الرعـيل الأول من عـبـاءة الدين، بما تدعو إليه من الوسطية وقيم الحق والخيـر والجمـال، ومـا ينتهى إليـه من شـرف

الغاية وحسن المقاصد، فجاء المنطلق من أصول دينية بحتة ترسخ المبادئ والقيم، وتشرع للمسلمين خطوط حياتهم الكبرى فى أدق تفاصيلها من ذات المنطلقات.

أما الأداء فكشف طبيعة التواصل بين النموذج الخطابى والمثال، حيث امتد الزمن إلى بقية عصور الأدب.. وفن الكلمة هو القاسم المشترك على ما قد يصحبه - أحيانًا - من تطور فى تصانيف الخطابة حسب دوائر الأداء بين دينية واجتماعية وحفلية تبعًا للمسارات السياسية ونظريات الحكم التى واكبتها.

وربما تقارب الأداء الخطابى مع الشعرى فى بعض فترات الرحلة الأدبية، فكلاهما - أى الفنين - ينطلق من التفوق فى فن القول، والقدرة على الأداء ونقل رسالة الخطيب إلى جمهوره، لا سيما إذا تشابهت الخلفية الثقافية والمنطلقات الفكرية للخطيب والشاعر، فبدا الشاعر خطيبًا والخطيب شاعرًا.

واتجه مسار الخطابة من البساطة إلى التركيب طبقًا لجداول الفكر ومصادر الثقافة التى امتلكها الخطباء بدءًا من وحدة المصدر فى الجاهلية، إلى ازدواجية المصدر مع عصر صدر الإسلام بين بقايا الوثنى والمستحدث الإسلامى، إلى تعقد الظاهرة الثقافية فى المنعطف الحضارى مع الدولة الأموية ثم العباسية عبر نشاط المترجمين، وقلم الترجمة، والانفتاح على الثقافات الأخرى، وترجمة كتاب فن الشعر، وفن الخطابة لأرسطو مع غيرهما من توجهات فنية مالت - أحيانًا - بالصنعة الخطابية إلى التعقيد والتصنيع، وأخرى إلى استمرار التلقائية والبساطة طبقا لمقتضيات الأحوال، واتساقا مع حركة العصر وثقافة الفترة.

تحولت مكانة الخطيب أحيانًا إلى رجل سياسة أو وظيفة رسمية، وامتد منطق التوظيف إلى ما أصاب جوهر علاقة الخطيب بجمهوره من تحولات قد تجنح أحيانًا إلى العنف والقسوة والشدة فتتسع الشُقة بين الخطيب وجمهوره على غرار ما كان من كبار قادة بنى أمية مع كبار ثوار المرحلة.

ثم شهدت الحياة العربية ما شهدته من أنماط الفتن والصراعات التى لعبت الخطابة فيها دورًا بارزًا، وظهر أيضًا نفر من كبار خطباء العصر، كما ظهر خطباء متميزون على المستوى الدينى أخذوا على عاتقهم التأصيل لفلسفة الزهد كما سنها الزاهد الأول ﷺ، ثم جاء التحول إلى القضايا

الفرعية والأحوال الجزئية، وانطلقت الخطبة الدينية إلى الانتصار لمذهب، أو قضية، أو رؤية سياسية فى كثير من الأحيان.

أ.د. مى يوسف خليف

مراجع للاستزادة :

١ ـ ابن الأثير : الكامل فى التاريخ، دار الكتب ـ بيروت ١٩٨٧.

٢ ـ الجاحظ : البيان والتبيين، دار إحياء التراث ـ بيروت ١٩٦٨.

٣ ـ القلقشندى : صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ـ القاهرة ١٩٦٣.

٤ ـ أحمد زكى صفوت : جمهرة خطب العرب فى عصر العربية الزاهرة، مصر ١٩٨٥.

٥ ـ أنيس المقدسى : تطور الأساليب النثرية فى الأدب العربى ـ بيروت ١٩٨٢.

٦ ـ د. زكى مبارك: النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى ـ القاهرة ١٩٣٥.

٧ ـ د. شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى ـ القاهرة ١٩٦٠.

٨ ـ د. طه حسين : من حديث الشعر والنثر ـ القاهرة ١٠٨٣.

٩ ـ د. كامل سلامة الدقسى : من روائع الأدب النبوى ـ دار الشروق ١٩٧٥.

١٠ ـ عطية الإبراشى : عظمة الرسول ﷺ، دار القلم ـ مصر. د. ت.

الشعـــر

تعبير جمالى فى صياغة تصويرية، أو تقريرية، تعبر عن التجربة، وتصدر عن الملكة الخاصة، والطاقة الإبداعية، بما يعكس دور المبدع فى التعامل مع موضوع الإبداع.

نشأ فى عصر ماقبل التاريخ الأدبى، وامتد إلى مايزيد عن مائة وخمسين عامًا قبل الإسلام، على مدار ماشهده المجتمع الجاهلى من: حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء، وحرب ذى قار، وغيرها من أيام العرب التى طال مداها وتعددت صورها لدى الشعراء.

عرف العصر الجاهلى الشعر الغنائى المعبر عن ذاتية الشعراء، والذى استوعب صراعات المجتمع، وصراع الطبقات، وصراع الإنسان مع الواقع أو الطبيعة، وصراعات الأفراد والقيم على تعدد مستوياتها وأنماطها.

دار الشعر فى موضوعات المدح، والهجاء، والرثاء، والغزل، والطبيعة، واتخذت القصيدة شكلاً نمطيا بين مقدمة ذاتية محورها البكاء الطللى، أو التشبيب، أو النسيب أو الغزل، أو الطيف، أو شكوى الدهر، أو الشيب، أو استدعاء ذكريات الشباب، أو الخمريات أو الحِكَم أحيانًا، ويعقبها موضوع القصيدة بتداخله النفسى مع جزئيات المقدمة والرحلة.

شغلت المصادر النقدية برصد حركة الشعر القديم بين النمطى منه وبين صيغ التطور وحركات التجديد التى تواصلت مع مجىء الإسلام، حيث تطور معه الشعر فى عدة اتجاهات ومقاصد، واستوعب الشعر القيم والأخلاقيات الإسلامية، وازداد معجمه ثراء من خلال استيعاب المعجم الدينى، وتمثل عطاءاته وقيمه ومفاهيمه وأساليبه وصيغه، كما استمرت منزلة الشاعر فى الارتقاء، بدليل وجود دواوين شعراء تلك المرحلة ممن وظفوا شعرهم فى اجترار الموضوعات القديمة التى هذبها الإسلام، وأعاد صياغتها بشكل حضارى، إلى جانب موضوعات جديدة منها: شعر الدعوة، وأدب الزهد، وشعر المغازى، والحروب، وشعر الفتوحات الإسلامية.

انتشرت المقطوعات وزادت سرعة الإيقاع

كجزء من متطلب المرحلة، إلى جانب ما انتشر من صور تشجيع الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين - رضى الله عنهم - كبار الشعراء منهم: كعب بن زهير صاحب البردة، وحسان ابن ثابت شاعر الرسول ﷺ، وعبدالله بن رواحة، وكعب بن مالك الأنصارى. وكذا كان استحسان عمر رضي الله عنه لشعر النابغة الذبيانى، وشعر زهير بن أبى سلمى وما يقاس عليه من الصدق والأخلاق.

استغل المستشرقون المواقف - أحيانًا - فحاولوا اتهام الإسلام بإيقاف حركة الشعر، أو تعطيل ملكة الإبداع وتدمير إلهام الشعراء، على نحو ادعاءات جرونبام، ونيكلسون، وبلاشير، وغيرهم، وتابعهم فريق من الدارسين العرب، وهو ما ردت عليه بعض الدراسات العربية - أيضًا - على طريقة: شوقى ضيف، ويوسف خليف، وعلى الجندى، وعبد القادر القط، ومحمد محمد حسين وغيرهم.

وقد شهدت مرحلة عصر صدر الإسلام تحوُّلاً ملموسًا فى صياغة الشعر من حيث الاحتواء على القيم، والشعائر، والعبادات، والواجبات، والسلوكيات، والأخلاقيات المثلى التى دعا إليها الدين الجديد، وسارع الشعراء إلى الحوار حولها، والأخذ بها، والذود عنها.

لم تكن ندرة الصور وانتشار المقطوعات دليلا على ضعف الشعر بقدر ما عكسته من مستوى التفاعل مع ايقاع الفترة، على نحو ما صوره شعر السيرة النبوية، وما شابهه من شعر المغازى والفتوحات الإسلامية.

شاعت القيم العليا فى الشعر عبر مفاهيم الحق، والعدل، والخير، والمساواة، والحرية فى سياق قضايا الالتزام العقائدى التى أصَّل لها شعراء الدعوة وتأثروا بها فى شعرهم.

تبلورت مدرستا مكة والمدينة بما تعكسه كل منهما من دلالات على مستوى الصراع، وتباين القيم، وتباعد المفاهيم، وتناقض المواقف، فظهر من شعراء مكة: عبد الله بن الزبعرى، وأبو سفيان بن الحارث، وأمية بن أبى الصلت، وكعب بن الأشرف اليهودى. وسارت على قيم ومبادئ جاهلية تنشر الوثنية وتحارب التوحيدية.

ظهرت النقائض الإسلامية التى كشفت طبائع المغازى والحروب، وسجل الشعر تاريخ الفترة بكل أبعادها فكان سجل تاريخ العرب، وكان ديوانهم وعلمهم الذى لم يصح لهم أفضل منه، وكان من حق شعراء الإسلام رد العدوان بمثله بمنطق السيف واللسان معًا.

ظل شعر عصر صدر الإسلام قادرًا على كشف قيم الفصاحة والبلاغة التى تنافس

حولها العرب، ونبغوا فيها، حتى جاءهم القرآن الكريم تحديًا لبيانهم وتفوقهم اللسانى، فأُدهشوا ببلاغة القرآن الكريم، ولكنهم لم يتوقفوا عن قول الشعر، لأنه يعلو ولا يُعلى عليه فكان أعلاه مثمرًا، وأسفله مغدقًا، وله حلاوة، وعليه طلاوة على حد تعبير شاعر الجاهلية المفوه الوليد بن المغيرة، ولم يمنع الشعر العربى من الانشغال بفتوحاتهم بقدر ماجدده من عطاءاتهم الفنية.

ظل المخضرمون من الشعراء على نمطية الأداء - أحيانًا - من حيث الشكل الفنى، ووجدوا فى المحتوى مايعكس تأثرهم بالمعطيات الجديدة والقيم المستحدثة التى أضافت بعدًا جديدًا فى مسار تطور القصيدة العربية فى تلك المرحلة، وقد تعددت موضوعاته بين التقليدية والجديدة التى انطلق فيها الشعراء عبر المدح النبوى، والزهد الإسلامى، وشعر الدعوة إلى الإسلام وشعر الفتوحات الإسلامية.

اتسم شعر صدر الإسلام بالوضوح، والإبانة، وشيوع المقطعة مع القصيدة، وبساطة الأداء، والتصوير، والجنوح كثيرًا إلى التقرير والمباشرة، دون قصور فى المخيلة أو الملكة، أو الأدوات، بقدر ماحدث من التحول الوظيفى على المستويات القيمية والجمالية والسلوكية والاجتماعية والنفسية.

ومن الجدير بالذكر أن الالتزام فى الشعر العربى بدا موقفًا وقضية، تحولت إلى مشترك عام شارك فيه معظم شعراء الحقب التاريخية والعصور المتلاحقة، منذ ظهر الشاعر القبلى الذى يتبنى قضية قبيلته قبل قضيته الفردية، فهو يذود عن موقف، يبدو فيه ملتزمًا بحدود النظام القبلى، أو الطائفة، أو الفئة التى ينتمى إليها، أو حتى الالتزام بقضيته الفردية وقانونه الداخلى إذا أصر على التصادم مع الجماعة أو أعلن التمرد على ثوابتها، أو اندفع إلى تضخيم الأنا بحثًا عن حريته.

وهذا يعنى ـ بداهة ـ أن شعرنا العربى بدا التزامًا وموقفًا، وكذا كان امتداده مع مجىء الإسلام، حيث تحول إلى التزام عقائدى، تحكمه الثوابت والضوابط السلوكية الجديدة، وتهيمن عليه منظومة القيم والمثل العليا التى جاء بها الإسلام لإعادة صياغة كل سلبيات الواقع الجاهلى من خمر وميسر ووأد للبنات وأشباهها من سلوكيات تتنافى مع قويم الفطرة السليمة، تلك التى أعادها الإسلام إلى رشد البشر حين وجههم إلى الدين الحنيف طبقًا لفطرة الله التى فطر الناس عليها.

وبدا الالتزام مع العصر الجديد التزامًا واقعيًا ينهض على أساس حل مشكلة

الشاعر المخضرم فى صناعة مصالحه بين الموجب المورث والموجب المستحدث، مع إزاحة كل القيم السالبة وتطهير الساحة من تداعياتها، وعندئذ بات مطروحًا لديه أن يستوعب المعجم الجديد وأن يأخذ منه أفضل منطلقات إبداعه ومعجمه.

يمتد الالتزام وتتعدد صوره وأشكاله ومحاوره وأبعاده ومستوياته، لا سيما مع تعددية الجداول الفكرية مع قدوم العصر الأموى، وتحول نظرية السياسة من الشورى إلى الوراثة والحكم المطلق، وتحول الأمة إلى إمبراطورية تقارب أنظمة أكاسرة فارس القديمة من حيث استشعار العظمة والأبهة، وشيوع القصور والحراس،ورجال التشريفات وغيرها من تعقيدات سياسية لم يكن لها بها سابق عهد على خلافة الراشدين رضى الله عنهم.

ومع تعددية الأحزاب السياسية بين أموى، وزبيرى، وشيعى، وخارجى، ومع كثرة الفرق الدينية بين جبرية وقدرية ومرجئة ومعتزلة، تعددت صور الالتزام، وتباينت منطلقاته وأسسه، وانتهت إلى زحام الصراعات والتحديات بين شعراء الأحزاب والفرق؛ الأمر الذى تجلى فى إبداعات الشعر بين الشعر المعلن وبين شعر «المكتمات» على السواء.

تحول الالتزام إلى سلوك صارم ـ أحيانًا ـ وتحدٍّ صارخ للآخر حينًا، حتى وصل ـ فى بعض الأحيان ـ إلى حد تكفير الآخر، أو إصدار الحكم باعتباره صاحب الحقيقة المطلقة ومالك زمام الأمور، وهنا زادت الانقسامات وزاد من شأنها انشغال الدولة بقضية الحكم فى أبناء البيت الحاكم فحسب، مع مخاتلة واضحة فى ترك المعترك الجدلى ينال من حركة المد ما شهدت تداعياته بقية العصور الأدبية.

امتدت ظاهرة الالتزام مع العصر العباسى، فشهدت تحولات تتسق مع الإيقاع الحضارى، مع ظهور صراعات جديدة على المستوى السياسى بين الأسرة الحاكمة وأبناء العمومة، وعلى المستوى الحربى بين العرب والفرس لاسيما بعد الخلاص من أبى مسلم الخرسانى قائد الثورة بقتله، إلى الصراع الحضارى الذى ملأ الساحة العباسية، وشغل أهلها فى تقليد العرب للفرس، وانتشار الطرز الفارسية فى المعمار العباسى، ثم امتداد أنظمة وشعارات الحكم الفارسى فى بلاطات بعض الخلفاء، فتنوعت صور الالتزام بين شعراء الخلافة ممن شغلهم أمر الدفاع عنها وتبنى نظرية الحكم فيها، إلى اتساع الدائرة عبر شعراء الثورات التى حاولت النيل من الخلافة أو الدين أو الرعية على طريقة ثورة الزنج والقرامطة وقبلهما ثورة الخرمية والبابكية وغيرهما.

انقسم الشعراء والنقاد والمفكرون والعلماء إلى مدارس واتجاهات، وشاعت المعارك الأدبية والنقدية التى أسست لنظرية عربية تنقسم بين الإحياء والتجديد، بين البدوى والحضارى، فيها الوساطة والخصومة، وفيها التقليد والابتكار، إلى جانب المؤلفات التى صُنِّفَتْ والكتب التى أُلِّفَتْ فى هذا السياق تحكى فصولاً من التزام كبار الشعراء، وتصور مشاهد من التزام كبار الكتاب والأدباء بما يصور تاريخ الدولة بكل دقة من المنظور السياسى والحضارى على السواء.

أ.د. عبد الله التطاوى

أ.د. مى يوسف خليف

مراجع للاستزادة:

١- محمد بن سلام الجمحى: طبقات فحول الشعراء الجاهليين والإسلاميين.

٢ - د. يحيى الجبورى: الشعراء المخضرمون.

٣ - د. محمد عبد العزيز الكفراوى: الإسلام والشعر.

٤ - جرونباوم: دراسات فى الأدب العربى، ترجمة د. محمد يوسف نجم.

٥ - د. شوقى ضيف: العصر الإسلامى.

٦ - د. يوسف خليف: الشعر الأموى: دراسة فى البيئات.

٧ - د. عبد الله التطاوى: أشكال الصراع فى القصيدة العربية، ج٢، عصر صدر الإسلام.

٨ - ابن رشيق: العمدة فى صناعة الشعر وآدابه. دار الجيل ١٩٨٦.

٩ - الطبرى: تاريخ الرسل والملوك، القاهرة ١٩٦٨.

١٠- د. محمد فتوح أحمد: الشعر الأموى دراسة فى التقاليد والأصالة الأدبية.

١١- د. كاظم الظواهرى: المكتمات فى الشعر الأموى، بيروت ١٩٨٧.

١٢- د. أحمد الشايب: تاريخ الشعر السياسى، النهضة المصرية القاهرة.

١٣- د. أحمد الحوفى: أدب السياسة فى العصر الأموى، نهضة مصر ١٩٦٩.

١٤- د. محمد مصطفى هدّارة: اتجاهات الشعر فى القرن الثانى الهجرى، دار المعارف ١٩٦٣.

شعر الزهد

يُعَدّ الزهد موضوعًا شعريا جديدًا ظهرت تجلياته مع حركة التحول فى الشعر فى عصر صدر الإسلام. صحيح أن صورًا من الانشغال عن قضايا الدنيا ومتع الحياة قد ظهرت لدى بعض شعراء اليهودية والنصرانية، على نحو ما ظهر من أمية بن أبى الصلت، أو عدى بن زيد العبادى منذ العصر الجاهلى، ولكن الزهد الإسلامى بدا تيارًا آخر له خصائصه ومصادره.

ويبدأ تميز الزهد من وحدة المصدر القرآنى فى تصوير قلة متاع الحياة الدنيا، وكثرة خير الآخرة بما يدعو لعدم الافتتان بالمتاع الزائل أو التضحية بما هو أبقى.

وضع أسس الزهد الإسلامى قولاً وسلوكًا زاهد الأمة الأول الرسول ﷺ والتقط الشعراء خيوط الزهد من قوله ومسلكه، إلى جانب ما استمدوه من صفاء النص القرآنى، بعيدًا عن أطروحات أدعياء الزهد فى سياق منطق الخطيئة، أو تعذيب الجسد، أو الرهبنة، أو تحريم الطيبات، أو ثنوية الألوهية، أو التثليث، أو غيرها.

وجد الزهد موقعه أحيانًا فى شعر الحكم الذى ظهر فى بعض خواتيم القصائد، وأحيانًا قليلة فى مقدماتها، أو تناثرت أبياته فى مواضع منها مختلفة. والمهم أن الحكمة جاءت مدخلاً لتعقل الأشياء، وفهم ما وراءها من مقاصد ومدركات ودلالات وأبعاد؛ الأمر الذى جعل حكماء القوم أقرب إلى الحس الدينى على ما عرف - مثلاً - من حنيفية زهير بن أبى سلمى ودخول ولديه فى الإسلام: بجير ثم كعب.

تحول شعر الزهد إلى اتجاه واضح المعالم والأبعاد فى العصر الأموى مع خامس الخلفاء الراشدين الخليفة عمر بن عبد العزيز، وأستاذه الحسن البصرى، حيث دارت المراسلات والحوارات حول درجات الإيمان، ومنزلة المؤمن الفاسق، ودار الجدل فى مجالس العلم بالمساجد، وشارك نفر من الزهاد فى تعميق هذا الاتجاه، من أمثال: النعمان بن بشير الأنصارى، وأبى الأسود الدؤلى، وغيرهما، مع توصيف الزهد - أحيانًا - فى زحام صراعات الفرق الدينية؛ خاصة منها ما استحب الموت، وسعى إليه

سعيًا، على طريقة كبار شعراء الخوارج، من أمثال: الطرماح بن حكيم بن مرداس، وقطرى ابن الفجاءة، وقرنائهم.

وظهر التيار الجدلى عبر نزال واصل بن عطاء وانقسامه على أستاذه الحسن البصرى فى اختلافه معه حول تحديد موقع مرتكب الكبيرة، وبداية ظهور مبادئ الاعتزال حول التوحيد والعدل الإلهى، والثواب والعقاب، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين. ثم امتد الصراع عبر امتداد مدرستى الزهاد والمعتزلة، حيث ظهرت الواصلية ثم النظامية ثم الجاحظية ومابعدها.

ولدى الزهاد ظهر فريق منهم ـ مع مطالع العصر العباسى، وعلى امتداده ـ من خلال تجارب شعراء الزهد الإسلامى فى صفائه ونقاء مصادره، بعيدًا عن شوائب الخلط مع المذاهب أو الديانات الأخرى.

امتدت مدرسة الزهاد مع كبار شعراء العصر العباسى، من أمثال: أبى العتاهية، ومحمود الوراق، وبشر الحافى، ومعروف الكرخى، وشقيق البلخى، ومحمد بن كناسة، وعبدالله بن المبارك، ورابعة العدوية، ومن سار على مناهجهم فى وضع فلسفة الزهد، فى مقابل فلسفة اللهو والمجون التى أصّل لها أبو نواس، والحسين بن الضحاك، وديك الجن، ومطيع بن إياس، ووالبة بن الحباب، وغيرهم.

قامت فلسفة الزهد لدى شعرائنا على صدق التجربة نظريا وواقعيا بما فيها من صفاء الصلة بالله، والانصراف إلى العبادة والعمل، والإكثار من الانشغال بأمر البعث، والنشور، والحساب، والثواب والعقاب، إلى جانب تحقير الدنيا وزينتها وزخرفها.

وكانت التوبة النصوح هى مدخلهم إلى الزهد الصادق، تجاوزًا للحظات الندم، أو التردد فى معاودة المجون أو اللهو؛ ولذا جاء شعرهم سهلاً واضحًا، تغلب عليه التقريرية، والمباشرة، والإبانة، ويندر فيه التصوير والمجاز، مع كثافة فى التضمين للمادة الدينية تأثرًا بالآيات القرآنية الكريمة، أو الأحاديث النبوية الشريفة، أو الحكم والأمثال، أو الشعائر، والعبادات، والتكاليف، والقيم، والأخلاقيات، إلى غيرها من عطاءات المعجم الإسلامى بكل رحابته واتساعه. وقد وضع الزهاد مداخل التصوف وأسسوا له. لاسيما منهم من شغل بتكثيف مصطلحات الطاعة، والشفافية، والحب الإلهى، والمكاشفة، والمراتب والمنازل والمقامات التى أخذت شكلاً متميزًا لدى طلائع الصوفية بعد ذلك.

لم يتجاوز زهد أبى العتاهية – مثلاً – قضية التوحيد والعبادات، ولم ينخرط، أو

يخلط الأشياء بالتأثيرات الزرادشتية أو المزدكية أو المانوية - كما ادّعى البعض - ولم يتكفف الناس، أو يتلمس منهم العطاء، أو التسول، أو السؤال؛ بقدر ماعاش من عمل يده قانعًا بالقليل من الكسب بما يقيم أوده، رافضًا العودة إلى زحام قصر الخلافة، أو ضجيج حياة الحضارة، أو صخب المجان وعربدة المخمورين.

تحول شعر الزهد - بهذا المعيار - من مجرد أبيات، أو مقطعات، أو مقدمات، أو خواتيم إلى قصائد تحكى تجارب شعرائه، بما تتسم به من منهجية وثوابت ومنطلقات دينية لها قداستها، وأصولها، ومظانها، ومرجعيتها الصحيحة.

أ. د. عبدالله التطاوى

مراجع للاستزادة :

١- احمد بن حنبل: كتاب الزهد.
٢ - د. يوسف خليف: حياة الشعر فى الكوفة.
٣ - د. شوقى ضيف: العصر العباسى الأول.
٤ - د. محمد عبد العزيز الكفراوى: أسطورة الزهد فى شعر أبى العتاهية.
٥ - د. زكى مبارك: شعر المدائح النبوية.
٦ - د. يحيى الجبورى: الشعراء المخضرمون.
٧ - د. وليد قصاب: عبد الله بن المبارك.
٨ - د. شوقى رياض: شعر الزهد فى العصر العباسى.
٩ - د. عبدالله التطاوى: القصيدة العباسية: قضايا واتجاهات.
١٠ - د. يوسف خليف: العصر العباسى.. منهج جديد.

الشعر النسائى

أسهمت المرأة العربية فى حقل الإبداع الشعرى بشكل يحكى فصلا واضحا من مشاركتها للرجل، حيث استطاعت أن تثبت حضورًا متميزًا فى الاستشهاد والسماع، والإلقاء، والتقويم، مما يدعمه الخبر التاريخى، والشواهد النصية من خلال المرويات حول الحوار والمساجلات، والإكثار من النظم والارتجال والمطارحات والمجالس الأدبية ومنتديات الشعراء.

وبرزت أعلام الشاعرات منذ الجاهلية، وظلت مسيرتها قائمة مع الإيقاع الحضارى للعصور الأدبية، إلى أن احتلت مكانة خاصة فى العصور العباسية بين تنوع موضوعات شعرها، إلى مشاركتها للرجل فيما ينظمه من الطوال، والمقطعات، والأرجاز، والأوزان الخفيفة، والمجزوءة، إلى شيوع الظاهرة الإبداعية عبر كل فئات المجتمع النسائى، بدءا من الأميرات، وسيدات الأرستقراطية العربية، إلى الجوارى والمغنيات من الأجنبيات ممن شاركن فى ازدهار موجة الغناء والنظم وشيوع دور القيان.

ظهرت المرأة المبدعة، أما، وزوجة، وابنة، وأختا، وعجوزا، وفارسا، وسبيّة، كما ظهرت المرأة المخضرمة، والمرأة المفكرة، وشاعرة السياسة، مما قارب بين حقول إبداعها فى القاسم المشترك لها مع شعر الرجال.

أسهمت المرأة المسلمة فى السياسة منذ بيعة النساء لرسول الله ﷺ فى مشهد حضورهن، ومشاركتهن بالمناقشة والسؤال، والاستفسار، والحوار، وانتقالا إلى مشاركتها الإبداعية فى المناقضات الشعرية، والنظريات السياسية وقضية الالتزام بين التشجيع، والاستشهاد، وتصوير المعارك على غرار كربلاء.

وشاركت المرأة الأموية فى أطروحات الرثاء السياسى، ونظرية المرأة المقاتلة فى سبيل النظرية والرؤية، فارتفع صوتها فى زحام الحروب، وصورت أسر الشاعرات من خلال تمثّل التجارب ومعايشة المعارك، إلى جانب ما انطلقت فيه من تصوير التجارب والعواطف النسائية تجاه الأبناء والآباء والأزواج، بما يشف عن صدق المعايشة وتوظيف الملكة بشكل مميز.

وامتدت مشاركة المرأة للرجل فى زحام صراعات الحياة اليومية لدى الشاعرة، فأسهمت فى خوض المعارك الهجائية، ومزجت الهجاء بالشكوى، كما أجادت المدح فى ظل تجارب صادقة ونادرة، حيث امتزج لديها بالشكوى الصريحة تفاعلا مع لغة الهجاء والعتاب.

كما اتسعت حقول المشاركة فتحولت إلى رموز الولاء والمواطنة، والدوران فى المسار الأسرى أحيانا، إلى تجارب الغزل بين البوح والاعتراف أو الكتمان، إلى تصوير تجارب الزهد والتصوف، وانعكاسات البعد المعرفى والنفسى والحضارى، إلى صور أخرى من مشاهد المد الحضارى المؤثر فى جنوح الجوارى إلى الجد أو اللهو والمغامرات أو التهور والانشغال بضجيج الحياة العباسية على طريقة غزل الجارية فى الخليفة أحيانا، أو غزل الأميرة فى عبدها، إلى غيرها من صور الدعابة وخفة الظل فى دور الوصيفات والخمارات والساقيات والقيان.

وقد تجلت سلوكيات المرأة الصوفية والزاهدة فى شعرها عبر مرحلة التوبة الصحيحة، وعرض فلسفة الزهد، وتصوير مراتب الحب الإلهى، وماحول ذلك من صور الزهد النسائى فى متع الدنيا وزخرفها، والانصراف إلى العبادة والورع والتنسك أملاً فى ثواب الآخرة.

وامتدادًا لمشاركتها الزاهدة جاءت أحاديث الحكمة التى زاحمت بها الشعراء حول فلسفة الحياة، وهو ماظهر أيضا فى خصوصية الشعر النسائى فى موضوعات بعينها، على غرار الرثاء، وإفراغ التجارب النسائية والإفراط فى مجزوءات البحور.

ومع المشاركة والتشابه ظهرت خصوصية الشعر النسائى فيما صدر عن خيال المرأة وملكاتها، وماتميزت به صورها عبر تشبيهاتها واستعاراتها وكناياتها ورموزها وبديعها، إلى المستوى اللغوى الذى انتقت منه معجمها، إلى صيغ المعالجة التى عكست طبيعتها ومعارفها وفلسفتها ورؤيتها للحياة والأحياء.

وهكذا يأتى درس الشعر النسائى كاشفا عن النموذج الحضارى العربى فى مشاركة المرأة العربية فى حقل الإبداع الشعرى من منطلق التعبير عن القياس النفسى للتجارب، إلى مزاحمتها للرجل فى تصوير مشاهد الرحيل وصور المعاناة ومشاهد الطيف، والوعد، وخلف الوعد، وشكوى الفراق، والحنين إلى التذلل فى الهوى على طريقة الشعراء من الرجال، إلى ربط الغزل - أحيانا - بالمجون واللهو الصريح والإرجاء، إلى التشابه - أحيانا - فى أنماط الهجاء الشخصى أو قصر الهجاء على الشيب وآلام الشيخوخة،

إلى نرجسية الشاعرة أحيانًا فى إعجابها بنفسها.

واستمرت خصوصية الأداء مدخلا مهما يكشف تميز المرأة فى بساطة اللغة وسهولة التعبيرات ووضوح الصور، مع إقدامها على الاندفاع والارتجال أكثر من الأناة والروية والتمهّل الذى شهدته مدرسة الصنعة الجاهلية وامتدادها عبر مدارس البديع العباسية.

أ.د. مى يوسف خليف

مراجع للاستزادة:

١- المرزبانى: أشعار النساء - دار الرسالة - بغداد ١٩٧٦م.
٢ - السيوطى: مجالس النساء : دار الكتاب الجديد ١٩٦٣م.
٣ - ابن قيم الجوزية: أخبار النساء: منشورات مكتبة الحياة - بيروت.
٤ - ابن الساعى: نساء الخلفاء، دار المعارف - القاهرة.
٥ - ابن الخطيب: المرأة فى شتى العصور من لدن آدم عليه السلام إلى الآن.
٦ - د. أحمد الحوفى: المرأة فى الشعر الجاهلى، نهضة مصر ١٩٧٢م.
٧ - بشير موت: شاعرات العرب، المطبعة الأهلية ١٩٣٤م.
٨ - د. حسين فوزى: المرأة وآراء الفلاسفة، مصر ١٩٢٥م.
٩ - زينب فواز : الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور - بولاق ١٩١٢م.
١٠ - طه عبد الباقى سرور: رابعة العدوية، دار الفكر، القاهرة ١٩٥٧م.
١١ - عبد الله عفيفى: المرأة العربية فى جاهليتها وإسلامها، الثقافة ١٩٣٤م.
١٢ - د. على الهاشمى: المرأة فى الشعر الجاهلى، المعارف بغداد ١٩٦٠م.

الكتابة الفنية

فتحت الكتابة الفنية مجالاً رحبًا لتطور الفن النثرى فى تاريخ الحضارة الإسلامية، بدءًا من دواوين الكتاب فى العصر الأموى إلى ما شهدته من امتداد وتطور وتحديث فى عصور الأدب العربى المتلاحقة.

جاء التطور نتاجًا طبيعيًا لعدة اعتبارات؛ منها التطور الحضارى مع اتساع الدولة الإسلامية، وكثرة ولاياتها، وأمصارها المفتوحة، فبدت ثقافة متجددة تأخذ وتعطى، تؤثر وتتأثر، وتستوعب الكثير من مواد الفكر الوافد لتحيله إلى جزء من نسيجها الثقافى لا يكاد ينفصم عنه.

كما جاء تطور الكتابة الفنية رد فعل طبيعيًا لحاجة الخلفاء أنفسهم للكتاب، مما جعل منزلة الكاتب فى قامة الشاعر، إن لم يتفوق عليه بحكم الوظيفة التى رفعت بعض الكتاب إلى مصاف الوزراء، لاسيما من برز منهم فى موقع الأستاذية والتوجيه، بدءًا من عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وانتهاء إلى ابن العميد، وبينهما عدد كبير من الرواد الذين طوروا فن الكتابة الرسمية والديوانية، حتى أن أُسرًا بعينها قد توارثت منصب الكتابة على طريقة بنى سهل، وبنى وهب، وآل نوبخت، وغيرهم على غرار وراثة الوزارة والخلافة.

وثمة اعتبار آخر يرتبط بموقف بعض الخلفاء من الكتابة، حين شاركوا الكُتاب حرفتهم، وأرادوا أن يتركوا فيها بصمة سياسية، خاصة ما ورد فى نظرية الحكم، أو حق الأسرة الحاكمة، أو إسقاط حقوق بيوتات أخرى فى الحكم، إلى ما يشبه ذلك من فكر وقف عنده بعض الخلفاء كاتبًا على طريقة أبى جعفر المنصور فى جدله الكتابى مع محمد النفس الزكية، حول أحقية العباسيين بالخلافة دون أبناء العمومة، إلى ما ترتب على المكاتبات من قضايا ومواقف بين الخليفة وخصومه من باب الجدل أو المناظرة أو الإقناع بالحجج والبراهين والأدلة التاريخية والنصيَّة.

كما اتسعت ثقافة العصر التى انطبعت - بدورها - فى ذاكرة الكتَّاب، فظهرت مدارسهم الفكرية الكبرى موزعة بين مدارس فلسفية،

وأخرى لغوية، وثالثة اعتزالية، ورابعة سنية، مما يعنى قدرة الكُتاب على نقل ثقافة المرحلة بكل فروعها إلى ميدان الكتابة الفنية، فبدا دافعًا من دوافع ظهور التعددية والانقسام المذهبى، فاتسعت دوائر التنافسية، وتجاوزت حد الإجادة والإبانة والفصاحة إلى حدود الصنعة والتصنع، والتكلف والتعقيد فى بعض الأحيان.

كما اتجهت الكتابة الفنية إلى استيعاب الصراعات السياسية فى العصر الأدبى، بما عكسته من ظواهر الشعوبية والتعصب، وافتعال معارك حول تاريخ العرب وفكرهم وثقافتهم على طريقة كتابات سهل بن هارون، وهو ما بدا امتدادًا لفن النقائض الأموية، وإن اختلف النوع الأدبى والآليات والأدوات، كما اتسعت الدائرة من القبلية إلى الأممية، ولكن الشاهد ظل ماثلاً فى قدرة الكُتاب أنفسهم على صناعة مدارس، تنم معظمها عن براعتهم على منهج الجاحظ فى الرد على الشعوبية فى كتابه «العصا» ضمن كتاب «البيان والتبيين» وكذا كانت ردود ابن قتيبة وغيره من المدافعين عن العروبة فكرًا وثقافة ولغة وسلوكًا وقيمة .. كذلك ظلت الثقافات الدخيلة شاخصة فى ذاكرة الكاتب عبر جدلية الفكر وتداخل المدارس، وتباين الاتجاهات وتعدد المصادر المترجمة من الفارسية أو الهندية أو اليونانية، مما تجلى منه جانب فى تطور الصيغ الجدلية، والمشكلات الكتابية، والخلافات اللغوية والفنية، إلى جانب صراع التوجهات والمدارس والأفكار والانتماءات والمناهج لدى الكُتاب.

وتواصلت المدارس الفنية، واستمرت الاتجاهات لتبلغ الذروة فى كتابات ابن العميد ومذهب التصنيع الذى نبغ فيه فى صنعته البديعية والتصويرية، تلك التى أعادها البعض إلى ما ساد بيئته من تطريز خاص فى صناعة السجاد، والبعض الآخر إلى وراثته الكتابة عن أبيه، فكان لديه القدرة على الإضافة من واقع ثقافته البديهية، وقدراته الخاصة فى صناعة الكتابة، وتأصيل المدرسة على مستوى الأداء الفنى.

كما امتدت الرحلة عبر القلقشندى فى (صبح الأعشى فى صناعة الإنشا) إلى حيث اتسعت ثقافة الكاتب فى زحام الفكر والإبداع، مع كثرة الشروط والقواعد والاعتبارات، لتتعدد أسماء الكتاب بقدر صناعتهم على طريقة ابن خلكان فى «وفيات الأعيان»، وابن الطقطقا فى «الفخرى فى الآداب السلطانية»، وصلاح الدين الصفدى فى «الوافى بالوفيات»، إضافة إلى جهود القاضى الفاضل، ولسان الدين بن الخطيب، وابن حجة الحموى، وغيرهم من كبار صناع

الكتابة الفنية، وبين فن الرسائل ظهر نمط خاص من الإبداع العربى لدى الشاعر المتفرد الذى صنف إبداعه الشعرى بين الدرعيات واللزوميات وسقط الزند، فإذا بالمعرى يسجل رؤية خاصة فى «الفصول والغايات» ورؤيته الأخص فى «رسالة الغفران».

وتعتبر «رسالة الغفران» نمطًا أكثر تميزًا بحكم طابعها الخاص المخالف لفن المقامة الذى أراده بديع الزمان الهمذانى وأضاف إليه وجدد فيه الحريرى، ثم شارك فيه كثير من الكتاب والمبدعين، ولكن المعرى شاء أن يجعل مرجعيته الفكرية قصة الإسراء والمعراج ليترك برسالته أثرًا فى رسالة ابن شهيد الأندلسى «التوابع والزوابع» ثم الكوميديا الإلهية لدانتى الإيطالى، وربما امتد الأثر إلى الفردوس المفقود لجون ملتون.

من هذا كانت تحولات الكتابة الفنية مدخلاً إلى توظيف عناصر القصة المختلفة وتجليات الإبداع اللغوى من لدن المبدع، وأصول التلقى من قبل الجمهور، الأمر الذى أحال الكتابة إلى فن له مقوماته التى ظهرت فى كتاب «الصناعتين» لأبى هلال العسكرى قاصدًا الشعر والكتابة، إلى غير ذلك من حوارات النقاد حول الشعراء والكُتاب فى كثير من الأحوال.

وخلاصة القول أن الكتابة قد تجاوزت مرحلة الضرورة إلى مرحلة التحضر، وتدرجت فى سلم الارتقاء فاستوعبت ثقافات وأفكارًا، وشهدت مذاهب وآراء واتجاهات، فكان لها الإسهام الحضارى المتميز فى بوتقة الحضارة الإسلامية التى شهدت امتدادها التاريخى من بلاد الأندلس إلى حدود الصين.

أ.د. مى يوسف خليف

مراجع للاستزادة:

١ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦م.
٢ - شوقى ضيف: الفن ومذاهبه فى النثر العربى، دار المعارف ١٩٧٤م.
٣ - ابن قتيبة: أدب الكاتب، دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٦م.
٤ - أبو بكر الصمولى: أدب الكُتاب، المطبعة السلفية مصر ١٣٤١هـ.
٥ - أبو هلال العسكرى: كتاب الصناعتين، القاهرة ١٩٧١م.
٦ - أنيس المقدسى: تطور الأساليب النثرية فى الأدب العربى - بيروت ١٩٧٥م.
٧ - زكى مبارك: النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى - القاهرة ١٩٣٤م.
٨ - طه حسين: من حديث الشعر والنثر، دار المعارف ١٩٨٢م.
٩ - كمال اليازجى: الأساليب الأدبية فى النثر القديم، دار الجيل بيروت ١٩٧٠م.
١٠ - عبد الله التطاوى: صيغ الأداء والتطور فى فنون النثر العباسى، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م.

الكتب

لم توجد الكتب فى أمة من الأمم إلا نتيجة لتوافر ثلاثة عوامل هى:

(أ) كتابة وكُتَّاب، أو رموز يعبر بها الناس عما فى نفوسهم، وأناس يعرفون كيف يستخدمون تلك الرموز.

(ب) مواد صالحة لتلقّى الكتابة وتكوين الكتب.

(ج) تراث فكرى يحرص الناس على تسجيله واقتنائه.

وهذه العناصر لم تكتمل لدى العرب إلا بعد ظهور الإسلام. صحيح أنهم عرفوا الكتابة فى العصر الجاهلى، بدليل ما عثر عليه المنقبون من نقوش فى شمال بلاد العرب مثل نقشي زبد وحرّان المؤرخين بسنة ٥١٢ ، ٥٦٨م، وبدليل ما تذكره المصادر التاريخية عن أناس كانوا يعرفون الكتابة، كالذى يرويه البلاذرى فى «فتوح البلدان» من أن الإسلام دخل وفى قريش سبعة عشر نفرًا يكتبون، وكان فى الأوس والخزرج بالمدينة أحد عشر كاتبًا على رأسهم سعد بن عبادة، وأُبَىّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وبدليل الإشارة إلى الكتابة وأدواتها فى الشعر الجاهلى، مثل قول امرئ القيس:

لمن طللٌ أبصرته فشجانى
كخط زبور فى عسيب يمان

وقول حاتم الطائى:

اتعرف أطلالاً ونُؤْيًا مهدَّمًا
كخطك فى رقٍّ كتابًا منمقا

والقرآن الكريم يثبت للعرب معرفتهم بالكتابة كقوله سبحانه:

﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا﴾ [الفرقان ٥].

وقوله تعالى : **﴿ولن نؤمن لرقيِّك حتى تنزِّل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾** [الإسراء ٩٣].

وقوله تعالى : **﴿ولو نزلنا عليك كتابا فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾** [الأنعام ٧].

وقوله تعالى : **﴿قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس﴾** [الأنعام ٩١].

بل إن الله سبحانه وتعالى يأمرهم بكتابة الدَّين فى قوله تعالى:

﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب وليملل الذى عليه الحق ﴾ [البقرة ٢٨٢].

وهذه المعرفة بالكتابة أكدها أن القرآن الكريم حين نزل على النبى ﷺ وجد مَنْ يكتبونه، وهم كُتّاب الوحى. بل إن النبى ﷺ قد اتخذ كُتّابا للكتابة إلى الملوك، وللكتابة فى شئون المسلمين، ولكتابة المغانم والصدقات حتى لقد بلغ عدد كُتّابه ﷺ ثلاثة وعشرين فى أقل الروايات، وارتفع عددهم عند البرهان الحلبى فى «إنسان العيون» إلى ثلاثة وأربعين كاتبًا.

والعنصر الثانى : وهو المواد الصالحة لتلقِّى الكتابة وتكوين الكتب، فلم يعرف العرب منها قبل الإسلام غير الرق، فقد كانوا يكتبون على العُسُب، والعظام، واللِّخاف، (وهى الحجارة البيضاء الرقيقة) ولكن هذه المواد وأمثالها لا تكوّن كتبا. أما المادة التى تصلح لتكوين الكتب فهى الرق، وهو ما يرقَّق من الجلد ليُكتب فيه. وقد كتبوا عليه فى هذا العصر بدليل أن القرآن الكريم يذكره فى قوله سبحانه: ﴿ والطور * وكتاب مسطور * فى رق منشور ﴾ [الطور ١-٣]، وبدليل الإشارة إليه فى الشعر الجاهلى، وبدليل ما يرويه الرامهرمزى فى كتابه «المحدِّث الفاصل» عن أم المؤمنين أم سلمة - رضى الله عنها - أن النبى ﷺ دعا بأديم، وعلىّ بن أبى طالب عنده، فلم يزل رسول الله ﷺ يملى وعلىّ يكتب، حتى ملأ بطن الأديم وظهره وأكارعه.

والعنصر الثالث : وهو التراث الذى يحرص الناس على تدوينه واقتنائه، فمعروف أن العرب فى جاهليتهم لم يكن لهم تراث غير الشعر، ولذا قيل إن الشعر ديوان العرب وسجل مفاخرهم؛ فبه حكوا أخبارهم وتاريخهم وبطولاتهم، وفيه عبّروا عن قيمهم الأخلاقية؛ ولكن هذا الشعر لم يدوّن إلا فى القرن الثانى الهجرى؛ والدليل على ذلك ظاهرة الرواة الذين كانوا يتولون نقل هذا الشعر عبر الزمان من عصر إلى عصر، وعبر المكان من قبيلة إلى قبيلة، ومن بلد إلى بلد. وهذه الظاهرة يؤكدها أمران :

أولهما : ما نجده فى هذا الشعر من إشارات إليها، كقول النابغة الذبيانى:

ألِكْنى يا عُيَيْنَ إليك قولا

ستهديه الرواة إليك عنى

وقول المسيب بن على:

فلأُهدينَّ مع الرياح قصيدة
منِّى مغلغلة إلى القعقاع
ترد المياه فما تزال غريبة
فى القوم بين تمثُّل وسماع

وثانيهما : ما نجده من خلاف فى رواية كثير من أبيات هذا الشعر، وهو خلاف لم تسلم منه المعلقات التى قيل إنها كتبت وعلقت على أستار الكعبة؛ ولو كان هذا الشعر مدوَّنا ما وجدنا هذا الخلاف.

نخرج من هذا كله بأن العرب فى العصر الجاهلى لم تكتمل لهم المقومات والأدوات التى تنتج الكتب، فقد كان عدد الكتَّاب قليلا، وكانت المواد الصالحة للكتابة محدودة، ولم يكن لهم تراث يستدعى الكتابة. ولهذا لم يكتبوا فى هذا العصر غير نصوص قصيرة كالعهود والمواثيق، ولم يعرفوا من النصوص المكتوبة غير النصوص الدينية. ولعل هذا هو ما يفسر لنا أن لفظ الكتاب فى القرآن الكريم لا يخرج فى مدلوله عن كتب الدين، فهو يطلق أحيانا على القرآن الكريم نفسه كما فى قوله تعالى:

﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾ [البقرة ٢]. وقوله تعالى: ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه ﴾ [الأنعام ١٥٥] وقوله تعالى: ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة ﴾ [النحل ٨٩]. ويطلق أحيانا أخرى على الكتب السماوية السابقة فى مثل قوله سبحانه: ﴿ وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ﴾ [الإسراء ٢] وقوله تعالى: ﴿ قال إنى عبدالله آتانى الكتاب وجعلنى نبيا ﴾ [مريم ٣٠] وقوله تعالى: ﴿ فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة ﴾ [النساء ٥٤]. وقد اجتمع تخصيص اللفظ وتعميمه فى قوله تعالى: ﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ﴾ [المائدة ٤٨]. ولعل هذا هو ما يفسر لنا أيضا إطلاق تعبير «أهل الكتاب» على أصحاب الديانات السماوية التى سبقت الإسلام.

ومع ظهور الإسلام يتحول العرب لأول مرة فى تاريخهم من قبائل متناحرة، إلى أمة متكاتفة متماسكة، ومن أمة أمية، إلى أمة تهتم بالقراءة والكتابة. فمع أن النبى ﷺ كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب إلا أنه كان حريصًا على كتابة القرآن الكريم، وعلى أن يتعلم أصحابه القراءة والكتابة. وحسبنا دليلا على ذلك أنه جعل فداء أسرى المشركين فى غزوة بدر أن يعلّم الواحد منهم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة، بل إنه حرص على أن يتعلم أصحابه لغات الأمم الأخرى، فالبخارى يروى

أنه صلوات الله وسلامه عليه أمر زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأن يتعلم كتابة اليهود حتى يطمئن إلى أنهم لن يحرّفوا كتبه التى يبعث بها إليهم.

ويضيف ابن عبد ربه فى «العقد الفريد» أن زيدًا كان يعرف الفارسية والرومية والقبطية والحبشية، تعلم ذلك من أهل هذه الألسن بالمدينة.

وكان المصحف الشريف هو أول كتاب ظهر فى لغة العرب حيث لم يهتم المسلمون بشىء كما اهتموا بتدوين كتاب الله وضبط آياته حتى لا يلحن فيه غير العرب من المسلمين. ثم بدأت التآليف تخرج إلى حيز الوجود قبل أن ينتصف القرن الأول الهجرى. فابن النديم يحدثنا فى كتابه «الفهرست» أن عبيد بن شرية الجرهمى وفد على معاوية فسأله عن الأخبار المتقدمة، وملوك العرب، والعجم، وسبب تبلبل الألسنة، وأمر افتراق الناس فى البلاد، وكان استحضره من صنعاء اليمن، فأجابه إلى ما سأل، فأمر معاوية أن يدوَّن ذلك وينسب إلى عبيد.

وابن سعد يروى فى «طبقاته» عن هشام ابن عروة أن أباه عروة بن الزبير أحرق يوم الحَرَّة (سنة ٦٣هـ) كتب فقه كانت له، وأنه كان يقول بعد ذلك: لأن تكون عندى أحب إلىّ من أن يكون لى مثل أهلى ومالى.

ولا نكاد نصل إلى القرن الثانى الهجرى حتى نجد الكتب قد كثرت وشاعت بين الناس. فابن خلّكان يحدثنا فى كتابه «وفيات الأعيان» أن ابن شهاب الزهرى (ت١٢٤هـ) كان إذا جلس فى بيته وضع كتبه حوله واشتغل بها عن كل شىء من أمور الدنيا حتى قالت له امرأته ذات يوم: والله لهذه الكتب أشدّ علىّ من ثلاث ضرائر.

ويروى لنا الجاحظ فى «البيان والتبيين» أن الكتب التى كتبها أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ) عن العرب الفصحاء قد ملأت بيتًا له إلى قريب من السقف.

وفى أواخر القرن الثانى تنتشر مجالس الإملاء وهى أشبه بالمحاضرات العامة فى الموضوعات التى تهم الجماهير، وكان يحضر هذه المجالس عشرات الألوف حتى إن الخطيب البغدادى يذكر فى «تاريخ بغداد» أن مجلس سليمان بن حرب الواشجى (ت٢٢٤هـ) كان يحضره أربعون ألف رجل، وأن مجلس عاصم الواسطى (ت٢٢١هـ) كان يضم أكثر من مائة ألف شخص. وكان من ثمار تلك المجالس ظهور كتب كثيرة باسم «الأمالى»، مثل: أمالى ثعلب، وأمالى الزجاج، وأمالى ابن دريد، وأمالى بديع الزمان الهمذانى، وأمالى أبى على القالى.

ولم تكن الأمالى هى الرافد الوحيد للكتب، وإنما كان الوراقون الذين يقومون بنسخ الكتب لطلاب العلم يمثلون رافدًا آخر لا يقل عنه

أهمـيــة. ويكفى للدلالة على ذلك مـا ذكـره اليعقوبى فى كتابه «البلدان» من أن حوانيت هؤلاء الوراقين فى بغـداد وحـدهـا أكـثـر من مائة حانوت فى زمنه (القرن الثالث الهجرى).

وبتصنيع الورق وانتشاره ورخص أسعاره وظهور صناعة الوراقة انطلقت حركة التأليف وكـثـرت أعـداد المؤلفـات، خـاصـة مع تقـدم العلوم العـربيـة فى شـتى المجـالات، وازدهار الوعى الثـقـافى العلمى؛ فـجـابر بن حـيـان (ت٢٠٠هـ)، والمـدائـنـى (ت٢٢٥هـ) ألـف كل منهـمـا أكـثـر من ثلاثمـائة كـتـاب، والكندى (ت٢٦٠هـ)، والـرازى (ت٣١١هـ) ألـف كـل منهـمـا مـائتين وخـمـسين كـتـابًا. ومن أراد أن يرى الصورة الكاملة لضخامة حركة التأليف فى تلك الحقبة من التاريخ فليرجع إلى كتاب «الفهرست» الذى أحصى فيه ابن النديم كل المؤلفات العربية والمعربة فى مـخـتلف فـروع المعرفة حتى سنة ٣٧٧هـ.

ولم تكن كثرة الكتب وحدها هى التى تلفت النظر فى هذا العـصـر، وإنما يلفت الانتـبـاه أيضـا ضـخـامـة الكثـيـر منهـا. وحـسبنا دليـلا على ذلك «أغـانى» الأصـفـهـانى، و«تفـسـيـر» الطبــرى «وتاريخــه»، و«مــروج الذهـب» للمسعودى.

وليست كثرة الكتب وضخامتها هى كل ما يبهرنا فى هذا العصر، فقد كان يصـاحبها شغف شـديد بالقـراءة يدفع عـجلة التـأليف ويمدها بأسـبـاب القـوة والانطلاق. ويكفى أن نذكر رجلا كالجاحظ الذى كان يكترى دكاكين الوراقين ويبيت فيها للقراءة، وكان يصـاحبها أيضـا إنفـاق على الكتب بسخـاء شديد، فـقـد ذكر أبو نعيم الأصفهانى فى «أخبار أصفهان» أن أبا جـعـفـر أحـمـد المدينى (ت٢٧٢هـ) أنفق على كتبه نحوا من ثلاثمائة ألف درهم. وفى سنة ٣١٢هـ توفى مـحـمـد بن نصـر الحـاجب وخلف كتبـا بأكثر من ألفى دينار كـمـا يقـول القـرطبى فى «صلة تاريخ الطبرى». ولما مات أبو جـعـفـر بن الجـزار فى النصف الثـانى من القـرن الرابع وجد له خمسة وعشـرون قنطارًا من كتب طبـيـة وغيرها، كـمـا يذكر ابن جلجل فى كتابه «طبقات الأطباء والحكماء». ويعبر ول ديورانت عن روح العصر فيقول:

«لم يبلغ الشغف باقتناء الكتب فى بلد آخر من بلاد العـالم، اللهم إلا فـى بلاد الصين فى عهد منج هوانج، ما بلغه فى بلاد الإسلام فى القـرون الثـامن والتـاسـع والعـاشـر والحـادى عشـر. فـفـى هذه القرون الأربعـة بلغ الإسـلام ذروة حياته الثقافية، ولم يكن العلماء فى آلاف المسـاجد المنتشـرة فى البـلاد الإسـلامـيـة من قـرطبة إلى سمـرقند يقلّون عن عـدد مـا فيـهـا من الأعـمـدة وكـانت إيواناتهـا تردد أصـداء علمهم وفصاحتهم».

أ.د. عبد الستار الحلوجى

مراجع للاستزادة :

١- دال، سفند : تاريخ الكتاب من أقدم العصور إلى الوقت الحاضر. ترجمة محمد صلاح الدين حلمى. القاهرة: المؤسسة القومية للنشر والتوزيع، ١٩٥٨م.

٢- ديورانت، ول: قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران وآخرين. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩م.

٣- عبدالستار الحلوجي: لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات. ط٣. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٧م.

٤- عبدالستار الحلوجي: المخطوط العربي. ط٢. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢م.

٥- محمد محمد أمان: الكتب الإسلامية. ترجمة وتعليق سعد بن عبد الله الضبيعان. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٠م.

٦- متيز، آدم: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى. ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة. ط٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧م.

٧- اليعقوبى، أحمد بن واضح: البلدان. ط٣. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٧م.

اللغـــة العربيـــة

تعد اللغة العربية من اللغات السامية نشأةً ومضمونًا، وقد أكسبَها القرآن الكريم خلودًا على مر الزمن وانتشارًا عمَّ الخافقين، وقد حملتها القبائل المهاجرة من الجزيرة العربية فى رحلاتها المتعددة إلى خارجها إذ لم يقتصر العرب على شبه الجزيرة العربية وحدها كموطن لهم، بل هاجر كثيرٌ منهم إلى البلاد المجاورة لشبه الجزيرة العربية قبل الإسلام بقرون.

ولما كانت هذه البلاد نفسها موطنًا لأناس بينهم وبين العرب صلة شديدة القوة، كالأنباط والآشوريين والكلدانيين، فقد سهل على المهاجرين من شبه الجزيرة الاستقرار بهذه البلاد، وكوَّنوا، فى ظل الحكم الرومانى والفارسى، بعض الممالك التى اشتهرت: كمملكة الحيرة فى القرن الخامس قبل الميلاد، ومملكة غسان.

فلم يكن العرب يعيشون منكمشين على أنفسهم، بل كانت لهم علاقات وطيدة، بمدينة الفرس والروم، وهذا ينطبق أيضًا على سكان الحجاز، وعرب الشام والعراق.

ولقد كان لعرب الحجاز تجارة واسعة مع الفرس والروم، وبعبارة أدق مع العراق والشام. والتجار يحتاجون إلى تعلم لغة البلاد، التى لهم علاقة تجارية بها، ومن ثم كان لابد أن تدخل ألفاظٌ كثيرة إلى اللغة العربية، من الفارسية والرومانية، وهذه الألفاظ التى تطعمت بها اللغة العربية معظمها من الألفاظ الحضارية.

ولغة العرب ظلت ترتبط فى الجاهلية إلى حد ما بالمحسوسات التى يقع عليها بصر العربى، ولكن الذى يثير انتباه الباحث، هو أن كل ما يرتبط بظواهر الطبيعة فى حدود شبه الجزيرة العربية يمثل ثروة لغوية لا تقدر. وإذا كانت قريش زعيمة قبائل العرب حيث كانت تتولى أمور الكعبة وتسيطر على تجارة الحجاز، فإن لهجتها استطاعت فى النهاية أن تصهر كل اللهجات العربية لتخلق منها لغة مشتركة. ونقول لهجة قريش، ولا نقول لغة لأنها لم تكن ذات علم مكتوب.

وقد ذكر جماعة من الباحثين: أن قريشًا أفصح العرب، وبلسانها نزل القرآن الكريم،



كان القرآن الكريم يكتب بالخط الكوفى (كما يبدو فى هذه الصفحة من قرآن مكتوب فى القرن الثالث الهجرى) مع أشكال دائرية ساطعة الألوان تفصل بين الآيات.

وذلك لأنها كانت تختار أفضل لغات العرب، وهذا الرأى منسوب إلى قتادة المتوفى سنة ١١٧هـ.

ويقول الفراء المتوفى سنة ٢٠٧هـ: «كانت العرب تحضر المواسم فى كل عام، وتحج البيت فى الجاهلية، وقريش تسمع لغات العرب، فخلت لغتهم من مستبشع اللغات، ومستقبح الألفاظ».

وقال أحمد بن فارس المتوفى سنة ٣٩٥هـ عن إسماعيل بن أبى عبيدة: «أجمع علماؤنا بكلام الرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومجالسهم أن قريشًا أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة، وذلك أن الله جل ثناؤه اختارهم من جميع العرب واختار منهم نبى الرحمة محمدًا ﷺ، فجعلهم قُطَّان حرمه، وجيران بيته الحرام وولاته، فكان وفود العرب من حجاجها وغيرهم يفدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش فى أمورهم، وكانت قريش مع فصاحتها، وحسن لغاتها ورقة



الاهتمام بجمال الأسلوب فى اللغة العربية يتجلى أيضاً على صورة مرئية، فى فن الخط العربى.

لسانها، إذا أتتهم الوفود من العرب، تخيروا من كلامهم وأشعارهم، أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم؛ فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى سلائقهم التى طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب.

وجاء فى مقدمة ابن خلدون أن: «لغة قريش كانت أفصح اللغات العربية، وأصرحها؛ لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وهذيل وخزاعة وبنى كنانة وغطفان وبنى أسد وبنى تميم».

وأما من بعد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة، فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم فى الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية.

وقد توسع العلماء المحدثون فى أثر ما كان «لعكاظ» فى تثقيف قريش، وفى تأثر من كان يحضر فيه من الشعراء والأدباء بلغة قريش.

ونظرية أن القرآن الكريم جاء بلغة قريش، وجدت لها أنصاراً من العلماء المعاصرين مثل الدكتور طه حسين ومصطفى صادق الرافعى وعدد كبير من المستشرقين، فلهجة قريش على رأى هذا الفريق من العلماء هى أفصح اللهجات.

وهناك روايات تصف لهجات أخرى بالفصاحة. قال أبو عمرو بن العلاء: أفصح العرب عُليا هوازن، وسُفلى تميم.

وقال أبو عبيدة: «وأحسب أفصح هؤلاء بنى سعد بن بكر، وذلك لقول الرسول ﷺ: **«أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش، وإنى نشأت فى بنى سعد بن بكر»**، وكان مسترضعاً فيهم، وهم الذين يقول فيهم عمرو ابن العلاء: «أفصح العرب عليا هوازن وسفلى تميم».

وقد عدت هوازن وتميم من أفصح القبائل فى الإسلام، ولذلك رحل إليهما علماء اللغة

للأخـذ منهـمـا: مـثل الخليل والكسـائى والأزهرى وأمثالهم من العلماء.

وجـاء فى كـتـاب المزهر: «أن أبا نصـر الفـارابى قـال فى مـقـدمـة كـتـابه المسـمى «بالألفـاظ والحـروف»: كـانت قـريش أجـود العرب انتقـاءً للأفصح من الألفـاظ، وأسهلها على اللسـان عند النطق، وأحسنها مسموعًا، وأبينهـا إبانة عـمـا فى النفس، والذين نقلوا اللغـة العـربيـة ـ وبهم اقـتـدى، وعنهم أخـذ اللسـان العـربى ـ من بين القـبـائل، هم: قـيس وتميم وأسد. فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخـذ ومعظمه، وعليهم اتكل فى الغـريب، وفى الإعـراب والتـصـريف، ثم هذيل وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ من غيرهم من سائر قبائلهم».

قـال الدكـتـور جـواد على عـضـو المجمع العلمى العـراقى: «والقـائلون بأن اللغـة العربية الفصحى هى لسـان قريش، متـأثرون من كون الرسـول ﷺ من قـريش، وبـأن القـرآن نزل بين قـريش، فـهـو إذن بلغـة قـريش، وبما أورده علمـاء اللغـة من انتقـاء قـريش لأدق الألفـاظ وأعذبها.

أما أن الرسـول ﷺ من قـريش فـهـذا أمـر مفـروغ منه، وأمـا أن القـرآن بلسـان قـريش فمسألة فيها نظر، وقضية تحتاج إلى بحث.



درس فى اللغة العربية بالجامع الأزهر.

فلو كـان القـرآن بلسـان قـريش، لِمَ سـأل رجال منهم عن تفسير كلمات من كلام الله؟

ولِمَ لجـأ المفسـرون إلى الاسـتشـهـاد بشـعـر غيـر قـرشى، وبلغـات قبـائل أخـرى؛ لتـفـسيـر كلمـة من كـلام الله؟ ولِمَ نـدر الشـعـر فى قريش؟

وقد ورد أن قـريشًا كانت أقل العرب شعرًا فى الجـاهليـة، فـاضطرها ذلك إلى أن تكون أكثر العرب انتحالاً للشعر فى الإسلام.

وورد أيضًـا: أن العـرب كـانت تقـر لقـريش بالتـقـدم فى كل شىء، إلا فى الشـعـر فـإنهـا كـانت لا تقـر لها به، حـتى كـان عـمـرو بن أبى ربيعة فأقرت له الشعراء بالشعر.

ولِمَ استشهد العلماء فى اللغة بأبيات من الشعر وبكلام الأعراب، بدلاً من الاستشهاد بلغة قريش؟ ثم من يثبت مقالة من قال: إن قريشًا كانت تتخير الكلام فتنتقى منه أعذبه وأصفاه، وليس لهم دليل جاهلى مكتوب، ولا أثر عتيق، يمكن الاعتماد عليه؟

ثم ما قولنا فى حديث طال بحث العلماء فيه وهو «**أُنْزِل القرآن على سبعة أحرف**» وقد قيل: إن خمسة منها لعجز هوازن، واثنين منها لقريش وخزاعة، وقيل: نزل القرآن الكريم بلسان قريش ولسان خزاعة؛ لأن الدار واحدة، وقيل: إن القرآن نزل بلسان قريش.

وقد أجمل الطبرى فى تفسيره رأيه فى لغة القرآن بقوله: إن القرآن كله عربى، وإنه نزل بألسن بعض العرب، دون ألسن جميعها، وإن قراءة المسلمين اليوم ومصاحفهم التى بين أظهرهم ببعض الألسن التى نزل بها القرآن دون جميعها.

وذهب أبو عبيدة المتوفى سنة ٢٢٣هـ إلى أن فى القرآن لهجات: لهجة قريش، ولهجة هذيل، ولهجة هوازن، ولهجة يمن. وإننى لأرى أن لغة قريش لها من المقومات، ما جعلها تصهر فى بوتقتها اللهجات الأخرى.

وقد تفاعلت مع اللهجات الأخرى تفاعلاً أفاد العربية، ومن الواضح أن المتكلمين بالعربية لم يكونوا طائفة واحدة، رغم انتسابهم إلى العرب، ولكنهم كانوا قبائل متفرقة فى أنحاء الجزيرة العربية، وقد اضطرت هذه القبائل إلى الاتصال ببعضها لتبادل المنافع من تجارة وغيرها، فاجتمعت فى الأسواق، واتصلت عند شن الغارات والحروب.

وهذه الاتصالات أوجدت سبيلاً لتصارع اللهجات، فباد الضعيف وانتشر القوى، وما زالت اللهجات تتصارع حتى كتب للقرشية، آخر الأمر، التغلب لأسباب هيأت لها سبيل الرسوخ والنصر. ومن هذه الأسباب:

١- النفوذ الدينى: فقد كان لقريش مكانة دينية ممتازة؛ لقيامهم بسدانة البيت الحرام الذى يفد إليه العرب من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم ويقدموا قرابينهم، ويقدسوا آلهتهم. لهذا كان القرشيون موضع تقدير العرب جميعًا.

٢- النفوذ التجارى: وقد كان للقرشيين سلطان اقتصادى كبير؛ فقد كان زمام التجارة بأيديهم، فيجلبون البضائع من الشام صيفًا، ومن اليمن شتاءً، ويوزعونها على القبائل العربية، فأصبحوا قبلة أنظار العرب جميعًا، وقد حدثنا كتاب الله بذلك فقال: ﴿ **لإيلاف قريش * إيلافهم رحلة الشتاء والصيف** ﴾. [قريش ١ - ٢]

٣- النفوذ السياسى: وقد تهيأ لقريش مكانة سامية بفضل ما أوتوا به من نفوذ دينى واقتصادى وما حبوا به من حضارة، فأصبح لهم نفوذ عند العرب جميعًا، يرشد إلى هذا ما قاله أبو بكر الصديق فى رده على الأنصار الذين رغبوا فى الخلافة بعد وفاة النبى ﷺ «لا تدين العرب إلا لهذا الحى من قريش فلا تشقوا على إخوانكم».

٤- النفوذ اللغوى: إن القرشيين لم يقفوا حجر عثرة فى سبيل تقدم لغتهم بل عملوا على نموها، فأضافوا إليها، ما هى فى مسيس الحاجة إليه، وما رأوه أخف على أسماعهم، وأيسر على ألسنتهم.

فهذه العوامل قد هيأت للقرشية سبيل الفوز والنجاح ومكنتها من أن تصبح لغة العرب جميعًا، وقد اكتسبت من هذا الصراع أمورًا عظيمة، هيأت لها سبيل التقدم والرقى.

فأنت ترى أن قريشًا أفردت بعلو الكلمة، وسمة الزعامة، وسعة الجاه، ووفرة السلطان وتمام النفوذ الروحى والاقتصادى بين العرب، لما تأتى لهم من ثقافة وخبرة وحنكة.

والذى ورث من لغة الحميريين ليس كثير التميز عن لغة قريش، سواء فى التصريف أم فى الإعراب، أم فى الأسلوب، بل إن أكثره ظاهرًا فى اختلاف بعض الألفاظ عن بعض فى الدلالة على المعانى المتحدة، فلفظ «أنطى» فى لهجة الحميريين معناه «أعطى» و«الكتع» عند الأولين هو «الذئب» عند الآخرين، و«الشناتر» عند حمير هى «الأصابع» عند قريش، و«سمادون» فى لغة حمير هى «الغناء» فى لهجة قريش، إلى غير ذلك مما تجد له نظيرًا فى لهجات مضر «كالسدفة» فهى «الظلمة» عند تميم و«الضوء» فى لغة قريش.

ولما كان الخلاف بين الحميرية والقرشية غير متشعب، ذابت لغة الحميريين كسائر اللغات الأخرى فى لغة قريش التى صارت ذات غلبة وسيادة على سائر اللغات، وقد استفادت القرشية من صراعها مع اللهجات العربية الأخرى أمورًا كثيرة، أهمها:

١- أنها استفادت كثيرًا من المفردات والأساليب ولاسيما التى كانت تنقصها فتنوعت فنون القول، وتمكنت من التعبير عن جميع الأغراض، التى كانت تنقصها، وغنيت بالمترادف والمشترك والمتضاد، وغيرها من الأمور التى كانت كثيرة الأثر فى نمو اللغة وسعتها.

٢- أنها صارت اللغة القومية للعرب جميعًا، لأن اللغات أو اللهجات إذا تصارعت وكتب لإحداها الفوز، اتجه الجميع إلى التكلم

بهـا، وبذلك صـارت اللهـجـة القـرشـيـة لغـة الشـعراء فى أشـعارهم والخطباء فى خطبهم، ويؤكد ذلك أن العرب على اختـلاف قبـائلهم، ورد إلينا شـعـرهم بلغـة واحدة، إلا فى القليل النـادر، وهو الذى كـان عليـه الاعـتـمـاد فى تعرف البقية من لهجاتهم.

وأنت ترى بعـد هذا الإعـراب أن احـتكاك اللهـجـات العـربيـة أدى فى نهـاية الأمـر إلى تغلب اللهجة القرشية على جميع اللهجات، إلا أنه بقى لكل قـبـيل بعض الألفـاظ التـى كـانوا يسـتـعـملونهـا فى كـلامـهم، وفى النـادر من أشعارهم، والذى يرشدنا إلى هذه البقيـة من اللهجات مصدران:

المصـدر الأول: القـراءات التـى رويت فـى القـرآن الكريم عن أئمـة القـراء الموثوق بهم، والذين نقلت إلينا قـــراءاتهم من طرق، لا يتسرب الشك فيها.

المصـدر الثـانـى: مـا رواه الثـقـات فـى كـتب النحـو والأدب واللغـة والتـاريخ، من آثار تلك اللهـجـات، ومما يذكـر اسـتـطرادًا فـى هذا الصـدد، أن الخـلاف بين اللهـجـات مـتـعـدد النواحى، مـتـشـعب الجـهـات، فـتـارة يكون الخلاف ناشئا عن اختلاف الحروف، وأخرى من تبـاين الحـركـات، وثالثـة من اخـتـلاف حـركـات الإعـراب والبناء، وآونة يتعلق بهيئة المنطق، وبالنظر إلـى مـا وصلنا من لهـجـات العـرب يمكننا أن نحـصـر مظاهـر اخـتـلاف اللهجات فيما يلى:

١- الإبدال: ويشـمل إبدال الحـروف من الحروف والحركات من الحركات.

٢- التصحيح والإعلال.

٣- الاختلاف فى الإعراب.

٤- التردد بين الإعراب والبناء.

٥- الزيادة والنقصان.

٦- الفك والإدغام.

٧- هيـئـة النطق، وهـى تشـمل الإمـالة والترقيق والتفخيم والإخفاء والإظهار.

٨- تقديم بعض حروف الكلمة على بعض، وهو القلب المكانى.

٩- دلالة اللفظ على معنيين، وهو المشترك والتضاد.

١٠- دلالة عـدة ألفـاظ على مـعنى واحـد وهو الترادف.

ومما سبق بيـانه، يتضح أن قريشًا كـانت تحتكر التجـارة الخـارجيـة فى شـبـه الجـزيرة العربية وكانت تقطن مكة، ومما لا يحتاج إلى دليل أن مكة من الزمان القديم هى العـاصـمة الروحيـة للعـرب، أفـلا يكون هـذا كـافيًـا لأن

تتفوق لهجة قريش على غيرها من اللهجات آنذاك.

وأما الشعر: فمصدر بالغ الأهمية للغة، حتى قيل: إنه لولا الشعر لضاع نصف اللغة، وإنما ظل الشعر مصدر اللغة لسهولة حفظه وروايته، ولأنه لايحتمل المكذوب والمدسوس، مثلما يحتمله النثر، وإذا كان الشعر لم يسلم من التحريف والانتحال، فإن بعض الأدباء عمدوا إلى جمع كثير منه كتابة فى وقت متأخر نسبيا، كأبى تمام «الحماسة» وأبى الفرج الأصفهانى «الأغانى» والذين تصدوا من جمَّاع اللغة للتأليف فى هذا الباب، عمدوا إلى الاستشهاد بالشعر، وقد كان ابن عباس يقول: إذا قرأتم شيئا من كتاب الله لم تعرفوه، فاطلبوه فى أشعار العرب، لأن الشعر ديوان العرب.

والشعر: هو الكلام الموزون على روى واحد المقوم على حذو واحد لا يخالف بعضه بعضاً فى الوزن والروى، وسموه شعراً، لأنه الفطنة بالغوامض من الأسباب، وسموا الشاعر شاعراً: لأنه كان يفطن لما لا يفطن له غيره، من معانى الكلام وأوزانه، وتأليفه وأحكامه وتثقيفه، فكان لا يفوته من هذه الأسباب كلها شىء قال عنترة:

هل غادر الشعراء من متردم

أم هل عرفت الدار بعد توهم

فأى لغات الأمم لها كلغة العرب هذه الأسباب اللطيفة، والمناقب الشريفة التى خصت بها، وأى أمة جعلت للغتها الحوزة، واتخذت لها هذه الدواوين، واحتاطت لها هذا الاحتياط.

فالعرب تكلموا بالشعر الرصين، المحكم المعانى، الموزون بالعروض، المقوم بالنحو، من غير أن يعرفوا عروضًا أو نحوًا، أيدهم الله بقوله، وألهمهم وزنه، حتى أبرزوه بألفاظ حسنة، ومعان متقنة، وقواف مُوزَنة، ومصاريع مستوية، فرواه أهل اللب والأدب منهم، وقبله أهل الشرف والحسب عنهم، وجعلوا روايته فى ذكر الأحساب والمآثر، ومدح الملوك والعظماء، والنبلاء من الناس، وفى ذكر المثالب والسباب، وهجاء أهل الضغائن والأحقاد، وفى ذكر الوقائع والحروب.

ونشر كل شاعر محاسن قبيلته ومفاخرها، واستفتحوا كلامهم بذكر النسيب، وبسطوه بصفات الديار والقفار والنجوع والأمطار، ونعت الخيل والإبل والوحش، وغير ذلك.

فتقيدت بالشعر الألفاظ الغريبة والمعانى اللطيفة، وحفظ الرواة عنهم كثيرًا من ذلك الشعر، ودونوه ورواه السلف للخلف، واعتنى به الخلف عن السلف.

وأما الأمثال: فتعتبر كذلك من المصادر

الأصلية للغة العربية، وللعرب منها الشيء الكثير، وهى ذات أهمية بالغة من حيث ارتباطها اجتماعيا وأدبيا بحياة العرب، كما أن كثيرًا منها يصلح تطبيقه على غير العرب من الأمم والأفراد، كقولهم: «الحرب خدعة - ومعظم النار من مستصغر الشرر - ولا يطاع لقصير أمر». وقد أخذت كثير من دول أوربا عددًا من الأمثال العربية.

وأما القصص: فوراء كل مثل قصة، حفظت كتب الأمثال منها ـ وخصوصا كتاب «مجمع الأمثال» للميدانى ـ الكثير، والقصص تمثل بدورها نماذج صادقة من تفكير العرب وآدابهم، وأهميتها اللغوية تتمثل فيما شملته من غريب اللفظ، وجمال الأسلوب، وأحسن مرجع لها هو كتاب «الأمالى» لأبى على القالى، وكتاب «الأغانى» لأبى الفرج الأصفهانى، وكتاب «البيان والتبيين» للجاحظ.

وخلاصة القول: إن القرآن والشعر والقصص، كل منها قد أدى دورًا بارزًا فى حفظ اللغة و تقويمها، إلا أن جميع الدراسات اللغوية أثبتت فى وضوح أن سبب ازدهار اللغة العربية ونموها واتساعها وشمولها وتبلورها وتطورها، هو: القرآن الكريم قبل غيره، وذلك أن ألفاظًا كثيرة، ذكرها القرآن كانت مثار أسئلة المسلمين منذ عهد الرسول ﷺ، وكان بين هذه الألفاظ ما هو غير عربى، ثم كان المعنى اللغوى يتعين فهمه، قبل الإقدام على التأويل الشرعى، فنشأ عن ذلك العناية بتفسير القرآن الكريم.

أ.د. أحمد عبد الرحمن السايح

مراجع للاستزادة:

١- د. جواد علما: تاريخ العرب قبل الإسلام.

٢ - جلال الدين السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن.

٣ - د إبراهيم نجا: اللهجات العربية.

٤ - ابن جنى: الخصائص.

المناظـــرة

مأخوذة من «ناظره» إذا صار نظيرًا له فى المحاجة والمباراة، يقال: تناظر العالمان إذا تجادلا وتحاجا، وهو نظيره بمعنى مكافئه ومساوٍ له، وند له.

والمادة اللغوية «نظر» تستدعى التأمل والتفكر وتبصر عواقب ما يقال لأنها أقرب إلى النظر القلبى والبصيرة منها إلى النظر الحسى والمشاهدة.

وتكون المناظرة بين طرفين لا يكونان معًا على حق بل يكون أحدهما بالضرورة محقًا والآخر ليس كذلك، ويكون أحدهما طالبًا للحقيقة أو كلاهما لكن أحدهما يملك البرهان على صدق قوله ويكون الآخر متوهمًا أنه على حق مثبتًا لنفسه ما ليس له بحق مخادعًا أو مغالطًا لعقله، وقد يكون المحق منهما حريصًا على توضيح الحق للآخر ليحل له شكًا أو يزيل عن عقله شبهة، ويلقى كل واحد منهما أدلته على صحة آرائه ثم يقوم كل واحد منهما بتفنيد حجج الآخر وإبطالها ليصبح له فى النهاية رأيه ومعتقده.

والمناظرة منها ما هو محمود وما هو مذموم.

(أ) فالمناظرة المحمودة يكون أحد الطرفين فيها محقًا موقنًا، والثانى طالبًا للحق باحثًا عنه مستعينًا بالآخر فى تجلية الحقيقة وتوضيحها. وغالبًا ما تكون هذه المناظرة محمودة العاقبة وتنتهى بالطرفين إلى خير وهى داخلة فى عموم قوله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾ [النحل ١٢٥].

(ب) أما المناظرة المذمومة فهى التى يكون طرفاها غالطين أو مغالطين، أو أحدهما جاهلاً دعيًا والثانى غالطًا أو مغالطًا، وهذه المناظرة يكثر فيها الشغب والغضب والصخب وغايتها طلب الانتصار على الآخر وليس طلب الحقيقة، وضررها أكثر من نفعها، وقد يقبل فيها الجاهل كل ماسمع من الآخر دون أن يعرف البرهان على صحته فيهلك باعتقاده. وهذه المناظرة مذمومة لأنها داخلة فى عموم قوله تعالى ﴿**وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق**﴾ [غافر ٥].

ويكاد يقع الاتفاق بين المفكرين الذين اهتموا بالتأليف فى آداب البحث والمناظرة

على أن المناظرة الجيدة تحتاج إلى استكمال الشروط الآتية:

١ - ألا يحتج أحد الطرفين على خطأ الآخر بخطأ مثله، كما يحدث بين الفرق والمذاهب الفلسفية بأنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة، لا بحثًا عن الحق ولكن إبطالا لرأى خصمه. وهذا خطأ فاحش.

٢ - ألا يحتج أحد المتناظرين على صحة قوله بقوله هو فيكون مصححًا للشىء بنفسه ومن ظهر له البرهان فتمادى فى باطله يكون معاندًا لا طالبًا للحقيقة، ومن يسارع إلى اعتقاد كل مايسمع بلا برهان فليس بباحث عن الحق، وإنما هو كحاطب ليل يتلقف كل مايتلقاه، وكثرة أدلة الناظر دليل على قوة حقه.

٣ - أن يكون هدف المتناظرين نصرة الحق والكشف عنه، فيكون السؤال مبينًا واضحًا سليمًا من النقص واللبس، وأن يلتزم كل طرف منهما بما يطلبه الطرف الآخر، ولا يرضى كل منهما من الآخر إلاَّ بالحق الواضح، وليس بالمجاملة على حساب الحق، لأنه ليس على المرء إلاّ مناصرة الحق.

٤ - أن يثبت كل منهما ما أدى إليه البرهان وينفى ما نفاه البرهان، ويتوقف فيما لم يثبته البرهان ولم ينفه حتى يلوح له الحق، ولا ينتظر أن يقر له خصمه بلسانه لأنه ربما كان معاندًا للحق، وليس من شأنه جبر الألسنة على النطق بالحق بل يكفيه إذعان القلب له لأن القلب قد يقتنع بالحق الواضح بنفسه وينكره اللسان. ويجب عليه أن يعتصم بالحق وإن كان آتيًا على لسان خصمه ولا يتأبى على ذلك لأن رفضه للحق أضر على قلبه من عوده إلى قول خصمه.

٥ - التحلى بالإنصاف لأن ذلك يكسب صاحبه الذكر الحسن وألا يهتم بطلب الغلبة بلْ يكون البحث عن الحق نصب عينيه، ويبادر بالعودة إليه بدلاً من التمادى فى الباطل.

٦ - الابتعاد عن التقليد والتعصب فلا يجعل مجىء القول على لسان فلان دليل صدقه فالتقليد مذموم من الله، مرفوض من العقل، ولايستوحش المرء مع الحق أحدًا، فمن كان معه الحق فالحق تعالى معه، ولا تبال بكثرة خصومك ولا بتعظيم الناس لهم، فالحق أكبر منهم وأعظم، ولك فى أنبياء الله قدوة حسنة.

٧ - ألا يثنى على نفسه بنفسه، لأن مدح الإنسان نفسه مدعاة لقدح الغير فيه، ومجىء المدح على لسان الغير أولى وأحسن، ولا يحقر خصمه عند غيره؛ لأنه ربما يجد عند خصمه من الحق مالا يستطيع دفعه.

٨ - وللمناظر أن يعوّد نفسه على سماع حجة كل قائل وتأملها، فإذا لزمه البرهان كان انقياده للحق أولى من تماديه فى الباطل، وإلا كان مكابرًا معاندًا لاطالب حق.

ويوصى العلماء المتناظرين إذا كان موضوع المناظرة يتعلق بالملة أن يلجأ كل منهما إلى البرهان العقلى الذى يعتمد على المعارف الأولية الضرورية أو الحسية ليصحح لكل منها قوله إن أراد ذلك، وإذا كانا يتناظران حول مذهب ونحلة كالفرق المختلفة المذهب، فإن معرفة الحق بينهما تكون بالرجوع إلى القرآن أو الإجماع المتيقن.

ويجب قطع المناظرة والتوقف عن الحوار، إذا بدا من أحد المتناظرين أنه هازل وليس جادًا، معاند وليس طالب حق، وهذا يتضح بالأمور الآتية:

١ - أن يستعمل أحدهما أسلوب السخرية من الآخر، ولا يبالى بتناقض أقواله أو فساد رأيه.

٢ - أو يقصد إلى التشكيك فى الحق البيِّن بنفسه مستعملا عبارات باهتة المعنى مثل قوله: هذا غير ممكن، غير معقول دون أن يقدم برهانًا على صحة كلامه.

٣ - أو يستعمل كلامًا مغلقًا على السامع يظنه مملوءًا حكمة وبرهانًا، بينما هو مملوء هذرًا وبهتانًا وتمويها على السامع.

٤ - اللجوء إلى التكرار للأدلة دون أن يقدم جديدًا وهذا دليل على فراغ جعبته من الزاد. فقطع المناظرة عندها أولى.

والمتناظرون منهم من يقصد الحق ليعرفه وينتصر له وهم قلة فى كل زمان، ومنهم من يقصد الانتصار لنفسه ولو على حساب الحق فيقصد إلى إبطاله بالتمويهات والسفسطة اللفظية وهم الكثرة الغالبة من الناس.

وينبغى للمناظر أن يتزود بالعلم النافع فى موضوع مناظرته، ومن النافع فى ذلك معرفة معانى القرآن والسنة، ومعانى اللغة وقراءة التاريخ وعلوم الهيئة والحساب والجغرافيا، ولابد من مطالعة كتب النحو ليعرف مواضع الإعراب لأن معرفة الإعراب مفتاح المعانى، وكذلك معرفة علم الحساب والطب بالقدر الذى يحتاج إليه المناظر، لأن المناظرة فن راق من الحوار الأدبى فلابد لطالبها من التزود بهذه العلوم.

أ.د. محمد السيد الجليند

مراجع للاستزادة:

١- ابن حزم: الرسائل، تحقيق إحسان عباس.

٢ - أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق السندوبى.

٣ - أبو حيان التوحيدى: المقابسات، تحقيق السندوبى.

٤ - أبو حامد الغزالى: معيار العلم.

٥ - د. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان.

النثــر

ينتهى مفهوم النثر إلى كل ضروب القول غير المنظوم شعرًا، وينتهى منه النثر الفنى إلى أنماط القول التى سارت فى اتساق وأنواع فنية تدخل ضمن دوائر الإبداع، بحكم مكوناتها اللغوية، ودلالاتها، وسياقاتها، وحدودها، وأدواتها، ووظائفها.

وقد ظهر الإبداع النثرى موازيًا ـ أو سابقًا ـ للإبداع الشعرى عند العرب فى عصور ما قبل التاريخ الأدبى، واستمر تطوره وعطاؤه على مدار عصور الأدب العربى، ومنها حركة التحول الكبرى التى شهدتها أرض الجزيرة مع مجىء الإسلام.

عرف الجاهليون من فنون النثر الخطب التى نبغ فيها من فصحائهم كبار القوم على طريقة قس بن ساعدة الإيادى، وأكثم بن صيفى، وعامر بن الظرب وغيرهم ممن أدهشوا القوم بقدرتهم على استيعاب معجم اللغة ومفرداتها، والقدرة على الصياغة والتركيب، والتمكن والهيمنة على ضمير الجمهور ووجدانه، وصولاً به إلى درجات الإقناع والإمتاع والرغبة فى الاستزادة.

وتبدو للنثر لغة مختلفة عن لغة الشعر من حيث تحليلية الأولى، وتركيبية الثانية، بما تعنيه سهولة النثر من الوصول إلى عقول الجمهور، بما يتطلب ملاءمة لمقتضيات الأحوال، فلكل مقام مقال، ولكل مناسبة ما يلائمها من مختارات الأداء النثرى.

جاء النثر فنًا قوليًا يميل إلى القياس الجماهيرى ـ أحيانًا ـ لاسيما حين يسقط حق المؤلف الرسمى، فينطلق القول على ألسنة القوم، كما تجلَّى أحيانًا فى فنون القول النثرى عبر الحكم، والأمثال، والوصايا، وجميعها أقوال موجزة مختصرة، تعكس خلاصة رؤى ومواقف وفلسفات، وتحكى صورًا من التجارب التى صارت لها قياسات مع حركة التاريخ، كلما تكررت المواقف، أو ظهرت لها الأشباه.

فالحكمة تأتى من إحكام القول وتقييده، وصلاحيته لأن يتكرر الموقف، فيتكرر الحكم عليه بنفس القياس، وكذا الأمثال التى تشيع بين القوم وتنتشر بدلالاتها ووظائفها الاجتماعية والإصلاحية والأخلاقية والسلوكية.

تطور النثر مع مجىء الإسلام، فكانت الخطابة وسيلة توصيل الدعوة ونشرها، وقد أوتى الخطيب المفوه النبى الأمى محمد ﷺ جوامع الكلم التى يسهل تلمس أصدائها وآثارها فى الحديث النبوى الشريف بكل فصاحته وبيانه وبلاغته، وهو ما تجلت منه معالم فى خطابه ﷺ، ولعل جانبًا منها تحكيه استهلالاته باسم الله والتحميد، إلى الاستعانة بالآيات القرآنية، إلى المحتوى المتميز حول العبادات، والأحكام، والتشريع، والقواعد، والقيم، والمعاملات، والسلوكيات، والأخلاقيات، مع ضرب النماذج والأمثال وصولاً بالخطبة إلى حد الإقناع وتوصيل رسالة الخطيب.

وعُرف الخلفاء الراشدون بنبوغهم وفصاحتهم وقدراتهم الخطابية التى ارتقت بالفن الخطابى، واتخذ منه مدخلاً للتعامل مع الرعية، بهدف نشر العدل والمساواة والتآخى وغيرها من القيم الإسلامية الرفيعة. وتنوعت مجالات الخطابة وحقول الأداء فيها بين المستوى السياسى، والمستوى الدينى الوعظى والإرشادى والإصلاحى، إلى المستوى القيمى والأخلاقى والسلوكى، وغيرها من خطابة المحافل المختلفة، فى منتديات القوم فى المواسم، والمناسبات، والأعياد، والتهانى، والتعازى وغيرها.

وبرزت الخطابة الإسلامية بما لها من خصوصية فى يوم الجمعة، وخطب العيدين، من دلالات على اجتماع كلمة المسلمين بحكم المعبود، ووحدة النشأة والأصل، وما ترتب على ذلك من صياغة القيم المثلى فى سلوك الإنسان.

ومع الخطابة ظهرت الرسائل فنًا نثريًا قويًا منذ أرسل المصطفى ﷺ رسائله إلى قيصر الروم، وكسرى فارس، والمقوقس حاكم مصر، والنجاشى ملك الحبشة، برسائل مختومة بخاتمه ﷺ يدعوهم فيها إلى الدخول فى الإسلام.

وتطورت الرسائل على مدار عصر الراشدين، فكانت رسالة عمر إلى أبى موسى الأشعرى فى أمر القضاء وشروط القاضى العادل، وكانت رسائل الصديق وعمر - رضى الله عنهما - إلى قادة الجيوش الإسلامية والجند، وإلى الولاة فى الأمصار الإسلامية مع تعريب الدواوين، وذيوع فن الكتابة فى شكل حضارى.

ومع الخطابة والرسائل استمرت الحِكم والأمثال والوصايا التى مالت إلى احتواء المعانى والمصطلحات الدينية، فبدت دالة على عصرها، كاشفة عن قدرتها على التطور والتجديد، كما استمرت صورة تطورها بشكل

أكثر تعقيداً مع تعقد مصادر الفكر والثقافة، حيث ظهرت مدارس الكتاب فى ديوان الرسائل، وتفرعت أنواعها بين كتابة رسمية وأخرى إخوانية، وكذلك كان التخصص فى لغة النثر ومناهجه مع ظهور الجدل، وعلم الكلام، ومجالس الوعاظ، والزهاد فظهر الحسن البصرى واعتزله واصل بن عطاء، وبدأت الفرق الإسلامية فى التبلور من خلال القدرية والمرجئة والجبرية، إلى جانب الفرق السياسية بين الأموية والزبيرية والخوارج والشيعة، واستخدمت الفنون النثرية وسيلة لنشر مبادئ كل فرقة على حساب تفنيد حجج الفرق الأخرى اعتماداً على المنطق الجدلى وصيغ الإقناع.

أ.د. عبد الله التطاوى

مراجع للاستزادة:

١ ـ أحمد زكى صفوت: جمهرة خطب العرب.
٢ ـ أحمد زكى صفوت: جمهرة رسائل العرب.
٣ ـ د. يوسف خليف: الروائع فى الأدب العربى، العصر الجاهلى.
٤ ـ د. شوقى ضيف: الفن ومذاهبه فى النثر العربى.
٥ ـ د. مى خليف: تطور النثر بين الجاهلية والإسلام.
٦ ـ د. أنيس المقدسى: الأساليب النثرية فى الأدب القديم.
٧ ـ د. طه حسين: من حديث الشعر والنثر.
٨ ـ د. يوسف خليف: دراسات فى القرآن والحديث.

النقـد الأدبـى

النقـد الأدبى هو فن تذوق الآثار الأدبيـة ودراستها دراسة قائمة على التحليل والشرح والتفسير، بغية الوصول إلى معرفة ما فيها من مـلامح الجـودة أو الرداءة، حـتى يمكن الحكم على الأثـر الأدبى المدروس حكمًـا سليمًا بعيدًا عن التحيف والجور سواء أكان هذا الحكم له أو عليه.

ومن المعانى اللغوية التى دارت حول كلمة النقد والانتقاد معنى تمييـز الدراهم وفصل جيدها من رديئها، ومعنى الإعطاء والأخذ، ومـعنى مناقـشـة الأقـوال والآراء ومـعنى اختلاس النظر إلى الشىء الفينة بعد الفينة، ومعنى تناول الأشـياء واحدًا واحـدًا، ومعنى إظهار العيب وتوجيه القدح إلى من به شىء يذم ويعاب عليه.

والصلة واضـحـة بين المعنى الاصطلاحى للنقد الأدبى وهذه المعانى اللغوية التى جعلت الكلمة صالحة لاستعارتها من أصلها اللغوى لاستـعـمالها فى المعنى الاصطلاحى للنقد الأدبى. فـفى النقـد الأدبى تمييـز للجيـد والردىء فى نصـوص الأدب، وكـذلك فـإن الأدب - وهو حقل النقد - مادة موضوعة بين يدى الناقـد يأخـذها أنّى شـاء، ثم يقـوم بدراستها جزءًا جزءًا، وهـو حين يدرس فإنه يحلل ويناقش، مستعينًا بالدليل والحجة، ثم هناك مـعـاودة النظر بين الحين والحين فى النصـوص الأدبيـة إذ إن هذه المعـاودة سـوف تكشف عن نواح جديدة لم يقع عليها الذوق الأدبى فى نظراته الأولى. وبعـد ذلك فـإنه لابد من الوقوف على مآخذ وعيوب فى النص الأدبى، تحـسـب على الأديب، ويؤلمه أنهـا تسـربت إلى إبداعه الأدبى دون أن يفطن إلى ذلك.

ومن المرجح أن تكون بداية القـرن الثـانى الهجرى هى بداية ظهور المعنى الاصطلاحى فى مـجـال الدارسين، حيث ورد لفظ (ناقـد) فى مـجـال الحـديث عن الشعـر على لسـان المفـضل الضـبى وهـو يعلق على مـا قـام به حماد الراوية من نحل الأشعار ونسبتها إلى غيـره حيث قـال (ولكنه - أى حـمـاد - رجل عـالم بلغـات العـرب وأشـعـارها ومـذاهب الشـعـراء ومعـانيهم، فـلا يزال يقول الشعـر يشبه مذهب رجل ويدخله فى شعره، ويحمل

ذلك عنه فى الآفاق، فتختلط أشعار القدماء، ولا يتميز الصحيح منها إلا عند عالم ناقد).

وفى أوائل القرن الرابع الهجرى نجد أول كتاب يتخذ من كلمة النقد عنوانًا له بالمعنى الاصطلاحى الجديد، وهو ما وضعه قدامة ابن جعفر باسم (نقد الشعر) ثم ذاع هذا المفهوم على ألسنة الشعراء والنقاد وكثر تردد الكلمة فى كتابات المؤلفين. أما عن تاريخ النقد الأدبى، فإنه مماثل فى مراحله لمراحل تاريخ الأدب ذلك لأن الأدب هو موضوع النقد، وإذا ظهر الأدب ظهرت معه محاولات النقد لهذا الأدب من حيث هو تعبير قولى على نحو خاص من الأداء، يقصد به غير ما يقصد بالحديث العادى. ولما كان من غير المستطاع تحديد نشأة الأدب العربى، فإن تحديد نشأة النقد الأدبى غير ميسور أيضًا، ذلك لأن الذى وصلنا من شعر الجاهلية هو شعر تام النضج، مكتمل الأداة، ومثل ذلك لا يكون فى أوائل ميلاده وإنما يكون قريبًا من شبابه واكتمال سنه. وعلى هذا فإن المرحلة التاريخية للنقد العربى القديم تبدأ خطواتها مع خطوات الأدب التى بدأت فى العصر الجاهلى ثم توالت الخطا بعد ذلك عبر العصور الزمنية اللاحقة.

فى عصر صدر الإسلام تبدلت الحياة العربية، وحدث فيها بعث جديد شمل كل شىء فيها، بما فى ذلك البيئة الثقافية حيث البلاغة والفصاحة مظهر من مظاهر العقلية العربية الناضجة. وفى هذه البيئة نزل القرآن الكريم متحديًا العرب أن يعارضوه، لكنهم عجزوا وأدركوا أنهم أمام نمط من البلاغة العالية، وليس فى طوق البشر محاكاتها أو تقليدها.. ومع المعايشة الثقافية للقرآن الكريم، ولجوامع الكلم من الحديث النبوى الشريف، إضافة إلى استمرار المعايشة للشعر المروى عن العصر الجاهلى، وجدنا أثرًا ملحوظًا فى صورة النقد الأدبى فى عصر صدر الإسلام، وقد بدا هذا الأثر فى إضافة النقد الأخلاقى للشعر والشعراء إلى جانب صورة النقد الأدبى التى تتعلق بالصياغة والمضمون ومذاهب الشعراء، والتى تعد امتدادًا للنقد فى العصر الجاهلى من حيث الإيجاز والاكتفاء بالجزئيات مع استمرار التقاليد الشعرية للقصيدة. هذا إلى جانب ما وجد من الميل إلى زيادة الإفصاح والتعليل.

ومن الأسماء البارزة فى مجال نقد الشعر على بن أبى طالب وعمر بن الخطاب وحسان ابن ثابت رضى الله تعالى عنهم.

وجاء عصر بنى أمية تاليًا لعصر صدر الإسلام، وفى هذا العصر اتسعت مساحة النقد الأدبى نظرًا لظهور باكورة الإنتاج الأدبى لمن ولد بعد ظهور الإسلام، حيث ظهر

هؤلاء الشعراء فى بيئات إسلامية متعددة، مما أدى إلى شىء من التنافس الأدبى المحمود الذى ارتقى بالأدب، وأدى بالتالى إلى ارتقاء النقد الأدبى. هذا بالإضافة إلى انعكاس الصراع السياسى والقبلى على الشعر، إذ كان لهما دور فى نشوء ما كان بين الشعراء من هجاء ونقائض، وقد أدى هذا بدوره إلى نظرات نقدية تناولت الشعر بالنقد والتمحيص.

ويرى مؤرخو النقد الأدبى أن اتجاهات النقد الأدبى فى العصر الأموى تمثلت فى اتجاهين: اتجاه قام به الأدباء من شعراء وكُتاب وخلفاء واتجاه آخر قام به العلماء من نحويين ولغويين. أما ملامح النقد عند الأدباء فقد تنوعت بين نقد للشعر ذاته فى صياغته ومعانيه، وبين نقد للشاعر من حيث عاطفته وإحساسه، ومن حيث مذهبه وطريقته فى بناء الشعر، وبين نقد للشعراء مجتمعين من خلال الموازنات الأدبية التى تجرى بينهم حين يجمعهم مذهب فنى واحد. أما ملامح النقد الأدبى عند العلماء فقد كان هناك نقد موجه إلى ضبط الشعر وإعرابه، ونقد موجه إلى أوزانه وقوافيه. كما أنهم وضعوا الضوابط والقيود حول ما يقبل ويرد من الرواة، واضعين بذلك أسس توثيق النصوص الأدبية، وقد كانت لديهم فراسة ذوقية يدركون بها صحيح الشعر من زائفه، واهتدوا من وراء ذلك إلى إدراك صلة الشعر بقائله، وصلته بالبيئة التى عاش فيها.. وقد كان نقد العلماء أقرب إلى النقد الموضوعى منه إلى النقد الذاتى.. ومن علماء هذا العصر خلف الأحمر وأبو زيد الأنصارى والأصمعى، ومحمد بن سلام الجمحى.. ومن أبرز المصنفات: فحول الشعراء للأصمعى. وطبقات فحول الشعراء لابن سلام، وقد عاشا فى العصرين الأموى والعباسى.

ثم جاء العصر العباسى الذى بدأ ١٣٢هـ، لكن القرن الثالث كان الفترة الحقيقية لبدء النشاط العباسى الخالص من الناحية الثقافية والعلمية، فقد نشطت الحياة العلمية نشاطًا ملحوظًا فى شتى جوانبها، فمن بحوث حول القرآن والحديث إلى بحوث فى النحو والعروض واللغة والأدب، وسائر المعارف الإنسانية. وإلى جانب ذلك كان هناك نشاط جاد فى ميدان الترجمة والنقل للآثار الفكرية الفارسية والسريانية واليونانية.. ونشاط هذه الحياة العلمية كان أحد الأسباب التى أدت إلى إنعاش الحركة النقدية، وإلى الإكثار من التأليف فى النقد، وإلى تعدد العقليات التى تتناوله. وإلى جانب ذلك فقد كانت هناك ظواهر أدبية كان لها أعمق الأثر فى توجيه القضايا النقدية ذاتها وفى إثارة بحوث فى

النقد لم تكن مألوفة من قبل. وأبرز هذه الظواهر ما عرف عند النقاد بالخصومة بين أنصار القديم والحديث أو بين المحافظين على عمود الشعر كما وصل عن القدماء، وبين المجددين الذين حاولوا الخروج عن النظام المألوف. ومن القضايا التى أثيرت حينئذ قضايا الطبع والصنعة والتجديد والابتكار والسرقات الشعرية، هذا إلى جانب الآراء النقدية التى تتعلق بنظام القصيدة العربية.

أما المؤلفات النقدية التى ظهرت فى هذا العصر نتيجة لهذه العوامل، فإنها لم تتخذ منحى واحدًا، ولم تسر فى اتجاه محدد، وكان هذا التنوع مفيدًا للنقد الأدبى، حيث حصلنا على مكتبة نقدية متنوعة، من أبرزها: البيان والتبيين، والحيوان وكلاهما للجاحظ ت٢٥٥هـ، والشعر والشعراء لابن قتيبة ت٢٧٦هـ، والكامل فى اللغة والأدب للمبرد ت٢٨٦هـ، وقواعد الشعر لأبى العباس ثعلب ت٢٩١هـ، والبديع لابن المعتز ت ٢٩٦هـ، وعيار الشعر لابن طباطبا ت ٣٢٢هـ، ونقد الشعر لقدامة بن جعفر ت ٣٣٧هـ، والموازنة بين الطائيين: أبى تمام والبحترى للآمدى ت ٣٧١هـ، والوساطة بين المتنبى وخصومه للقاضى الجرجانى ت ٣٩٢هـ، ودلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجانى ت٤٧١هـ، والمثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير ت ٦٣٧هـ.

هذا كله عن النقد فى المشرق ثم جاء إسهام النقاد فى القيروان والأندلس حيث نشطت هناك الحركة النقدية نشاطًا بارزًا، كان من آثاره ظهور كثير من النقاد الذين كان لهم إسهام واضح فى التأليف النقدى منهم ابن رشيق القيروانى ت ٤٥٦هـ. وله كتاب العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده. وابن بسام الأندلسى ت ٥٤٢هـ وله كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة.

تلك هى صورة النقد العربى القديم وهى صورة تمثل الوجه المضىء للحضارة الإسلامية فى الشرق والغرب، وهو وجه تواصلت أضواؤه من خلال نقاد العرب فى العصر الحديث الذى يعايشه المعاصرون الآن.

أ. د. طه مصطفى أبو كريشة

مراجع للاستزادة:

١- لسان العرب مادة نقد.

٢ - ياقوت الحموى: معجم الأدباء.

٣ - أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى.

٤ - طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبى عند العرب.

٥ - الباقلانى: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن.

الوراقة

هى مهنة ارتبطت بالورق وصناعة الكتاب، ويعرّفها ابن خلدون فى مقدمته الشهيرة بأنها عملية «الانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين»، ويضيف السمعانى فى كتابه «الأنساب» أن من يبيع الورق يقال له: «الورَّاق» أيضًا.

ومعنى هذا أن الوراقة تعنى عملية النشر والتحقيق بكل ما تستتبعه من تجليد وتوزيع، وأن حوانيت الوراقين كانت تقوم مقام دور النشر فى أيامنا هذه، وكانت تقوم إلى جانب ذلك بما تقوم به المكتبات الآن من بيع الورق والأدوات الكتابية كالمداد والأقلام.

ولأن لفظ «الوراقة» مشتق من الورق، فطبيعى ألا توجد هذه الحرفة إلا بعد ظهور الورق وانتشاره. وقد عرف العرب الورق مجلوبًا من سمرقند فى أواخر القرن الأول الهجرى، ولكنه لم ينتشر بينهم إلا بعد صناعته فى بغداد ابتداء من سنة ١٧٧هـ. وطبيعى ألا تظهر حوانيت الوراقين إلا فى المراكز الحضارية، ومن أجل هذا ننظر فنراها وقد تناثرت فى شوارع بغداد فى عصر العباسيين. فالخطيب البغدادى يحدثنا فى مواضع متفرقة من «تاريخ بغداد» عن الوراقة والوراقين منذ وجدوا فى عاصمة الخلافة العباسية إلى ما بعد منتصف القرن الخامس الهجرى بقليل، وياقوت الحموى يروى لنا فى «معجم الأدباء» أن علىّ بن المغيرة الأثرم كان وراقًا فى زمن الرشيد، وأن سهم بن إبراهيم الوراق كان من شعراء القرن الثانى ومن أدباء القيروان. ويحدثنا السمعانى فى كتابه «الأنساب» أن أبا جعفر أحمد بن محمد بن أيوب كان يورِّق للفضل بن يحيى البرمكى، ويذكر ابن النديم أن علان الشعوبى كان ينسخ فى بيت الحكمة للرشيد والمأمون والبرامكة. وفى مستهل القرن الثالث أمر المأمون الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، وصيَّر له الوراقين الذين كانوا يكتبون له حتى صنف «الحدود» كما يذكر الخطيب البغدادى فى «تاريخ بغداد». وفى غضون هذا القرن كان أبو القاسم عبد الوهاب بن أبى حيَّة، وأبو يحيى زكريا بن يحيى يورقان للجاحظ، وكان محمد ابن الحسن بن دينار الأحول يورق لحنين بن

إسحق كما يذكر ياقوت فى «معجم الأدباء»، وكان إسماعيل بن أحمد الزجاجى وإبراهيم ابن محمد الساسى يورقان للمبرد كما يذكر ابن النديم. وفى أواخر القرن الثالث وأوائل الرابع كان أبو موسى الحامض (ت٣٠٥هـ) «يوصف بصحة الخط وحُسن المذهب فى الضبط فكان يورق»، وكان أبو عبد الله محمد ابن عبد الله الكرمانى (ت٣٢٩هـ) يورق بالأجرة لأنه كان «مليح الخط صحيح النقل يرغب الناس فى خطه» كما يقول ابن النديم.

وقد كانت جودة الخط وصحة النقل ورقة الضبط شروطًا أساسية للنجاح فى صناعة الوراقة، والتاريخ يحفظ لنا أسماء عدد كبير من الوراقين اشتهروا بحُسن الخط نذكر منهم على سبيل المثال: أحمد بن محمد القرشى (ت٣٥٠هـ) الذى يصفه ابن عساكر فى تاريخه بأنه «صاحب الخط المشهور»، وأحمد بن محمد بن الحسن الخلال (وهو من رجال القرن الرابع) «صاحب الخط المليح الرائق والضبط المتقن الفائق» كما يقول ياقوت فى «معجم الأدباء». وكان أهل الأندلس «أحذق الناس فى الوراقة» على حدّ تعبير المقدسى فى كتابه «أحسن التقاسيم». ومن بين من اشتهر منهم فى القرن الرابع: محمد بن حمدون الغافقى الذى وصفه ابن الفرضى فى «تاريخ علماء الأندلس» بأنه كان «حسن الخط ضابطًا» وظفر البغدادى الذى وصفه المقرى فى «نفح الطيب» بأنه «من رؤساء الوراقين المعروفين بالضبط وحسن الخط».

وفى القرن الثالث الهجرى امتلأت شوارع بغداد بحوانيت الوراقين، وكان فى سوق الوراقين أكثر من مائة حانوت كما يذكر اليعقوبى فى كتابه «البلدان». ولم تكن تلك الحوانيت مجرد دور للنسخ وإنما كانت مجالس للعلماء والشعراء وملتقى للطبقات المثقفة. ومعروف أن الجاحظ كان يكترى دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر، وأن المتنبى كان يكثر ملازمة الوراقين، وأن أبا الفرج الأصفهانى كان يتردد على سوق الوراقين ويشترى منها صحفًا كثيرة يحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها كما يذكر الخطيب البغدادى فى «تاريخ بغداد».

وكان بعض الوراقين يسعون إلى المؤلفين يحصلون منهم على ما يمكن أن نسميه «حقوق النشر» بمصطلح العصر الحديث، ثم يمضون إلى العلماء وطلاب العلم يعرضون عليهم بضاعتهم من الكتب التى أعطى لهم مؤلفوها حق التوريق فيها، فمن أراد نسخة من كتاب فما عليه إلا أن يتفق مع الوراق على السعر والوقت اللازم لعملية النسخ والمراجعة والضبط.

كما كان بعض الوراقين يباشرون أعمالهم فى دور من يقومون بالوراقة لحسابهم. فياقوت يروى لنا فى «معجمه» أن إسماعيل ابن صبيح الكاتب «أقدم أبا عبيدة من البصرة فى أيام الرشيد إلى بغداد وأحضر الأثرم وهو يومئذ وراق، وجعله فى دار من دوره وأغلق عليه الباب ودفع إليه كتب أبى عبيدة وأمره بنسخها»، وأن علان الشعوبى كان ينسخ فى دار أحمد بن أبى خالد الأحول فدخل عليه صاحب الدار فلم يَقُم له فغضب منه فأقسم علان ألا ينسخ بعد ذلك فى منزل أحد من خلق الله.

ويبدو أن بعض الوراقين كانوا موظفين دائمين عند علية القوم وسراتهم، ففى مصر - مثلاً - كان فى خزانة الوزير أبى الفضل ابن الفرات عدة وراقين كما يذكر ياقوت فى «معجم الأدباء»، وكان فى دار الوزير أبى الفرج يعقوب بن كلس (ت٣٨٠هـ) «قوم يكتبون القرآن الكريم، وآخرون يكتبون كتب الحديث والفقه والأدب حتى الطب، ويعارضون ويشكلون المصاحف وينقطونها» كما يذكر ابن خلكان فى «وفيات الأعيان»، ويذكر ابن بشكوال فى كتابه «الصلة» أن القاضى أبا المطرف عبد الرحمن بن فطيس (ت٤٠٢هـ) فى الأندلس كان له «ستة وراقين ينسخون له دائمًا، وكان قد رتّب لهم على ذلك راتبًا معلومًا». ولما وفد ظفر البغدادى على الأندلس «استخدمه الحكم المستنصر بالله فى الوراقة» كما يقول صاحب «نفح الطيب».

وإلى جانب هذا كان بعض الوراقين يختصون بعلماء معينين فيلزمونهم مثل وراقى الفراء، وأبى عبيدة، والجاحظ، والمبرد، وحنين بن إسحق، وغيرهم.

وكثيرًا ما كان الوراقون يلجأون إلى استنساخ الطلاب وغيرهم بالأجر حين تضطرهم الظروف لتعجيل عملية النسخ. فياقوت الحموى يذكر أنه حين عُهد إلى الأثرم بنسخ كتب أبى عبيدة كان يدفع الكتاب والورق من عنده لأبى مسحل وجماعة من أصحابه ويسألهم نسخه وتعجيله، ويتفق معهم على وقت معين لرده فكانوا يفعلون.

ومع أن خطوط الوراقين كانت تختلف من فرد إلى آخر، إلا أنها كانت تتسم بسمات واحدة تقريبًا. فابن النديم يذكر خطًا يسمى «الخط الوراقى» ويصفه بأنه «محقق». والغالب أن هذا الخط كان يكتب بقلم جليل ليكون أكثر وضوحًا، ولتكون الصفحات أكثر عددًا فيزداد الأجر تبعًا لزيادة الصحف المنسوخة، بدليل ما رواه ابن عساكر فى تاريخه من أن مسند الحسين بن أحمد النيسابورى (ت٣٦٥هـ) «وقع فى خطه فى

ألف وثلاثمائة جزء ... وفى خطوط الوراقين فى أكثر من ثلاثة آلاف جزء»، وأن مسند أبى بكر الصديق ﷺ كتبه الحسين النيسابورى فى بضعة عشر جزءًا بعلله وشواهده، وكتبه الوراقون فى نيف وستين جزءًا». ولا شك أن هذا الخط الوراقى كان أقل جودة من خطوط العلماء الذين كانوا ينسخون لأنفسهم أو لغيرهم، فالصولى يذكر لنا فى كتابه «أدب الكتاب» أن الخط يوصف بالجودة «إذا خرج عن نمط الوراقين».

ومهما يكن من شىء فقد كانت أسواق الوراقين فى الحواضر الإسلامية مراكزًا للنشاط العقلى، وكانت حوانيتهم مستودعًا لكل ما أنتجته القريحة العربية فى شتى فروع المعرفة، وكان رواج سوقها دليلا واضحًا على خصوبة الفكر العربى واهتمام الناس فى ذلك الزمان بكل ما كان يلقى فى مجالس الإملاء وما يدوَّن فى بطون الكتب من علوم الدنيا والدين.

ولكن الوراقين لم يكونوا على درجة واحدة من الثقة، ولم يكونوا كلهم من أهل العلم والفضل، وإنما كان منهم من وصف بالمبالغة والكذب والاختلاق، فقد ذكر السيوطى فى كتابه «المزهر» أن الوراقين زادوا فى معجم «العين» وأفسدوه، وذكر ابن النديم فى «فهرسته» أن أحد وراقى إسحق بن إبراهيم الموصلى هو الذى ألف كتاب «الأغانى الكبير» ونسبه إليه زورًا وبهتانًا. ولكن هذا الجانب المعتم فى الصورة الوضيئة لا يمسّ جلالها إلا مسًا رقيقًا، لأنه يمثل قطاعًا صغيرًا لا يكاد يذكر إذا قيس إلى الصورة الكبيرة المشرقة.

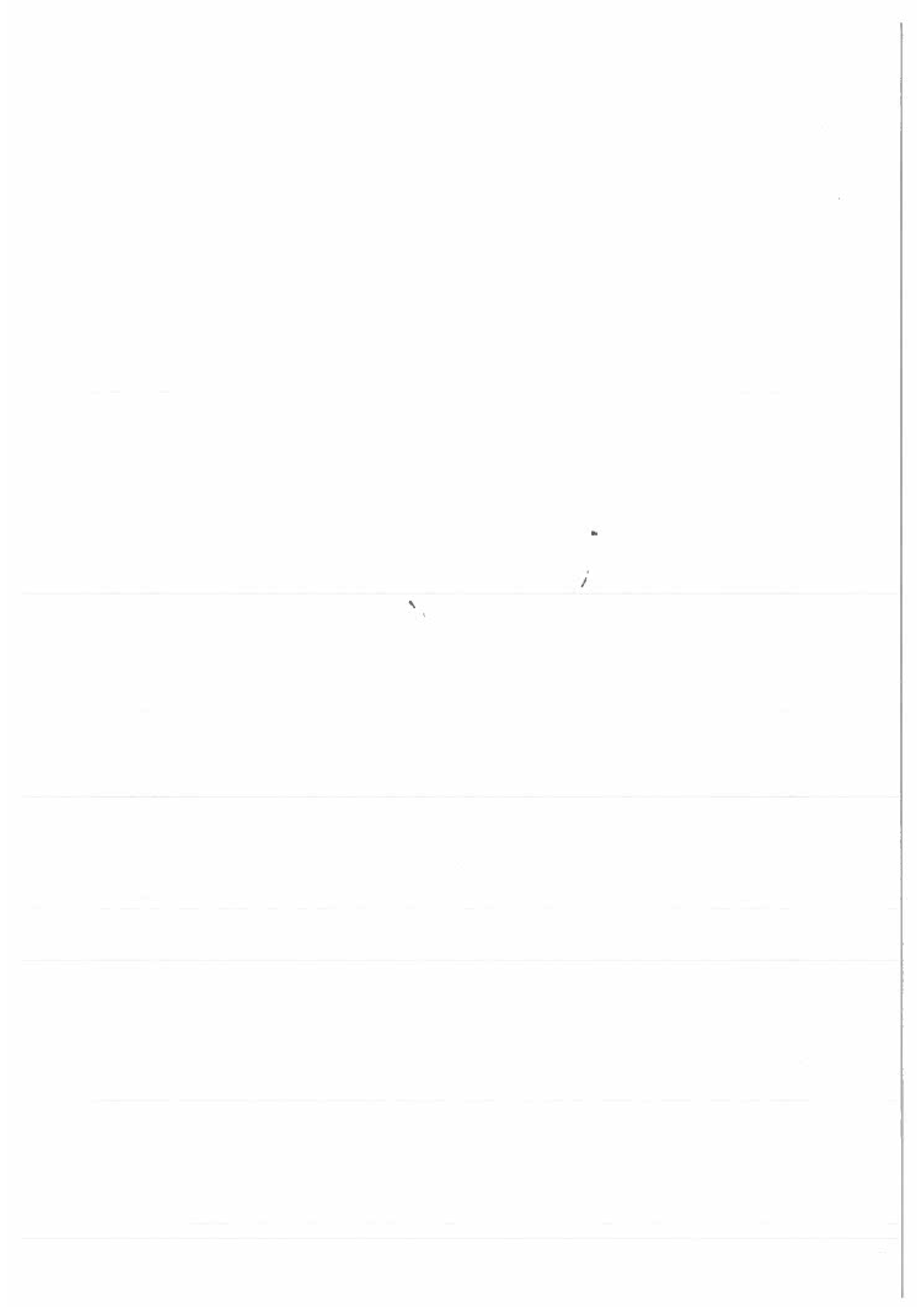
أ.د. عبد الستار الحلوجي

مراجع للاستزادة :

١- حبيب زيات: الوراقة والوراقون فى الإسلام. مجلة «المشرق». مج ٤١ ، ع ٣ (تموز ١٩٤٧م).
٢- الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد أو مدينة السلام. القاهرة: مكتبة الخانجى، ١٩٣١م.
٣- محمد طه الحاجرى: الورق والوراقة فى الحضارة الإسلامية. مجلة المجمع العلمى العراقى، مج ١٢ (١٩٦٥)، مج ١٣ (١٩٦٦).
٤- ابن النديم: الفهرست. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٣٤٨هـ.
٥- ياقوت الحموى: معجم الأدباء. نشر مرجليوث. ط٢. القاهرة: دار المأمون، ١٩٢٢-١٩٢٨م.
٦- اليعقوبى، أحمد بن واضح: البلدان. ط٣. النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٥٧م.



ثانيًا: الفنون الإسلامية



تمهيد

تعنى كلمة (الفن) مجمل الوسائل، والمبادئ التى يقوم الإنسان بواسطتها بإنجاز عمل يعبر عن مشاعره وأفكاره، فالعمل الفنى تجسيد لفكرةٍ ما بأحد الأشكال التعبيرية.

والتعبير الفنى قائم بالفطرة الإنسانية منذ بدء الخليقة، فأقدم نموذج عرفه التاريخ هو تمثال لامرأة عارية من الحجر الجيرى، عثر عليه فى النمسا، ويعرف باسم «**فينوس ويللندوروف**» ويرجع تاريخه إلى خمسة وعشرين أو خمسة وثلاثين ألف سنة، وهى الفترة التى يطلق عليها العصر الحجرى، أو ما قبل التاريخ، والتى تنتهى مع بدايات التقويم الحالى، فقد كان الفن هو اللغة السائدة بين البشر قبل أن يعرف الإنسان الكتابة ويستخدمها فى التعبير.

والفن وثيق الارتباط بالتقدم الاجتماعى وبالعقل الإنسانى الذى كلما تقدم باتساع معرفته، تأثر نتاجه بنفس هذا التقدم والاتساع.

ومن هنا كان الارتباط للفن بالحضارات إذ أنه يمثل مختلف قيمها ورقيها الفكرى والتعبيرى، وبالتالى أصبح لكل حضارة فنها الذى يحمل سماتها المميزة، لأنه يمثل الشكل الذى أضفاه الإنسان على تطلعاته ومشكلاته عبر مشواره الطويل فى البحث عن المعرفة والسيطرة والتعبير عن أحلامه ومخاوفه، لذلك نجد أن الفن يمثل- فى كل مجتمع إنسانى - عنصرًا أساسيا من العناصر المكونة للعقائد والطقوس، والأعراف الأخلاقية والاجتماعية، فهو يقع فى مفترق الطرق بين الفكر العلمى والفكر الفطرى، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبين الواقع والأمل، لذلك لا يمكن فهم وإدراك الفن بعيدًا عن إطاره الاجتماعى وبيئته الزمانية.

وانطلاقًا من ارتباط الفن بالحضارات يتم تقسيم تاريخ الفن وفقًا لحقبات تطورها إجمالا، حيث إن التطور الإنسانى لا يخضع للتقويم الدقيق وإنما لمراحل إنجازاته وتأثيرها على المجتمع.

وقد جرى العرف على تقسيم الحضارات بفنونها على النحو التالى:

أوربا الغربية من عصر ما قبل التاريخ إلى الفن السلى.

الشرق القديم، مصر القديمة، كريت، اليونان، الفن الفارسى (وقد ضمت هذه الحقبة عصر جوستينيان ومعركة الأيقونات (تحريم التصوير بين اليهودية والمسيحية) فن الاستب، الفن الأتروسكى، الفن الرومانى، الفن المسيحى القديم، الفن البيزنطى، الفن الإسلامى، الفن الأوروبى القديم، الفن القوطى، الفن فيما بين القرن الثالث عشر وحتى المدرسة التكلفية، الفن الباروكى والروكوكو، من الكلاسيكية الجديدة إلى أواخر القرن التاسع عشر مرورًا بمذاهب الانتكائية والرومانسية والواقعية والتأثيرية والرمزية والفن الجديد ومابعد التأثيرية والتعبيرية.

أما الفن فى القرن العشرين فقد بدأ بأزمة انعكست على الفن بفصل الشكل عن المضمون، وعرف هذا الاتجاه بالفن الحديث أو الفن التجريدى، وتنعكس هذه الأزمة على مئات المذاهب الفنية والتيارات التى تشابكت وتكررت بأسماء مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الحوشية والدادية والتكعيبية والتأليفية والمستقبلية والسريالية واللافن واللاشكل. وفن الكولاج (اللصق) وفن القمامة وفن الخردة وما إلى ذلك.

وينتهى هذا التقسيم الإجمالى للفن بالفنون الشعبية والفن الأفريقى والفن الهندى والفن فى جنوب شرق آسيا وفى الصين، وفى كل من فيتنام وكوريا وفى اليابان والفنون فى أوتيانيا، لينتهى بالفن لدى هنود الأمريكتين.

لقد قام الفن الكريتى واليونانى على أسس وإنجازات الفن المصرى القديم وكامتداد له. كما يعتبر الفن الإسلامى وحضارته هو همزة الوصل بين العالم القديم والعالم الغربى الحديث وتميز بتنوع شديد فى أساليبه وتفاصيله وتعرض لمختلف المجالات الفنية سواء أكانت من الفنون الأساسية أو من الفنون التطبيقية.

ويتسم الفن الإسلامى إجمالاً باتجاهين أساسيين رغم تباعدهما شكلا، وهما الاتجاه القائم على الفنون الممارسة فى الأقطار والحضارات التى امتد إليها الإسلام حيث أثر الإسلام فى تلك الفنون دون إلغائها، والاتجاه القائم على الأشكال المجردة النباتية أو الهندسية، وهو خط جديد مرتبط بالرؤية الكلية للمسلمين للإنسان والكون والحياة، متأثرًا بالفلسفة الإسلامية، وبأفكار المتصوفة المسلمين ويمكن تلخيصه بعبارة (المركز والإشعاع) إشارة إلى الخالق والمخلوق، وهو ما يمثل فرقًا جوهريًا بين المدارس التجريدية فى الغرب التى تفرض العبث والضياع وبين التجريد فى الفن الإسلامى القائم على الربط بين الإنسان وخالقه، لأن استبعاد

المضمون عن الفن هو فى الواقع استبعاد للوجود الإنسانى برمته.

وأهم ما يميز الفن الإسلامى فى الفنون الأساسية هو: العمارة الدينية المتمثلة فى المساجد والمدارس والأسبلة، وكل ما يتعلق بهذا الجانب، والعمارة المدنية من قصور ومنشآت عامة وأسواق وحمامات ومدافن، والعمارة العسكرية من قلاع وحصون وأسوار.

ووصلت براعة الفنان فى النقوش والزخارف التى تكسوها إلى درجة مذهلة سواء فى دقة تناوله ومعالجته الفنية للمواد الصلبة كالرخام والحجر، أو فى فن الفسيفساء ولوحاته الجدارية التى وصلت ألوان بعضها إلى تسعة وعشرين لونًا مختلفًا، وهو رقم غير مسبوق آنذاك.

ومن أهم إنجازات الفن الإسلامى وإسهاماته فن الخط العربى بإمكانيات تشكيلاته اللانهائية، وفن المنمنمات، وفن الكتب والأغلفة، والمصاحف وزخارفها، ويمثل فن الخزف والأوانى ذات البريق المعدنى، وفن الزجاج ملمحًا متميزًا إلى جانب فن المعادن والعاج والحلى والأحجار الكريمة والنسجيات بمجالاتها المختلفة من سجاد وملبوسات.

أ.د. زينب عبد العزيز

<u>مراجع للاستزادة:</u>

١ - الموسوعة العامة للمفاهيم الإسلامية، إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

أبـواق الصيــد

أحلَّ الله سبحانه وتعالى للإنسان أن يصطاد الأسماك وغيرها من الحيوانات المائية وأن يأكل لحومها، كما أحلَّ له أيضًا أن يصطاد الحيوانات البرية إلا إذا كان محرمًا، يقول تعالى ﴿أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعًا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرمًا واتقوا الله الذى إليه تحشرون﴾ [المائدة ٩٦].

ولقد عرف العرب الصيد شأنهم فى ذلك شأن غيرهم من الشعوب، ولقد كان الصيد عندهم وسيلة من وسائل المعيشة من جهة، ورياضة وفروسية من جهة أخرى.

والأدب العربى القديم يتضمن الكثير من الأسفار التى يتحدث أصحابها عن مهارتهم فى الصيد، وعن شجاعتهم ورباطة جأشهم عند مواجهتهم الحيوان المفترس، كما يشير بعض الشعراء إلى تفوقهم فى الصيد بفضل سرعة خيولهم.

ولم يكن العربى يصطاد الحيوان مُتجبرًا بل كانت مروءته مع الحيوان تتجلى إن أحس أن الحيوان ضعيف وفى حاجة إليه.

ولقد عنى الإسلام بالصيد، وأوضح قواعده وأحكامه.

يقول الله سبحانه فى سورة المائدة:

﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا مايتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم مايريد﴾ [المائدة ١].

﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة ٢] ﴿يا أيها الذين آمنوا ليبلونكم الله بشىء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم * يا أيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدًا فجزاء مثل ماقتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديًا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صيامًا ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيزذو انتقام * أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر مادمتم حرمًا واتقوا الله الذى إليه تحشرون﴾ [المائدة ٩٤ - ٩٦].

وربما أقبل المسلمون على الصيد كوسيلة

من وسائل التدريب على بعض فنون القتال التى حض الإسلام على تعلمها، كالرماية وركوب الخيل والسباحة؛ إذ جاء فى بعض المأثورات الإسلامية **«علموا أولادكم السباحة والرماية وركوب الخيل».**

كما اتخذ بعض القواد المسلمين الصيد كدراسة تمهيدية لتنظيم المعارك الحربية، ولقد كان بعض أباطرة المغول المسلمين يخرجون للصيد فى عشرات الآلاف من الجند كأسلوب من أساليب التدريب على تنظيم الجند ورسم الخطط للمعارك الحربية التى ينوون خوضها.

وبالإضافة إلى ذلك كانت رحلات الصيد فرصة لجمع الحيوانات والطيور والنباتات المختلفة ودراستها، ولقد كان ذلك تمهيدًا للعناية بعلم التاريخ الطبيعى أو الأحياء فى العصور الحديثة.

ولقد أصبح الصيد رياضة محببة لدى ذوى الجاه من المسلمين ومن التحق بهم أو تشبه بهم، وكانوا يحتفلون بالخروج فى رحلات الصيد التى قد تستمر شهورًا، ويعدون لها الإعداد اللازم، وربما يصطحب الأمير بعض نسائه، والفرق الموسيقية، ووسائل طرب وتسلية أخرى. ويتمثل كل ذلك فى كثير من التراث التاريخى والأدبى والفنى الذى وصلنا.

ومن مظاهر عناية المسلمين بالصيد تشييد القصور فى مناطق الصيد ليلجئوا إليها أثناء الصيد كما فعل بنو أمية حين بنوا عددًا من القصور فى صحراء الشام، واتخذوا بعضها كاستراحات صيد، وربما كان من أمثلة ذلك: حمام الصرح، وقصر الحير الغربى، وقصر المشتى.

ومن مظاهر العناية بالصيد أيضًا الحرص على تدريب الكلاب والصقور والخيل على الإسهام فى الصيد، ورعاية رجال الصيد والقناصة ومدربى حيوان الصيد مثل حارسى الكلاب، والسائس البازيار أى حامل الباز والصقر.

ولقد اهتم الصناع والفنانون المسلمون بأدوات الصيد فأجادوها، وأقبلوا على زخرفتها وتحليتها بالرسوم الجميلة، وتتضح هذه العناية فى أبواق الصيد.

وكانت أبواق الصيد تستخدم فى أغراض مختلفة تتعلق بالصيد: فكان ينفخ فيها أحيانًا لإعطاء التعليمات المختلفة للمشتركين فى الصيد على هيئة نداءات توضح لهم الأعمال التى يتعين على كل منهم القيام بها، رغم تفرقهم فى رقعة واسعة، وبذلك تتوحد الخطة وتتم فى مراحلها المختلفة. وقد تكون هذه الأصوات فى أحيان أخرى أوامر موجهة إلى حيوان الصيد وطيره كالكلاب أو الصقور

المدربة؛ فتتبع الفريسة للحاق بها، أو ترجع إلى مدربها.

وقد تستخدم الأبواق أيضًا لإصدار أصوات تقليدًا لأصوات أنواع معينة من الحيوانات، وذلك بقصد مخادعة الحيوان وتضليله وتوجيهه إلى حيث يتربص له الصيادون: فمثلاً قد يقلد صوت الأنثى لجلب الذكر، أو قد يصدر صوتًا للإفزاع فيخرج الحيوان من مكمنه خائفًا فيتسنى صيده.

ولقد استعمل العرب الأبواق أيضًا فى تدريب الخيل على مجابهة الأسد وعدم الخوف منه، وكانت طريقتهم فى ذلك أن ينفخوا فى الأبواق ليخرجوا صوتًا مثل زئير الأسد، وذلك على مسمع من الحصان المراد تدريبه حتى يتعود على سماع زئير الأسد دون خوف أو وجل، ومن ثم يمكن استخدام مثل هذا الحصان فى صيد الأسود.

وقد وصلنا مجموعة من الأبواق العاجية التى يعتبرها علماء الآثار والفنون ضمن التراث الفنى الإسلامى.

وتتخذ هذه الأبواق هيئة قرون قليلة التقوس، ويلف حول البوق بالقرب من طرفيه طوقان من المعدن مثبت بهما حلقتان يعلق منهما البوق حول الرقبة.

ويكسو سطح هذه الأبواق زخارف بارزة اعتمد عليها علماء الفنون والآثار فى تعيين مصدر هذه الأبواق وتاريخها، وقد اختلف العلماء فى نسبة هذه الأبواق، فنسبوها إلى مصر أو العراق أو الأندلس أو صقلية أو جنوب إيطاليا.

ومع ذلك فليس من شك فى أن زخارف هذه الأبواق من نوع الزخارف التى نجدها على العاج والأخشاب الفاطمية فى مصر، ومن ثم فإنها تتبع بجلاء التراث الفنى. غير أنه نظرًا لما بها من مسحة أوربية طفيفة فإنه من الأرجح نسبتها إلى ذلك الإقليم من أوربا الذى خضع للتأثيرات الفاطمية؛ ونعنى بذلك صقلية التى دخلتها التأثيرات الفنية الفاطمية أثناء سيطرة الفاطميين عليها، ثم ازدهرت بها الفنون العربية بعد ذلك أثناء حكم النورمانديين.

ومن المعروف أن النورمانديين الذين استولوا على صقلية قد أخذوا برقى الثقافة العربية فى هذه الجزيرة، وبذلوا رعايتهم للعلماء والفنانين العرب، وصبغوا بلاطهم بالصبغة العربية وتشبهوا بملوك الشرق، واستخدموا الموظفين والصناع والجنود من العرب.

كما عرف عن هؤلاء النورمانديين عنايتهم بالصيد وحبهم له وإقبالهم على فنونه المختلفة.

ومن المرجح أن هذه الأبواق قد عُملت للنورمانديين فى مملكة صقلية على يد فنانين مسلمين أو مسيحيين تعلموا حسب التقاليد الفنية العربية، ومن المحتمل أنها كانت تصنع لتصدَّر أيضًا إلى الدول الأوربية، وربما كانت تقلد فى الجمهوريات الإيطالية فى العصور الوسطى.

والحق أن الدراسة الدقيقة لزخارف هذه الأبواق تؤكد صلتها الوثيقة بالزخارف الصقلية أثناء العصر النورماندى فى القرنين الخامس والسادس بعد الهجرة (١١، ١٢ م).

ويتفق أسلوب الحفر على هذه الأبواق مع الأسلوب المستعمل فى علب المجوهرات وحشوات العاج التى تنسب إلى مملكة صقلية فى العصر المذكور، ويتميز الحفر بالبروز على مستوى واحد فوق أرضية مستوية، وقد استخدم الفنان الحفر البارز لرسم الشكل العام، واستخدم الحز السطحى لتوضيح التفاصيل المختلفة، فمثلاً فى حالة رسم طائر نجد أن الشكل العام للطائر يتمثل عن طريق الحفر البارز، فى حين أن باقى التفاصيل كأجزاء الرأس والرجلين والريش توضح بواسطة الخروز السطحية، وتعتبر هذه الطريقة من خصائص الزخارف العاجية الصقلية بوجه عام.

وربما اقتصرت زخارف الأمثلة المبكرة من هذه الأبواق الصقلية على طرفى البوق، ثم صارت الأبواق يشتمل سطحها كله على زخارف بارزة؛ وتتألف هذه الزخارف عادة من عروق نباتية مُحوَّرة تتخذ شكل دوائر قد تكون متماسكة، أو يتصل بعضها ببعض بواسطة أشكال هندسية منتظمة أو دوائر أخرى فى غاية الدقة، ويتفرع من هذه العروق أوراق نباتية محورة تملأ فى معظم الأحيان الفراغات الموجودة بين الدوائر. وتؤلف هذه الدوائر أشرطة تلف حول جسم البوق، ويلاحظ أن مساحة الدوائر تزداد تدريجيا! كلما بعدت عن فم البوق، وبذلك تتناسب مساحة الدوائر مع شكل البوق المخروطى أو المسلوب.

وتشتمل هذه المناطق الدائرية - وأحيانًا بعض الفراغات الموجودة بينها - على رسوم حيوانات وطيور من الأنواع الشائعة فى الصيد، مثل الأسد والغزلان والأرانب البرية والوعول والثعالب والبط والأوز والصقور والنسور والطواويس.

وربما يجمح الخيال بالفنان فى بعض الأحيان فيرسم كائنات خرافية، مثل طائر له رأس سيدة يكسوه شعر طويل، أو مثل أسد شكل طرف ذنبه على هيئة رأس حيوان، أو مثل ثعبان له رأس زرافة وذيل طائر.

ومن الرسوم التى تلفت النظر على بعض هذه الأبواق رسم طائر يمسك سمكة بمنقاره.

ومن الملاحظ أن الفنان كان يعنى بتوضيح أجزاء الحيوان وأعضائه، ويراعى إلى حد ما صحة النِّسب بين أجزاء الجسم.

كما يلاحظ أن الحيوانات كانت ترسم فى حركة تتسم فى معظم الأحيان بالعنف كأنها فى حالة فرار أو هجوم، كما كانت الطيور تتمثل فى كثير من الأحيان فاردة أجنحتها كأنها تطير.

ومما يسترعى الانتباه أن الرسام كان يحرص عادة على أن يحصر الحيوان أو الطائر داخل المنطقة الدائرية، غير أنه فى بعض الأحيان كان يشذ عن هذه القاعدة، وربما لجأ إلى ذلك فى سبيل خدمة التعبير، فمثلاً فى بعض الأحيان كانت إحدى أرجل الحيوان تتعدى الدائرة بقصد التعبير عن سرعة العدو، وربما تعدى ذيل الطاووس حدود الدائرة حتى يمكن التعبير عن شكله بطريقة واضحة، وربما مد حيوان رأسه خارج الدائرة حتى يبدو كأنه يحاول عض رجل حيوان آخر أمامه.

وبالإضافة إلى المناطق الدائرية كان يلف حول هذه الأبواق عدد من الأشرطة المؤلفة من زخارف نباتية مورقة على هيئة لفائف من العروق والأوراق النباتية المحورة، المعروفة عند علماء الفنون باسم الأرابيسك، وتوجد هذه اللفائف عادة عند الطرفين وعلى جانبى الطوقين المعدنيين.

ولقد كانت زخارف الأبواق من الجَمَال والإتقان بحيث صارت تعتبر من أجمل التحف الفنية التطبيقية.

والحق أن هذه الأبواق العاجية ـ بالإضافة إلى ما لها من مغزى اجتماعى وحضارى ـ لتشهد بما بلغه الفن العربى والإسلامى من تقدم سواء فى مجال الصنعة أو الزخرفة.

ذلك التقدم الذى مكنه من البقاء فى مملكة صقلية عدة قرون بعد زوال السلطان السياسى العربى، بحيث صار من العوامل التى ساعدت على قيام النهضة الأوروبية الحديثة.

(هيئة التحرير)

أخلاقيات الفنون

منذ بدء الخليقة والإنسان يصنع احتياجاته من المواد المختلفة، ويبتكر فى أساليب صنعها، ويجتهد فى تجميلها وتزويقها معبرًا عن أحاسيسه ومشاعره بذلك التجميل والتزويق.

وبطبيعة الحال اختلف الإنتاج باختلاف الإنسان تبعًا لموقع موطنه الجغرافى، ولكلٍّ تقاليده وطبائعه، ومعتقداته الدنيوية والأخروية، وثقافته وأخلاقه، وما إلى ذلك. انتهى كل ذلك قديمًا إلى توفر محصول لا حصر له من الإنتاج، كان نتيجة لجهد الإنسان خلال القرون العديدة الماضية، واعتبرناه نحن فى القرن العشرين آثارًا وتحفًا، وعرفنا منه تاريخ الشعوب التى عاشت قبلنا فى بقاع الأرض المختلفة خلال العصور السالفة.

وأخذنا نحن طريقنا فى الحياة على نفس المنوال لنحقق لأنفسنا ما نحتاجه، ولا اختلاف بيننا وبين ما سبق إلا بقدر ما تواجد من أساليب لحياتنا المتطورة، وما استجد فيها من مستكشفات العلوم والفنون؛ لما بين الشعوب فى هذا العصر من تسابق فى كل الميادين.

ولقد كان للفن الأثر الفعال فى تهيئة كل ما ذكر من أنشطة إنسانية، وظل الأمر كذلك حتى وقتنا هذا، وأصبحنا نرى أن قوام الحياة فى هذه الحقبة التى نعيشها هو الإنسان والفن بمفاهيمه العريضة.

والأمة الإسلامية قديمًا عاشت تؤمن بالجمال والفن، وعاشت بأحاسيس مرهفة، فكان الشعر والموسيقى، وكانت الفلسفة والعلوم.

وكذلك كانت الصناعات المختلفة كالمنسوجات، والبسط، والزجاج، والأثاث، والخزف، والمعادن، وكانت الممارسة لاستخدام كل أنواع الخامات فى الصناعات العديدة.

على أن ممارسة المسلمين لهذه الصناعات وتجميلها بالأساليب التكنيكية المختلفة لم يكن لمجرد صنع احتياجات الناس، أو تهيئة تحف فنية، وإنما نرى فيما وصل إلينا من آثارهم جوانب أخرى ربما لا نجد مثيلاً لها فيما تخلف عن شعوب أخرى.

وكانت فنون الإسلام تفننًا فى إتقان وإجادة وتجميل حاجات أفراد الشعب، ولم تكن تلك الاهتمامات موجهة فقط لحاجات الخاصة والأثرياء، ولم يكن هناك استعلاء من الفنانين ولم يعيشوا فى أبراج عاجية بل صنعوا وصوروا وزركشوا للشعب، كما صنعوا للخاصة وللولاة والحكام، وأعطوا من روحهم ومن أحاسيسهم ومواهبهم كل شىء للشعب، وحققوا فى ميدانهم نسقًا شعوريا صادقًا وحقيقيا.

ومما لا شك فيه أن هؤلاء الفنانين كانوا يعتزون بعملهم ويرتاحون إلى تأديته وقد وقّع بعضهم على إنتاجه الفنى، ومن طبائع الفنان أنه لا يوقع باسمه على شىء من عمله إلا إذا كان مقتنعًا به كعمل فنى ناجح.

وهكذا بدأنا نرى توقيعات الفنانين المسلمين على القطع الخزفية، ابتداءً من القرن التاسع الميلادى حتى نهاية عصر المماليك، وكان آخر هؤلاء الموقعين الفنان الخزاف أبو العز.

وقد سبقه كثرة أخرى، منهم: ابن الخباز والشامى والشيخ وغيبى والعجيل وغزال، وتقدمهم فى العصر الفاطمى فنانون مرموقون لهم مكانتهم وعلى رأسهم سعد ومسلم.

ولا شك أن أعمالهم المتفاوتة الطابع والقيم والأسلوب كلها جوانب جديرة بالدراسة التحليلية وبالتعريف عما تتضمنه من فن رفيع وأصيل.

وإذا كانت فنون الإسلام تنم عن جوانب أخرى لا تتواجد فى غيرها من الفنون فإن من ذلك ما له صلة بالتربية والتوجيه والأخلاق العالية.

فقد تشكلت تلك الفنون عن طريق زركشة المنتجات المختلفة بعناصر اقتبست من الطبيعة كالحيوان والطير والنبات والأجسام الآدمية الكاسية، ونسقت تنسيقًا يتناسب ونوع مادة المصنوع وشكله وهدف استخدامه.

كما تضمنت العناصر فى كثير من الحالات بعضًا من الكتابات ذات الخطوط الفنية المتنوعة الطرز، كالثلث والكوفى المكيف تكييفًا زخرفيا، وخطط هذا بالرسم أو باللون تارة، وبالحز أو النقش تارة أخرى.

وكان اختيار ما يكتب على المصنوع موضع اهتمام، إذ روعى أن المصنوع سيكون متداولاً بين الناس، وبهذا كان الاختيار المناسب الذى يحقق جمالاً فنيا وتوجيهًا وإرشادًا للناس فى الوقت نفسه.

ويتضح من بعض ما كُتب أو نُقش على القطع الخزفية أو الفخارية الإسلامية أن

الصناع والفنانين فى هذا الفن كانوا فى ذاك الوقت على رباط روحى بالناس؛ يرعون أحاسيسهم، ويقدمون إليهم ما يسعدهم بحق متضمنًا معانى الإرشاد والتوجيه فى أمثال أو أقوال مأثورة فيها تربية وخلق، مثل (عف تعاف) و (من صبر ظفر) و (ولا غالب إلا الله) و (عز النصر).

والحق أن هذا الاتجاه قد ألقى ضوءًا على ما كان من مفاهيم المسلمين خلال تلك العهود، ويؤكد ما ينادى به الدين الإسلامى السمح من تعاليم ومبادئ خلقية، ويعتبر مقياسًا لحرارة وفكر الفنانين وشعبيتهم الواضحة.

ونحن نتخيل صورة لما كانت عليه الحياة الفنية فى ذلك العهد ونراها صورة على جانب كبير من السعادة، كما نراها مرحة مبتهجة، وأدلتنا على ذلك واضحة بينة فيما سجل على الأوانى الخزفية من رسوم الطير الرشيق والغزلان القافزة - وكذا الخيل والسباع والأزهار التى نسقت تنسيقًا زخرفيا بديعًا، وكذلك فيما سجل على الأوانى من رسوم الأشخاص وكؤوس الشراب فى أيديهم، وغيرهم يعزفون على الآلات الموسيقية أو يمارسون الرياضة البدنية واللعب.

هذا إلى جانب ما سجل من أشكال مختلفة للأزياء المزركشة، وتصفيف للشعر فى رسوم النساء.

وهكذا كان الإنتاج الفنى عند المسلمين قديمًا جامعًا لكل الجوانب الجمالية، مع الإتقان الصناعى والدراية العلمية فى ميدان إعداد المواد والخامات.

وقد تميز من بين أنواع الإنتاج روائع خزفية، قال عنها بعض الكتاب: إنها جوهرة فنون الإسلام؛ لما حوته من رقة الشكل وجمال اللون، وتناسق الرسوم والزخارف التى تخللتها تلك العبارات الرقيقة، التى نعتبرها توجيهًا وإرشادًا للأخلاق.

(هيئة التحرير)

الأرابيســـك

الأرابيسك أو فن الرقش العربى أو التوريق كما يطلق عليه الأسبان، يعتبر أبدع ما أنتجه المسلمون من الزخارف، وشخصية الأرابيسك تعتمد على الزخارف النباتية البعيدة عن أصولها الطبيعية، تبدو على هيئة حلقات متشعبة انقسامية متتابعة. وهذه التصميمات الزخرفية تؤدى فى الواقع إلى حد كبير لمفهوم الأرابيسك، والأرابيسك فى الوقت نفسه ابتكار أصيل خلقته الروح العربية فى الفن الإسلامى.

وعلى الرغم من أن مجموعة من الزخارف التى تنبع من عناصر نباتية نخلية وزهرية، وزنبقية، ولفات حلزونية وغيرها، كانت معروفة فى الحضارات القديمة، التى أعطت لهذه العناصر طرازها المعروف، إلا أنها كانت مختلفة عن الأرابيسك. حيث إن ماحمله العرب من الصحراء التى خرجوا منها كان عقيدة جديدة، ونظرة جديدة للعالم المحيط بهم، ففيما يتعلق بالإسهام الحضارى لهم نجدهم قد حملوا شعرًا استطاع وبسرعة أن ينتشر فى صفوف العديد من الطبقات فى البلاد المفتوحة. ويتميز هذا الشعر العربى بالإيقاع الموسيقى، والميل إلى ملاحظة السماء ومعرفتها. وكان هذا كافيًا لإعطاء أحاسيس العرب الجمالية توجيهًا مجددًا، وكذلك تطوير هذه الأحاسيس مضافًا إليها ماوجدوه من ثروة زخرفية فى الأقطار التى فتحوها، وهذا التطوير لم يحدث بشكل واضح وبدقة كبيرة سوى فى الأرابيسك كزخرفة، وعن طريق هذه الزخرفة استطاع المسلمون أن يعرضوا نظرتهم للعالم المحيط بهم بشكل فنى.

ونجد أن العقيدة الإسلامية تؤلف جزءًا هامًا من الرؤية الفنية، وخاصة فيما يتعلق بزخرفة الأرابيسك، فالخلق من وجهة نظر هذه العقيدة هو قدرة خاصة بالله سبحانه وتعالى، وهذه القوة تظهر نفسها فى كل الأحداث والظواهر الطبيعية، تلك الظواهر التى يخلقها الله وبالتالى فإن لها صفة غير دائمة وإنما مؤقتة وعارضة مصيرها إلى زوال.

وكذلك فإن دور الفنان هنا ينحصر فى ملاحظة هذه الحقائق التى تشكل تجارب حياتية بالنسبة له. وطالما أن هذه الظواهر

أشياء عارضة فإن الفنان لايستطيع أن يعطيها صفة الديمومة، لأن ذلك يتعارض مع عقيدته الدينية التى ترى كل مافوق الأرض أشكالاً عارضة من الحياة. ونتيجة لما سبق نجد أن الفنان يباعد بين فنه وبين الطبيعة الحقيقية المحيطة به، ويمزج بين خياله وبين هذا الفن، ويبدأ الفنان بالأشياء الموجودة فى الطبيعة ويقوم بتنفيذها بتصور خيالى نابع من وجدانه وغير موجود فى الطبيعة المحيطة به.

والأرابيسك نموذج فريد كذلك، فالأصل فى الزخرفة ورقة نباتية تتفرع منها أغصان فى موجات غير حقيقية لايوجد مثيل لها فى الطبيعة، ولاشك أن الفنان هنا حمل بداخله وجهة نظر عالمه الذى يعايشه وهو عالم المسلمين، وبالتالى فعندما اقتحم عالم الطبيعة من حوله، نجده يُحَوِّل كل ماهو محسوس من تجربة ومشاهدة موجودة فى الطبيعة إلى أشكال غير حقيقية وغير موجودة على النحو الذى صوره ورسمه فى الطبيعة.

ويلاحظ أن وراء زخارف الأرابيسك قوة كبيرة تبعث البهجة والطموح والنمو والتنوع فى تجميل المساحات المراد زخرفتها، وذلك فى إيقاع مدروس ومنظم كما يحدث فى التأليف الموسيقى الذى يخضع بدوره لأنغام محددة أساسية مع إثارة ناتجة عن أنغام تعلو وتهبط، فالفنان المسلم كان ينوع فى زخرفة الأرابيسك تنويعًا مرتبًا فى إطار ثابت. فالزخرفة كانت تتضمن ساقًا وورقًا قد تكون ورقة عنب أو ورقة ثلاثية، وعندما يدخلها الفنان ضمن إطار الأرابيسك لانجد علاقة محددة بين الساق والورق، فمنها متفرعة أو متفرقة أو مكثفة، ناعمة أو خشنة، مشذبة أو مريشة، أو منقوشة ملونة، مستديرة أو متشعبة السويقات، محددة بخطوط بسيطة ولكنها قوية، توحى دائمًا بفكرة النمو المستمر، تلتف حول نفسها بموجات متتالية منتظمة فى شكل حلزونى، وهى تنمو من ورقة أو تجدد نفسها بنفسها من نفسها، وبالتالى كانت تتصف دائمًا بالنظام والحيوية، والنظام هنا يشمل التركيب المتتابع، أو التكرار من أعلى إلى أسفل.

د. خالد عزب

مراجع للاستزادة :

١ - أحمد فكرى: المدخل للعمارة الإسلامية، دار المعارف ١٩٦٤م.

٢ - عبدالعزيز مرزوق: الفنون الزخرفية فى العصر العثمانى ـ القاهرة ١٩٧٤م.

٣ - حسن عبدالوهاب: تاريخ المساجد الأثرية، دار الكتب ١٩٦٤م.

٤ - فريد شافعى: العمارة العربية: القاهرة د. ت

الأسطـــــرلاب

اشتـدت عناية المسلمين بالفلك والكواكب وذلك لصلتها المباشرة بشعائر العبادات من صـلاة وصـيـام وحج وزكـاة، إذ إن أوقـاتـهـا جميعًا تحدد بواسطة الشمس والقمر فترتبط مواقيت الصـلاة بصفـة أساسـية بالشـمس، وترتبط مواقيت الصيام بالشمس والقمر معًا، وترتبط مواقيت الحج والزكاة خاصة بالقمر.

وتجلت عناية المسلمين بالفلك منذ فـجـر الإسلام فى دراساتهم العلمية والفنية المتصلة بالفلك، وفى اهتمام عامة المسلمين وخاصتهم بالنجوم والكواكب ورصدها، ومحاولة الكشف عن العلاقة بينها وبين حياتهم على الأرض.

ولقـد وصلنا صـورة للسـمـاء وبروجـهـا مرسومة على بطن قبة فى قصـر بصحـراء الشام ترجع إلى عهد الخليفة الأموى : الوليد ابن عبـد الملك (حوالى سنة ٧١٥م)، وتعتـبـر هذه الصورة هى الوحيدة من نوعها المرسومة فى بطن قبـة، وعلى الرغم من أن راسم هذه الصورة قد استمد بعض معلوماته الفلكية من التراث الكلاسيكى فـإنه لم يصلنا أثر علمى أقدم منها يعادل فى أهميته ودقته العلمية هذه الرسوم.

ومن ثم فإن هـذه الصورة تعتبر وثيقة ذات قيمة علمية كبيرة فى دراسة الفلك إلى جانب قيمتها الفنية.

وبعـد هـذه الرسـوم بنحـو خـمـسين سنة ظهرت مـؤلفـات عـربيـة عظيـمـة عن الفلك. ومن أشـهـر المؤلفات العـربيـة القـديمة كتـاب (مـجـمـوعـات النجوم وصـور الكواكب الثابتة) الذى كتبه أبو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفى فى النصف الثانى من القرن العاشر بعد الميلاد.

وقـد وصلنا من هـذا الكتاب مـجموعة من النسخ المخطوطة تشـتـمل على رسـوم فلكيـة كثـيرة تمتـاز بقيـمـتـهـا الفنيـة بالإضافـة إلى أهميتها العلمية.

ولم تقـف عناية المسلمين بالفلك عنـد حـد الدراســات النظرية بل إنهم بـرزوا أيضًـا فى مجـال الدراسـات العمليـة، وشيـدوا المراصد وصنعوا آلات فلكية كثيرة.

ومن أهـم الآلات الفـلكيـــــة التى عـنى المسلمون بصناعتها الأسطرلاب.

والأسطـرلاب لفظة مـعـربة عن اليـونانيـة

وأصلها أسترولابس من «أسترو» بمعنى «نجم أو كوكب» و «لابيون» بمعنى «أخذ». ويقال له أيضًا: أسترلاب وأصطرلاب.

والأسطرلاب آلة من آلات الرصد تستخدم فى علم الفلك، وقد استعمله العرب فى قياس ارتفاع الكواكب والنجوم، ومدى ميلها، وفى تتبع ظهورها واختفائها، ومعرفة بروجها، وأوقات الليل والنهار، كما استخدموه أيضًا فى حساباتهم الجغرافية والطُبُغرافية، وفى معرفة الشرق والغرب، وموقع المكان على الأرض، وخط طوله وعرضه، وارتفاع ما بين مكانين، واسترشدوا به فى الملاحة، وكذلك أفادوا منه فى شعائر الصلاة، فاستخدموه فى التعرف على سمت القبلة، وعلى مواقيت الصلاة.

وقد وصلنا أسطرلاب من النحاس من سوريا عمل فى سنة ٧٣٥هـ (١٣٣٥م) بأمر الشيخ شمس الدين بن سعيد رئيس المؤذنين بالجامع الأموى بدمشق.

ويصنع الأسطرلاب عادة من النحاس الأصفر أو البرونز، ويتألف من عدة أجزاء أهمها جسم الأسطرلاب نفسه ويسمى أم الأسطرلاب، وهى عبارة عن صفيحة كبرى ذات طوق جامعة لباقى الصفائح مع الشبكة، أما الصفائح فأقراص مستديرة يتراوح عددها فى الأسطرلاب ما بين ثلاثة وعشرة وربما أكثر. وتثبت الأقراص بحيث لا تتحرك عند الاستعمال، وتضم مع الشبكة بثقوب فى مراكزها بواسطة قطب يسمى المحور. ويحفر على كل صفيحة ثلاث دوائر على المركز تمثل الصغرى مدار السرطان، والوسطى مدار الحمل والميزان، والكبرى مدار الجدى.

أما الشبكة وتسمى العنكبوت فهى صفيحة ذات خروق ونتوءات تعين بعض الكواكب، وهى تكون وجه الأسطرلاب. وتشتمل الشبكة على دائرتين : الكبرى من المركز تمثل مدار الجدى، والصغرى مركزها مدار السرطان، وعليها البروج الاثنا عشر، وقوس مداره رأس الحمل والميزان وهو مدار الاعتدال، وتشتمل الشبكة على عتبة لتحريكها.

أما ظهر الأسطرلاب فينقسم عادة إلى ٣٦٠ درجة، وإلى أربعة أرباع الدائرة، وينقش فيه أحيانًا أسماء البروج وغيرها من الرسوم اللازمة.

ويوجد على ظهر الأسطرلاب ساق متحركة تسمى عضادة، وفيها شطبتان مثقوبتان، ويؤخذ بها ارتفاع الشمس بالنهار والكواكب بالليل، وكذلك الأبعاد والمرتفعات الأرضية.

ويعلق الأسطرلاب عند الاستعمال لأخذ

الارتفاع والرصد من حلقة تسمى العلاقة تتصل بجسم الأسطرلاب بواسطة جزءين هما العروة والكرسى.

وتكتب الأرقام على الأسطرلاب عادة بالحروف فيستعاض عن الواحد بالألف وعن الاثنين بالباء وعن الثلاثة بالجيم وهكذا حسب قاعدة تحويل الأرقام إلى حروف. كما كانت تكتب أيضًا أسماء البروج والمدن والكواكب وغيرها. وفى كثير من الأحيان كان يرمز إلى البروج بصورها المعروفة وهى الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدى والدلو والحوت.

وقد عرف أنواع مختلفة من الأسطرلاب، وأقدمها الأسطرلاب المسطح وهو المستنبط من تسطيح الكرة السماوية مع حفظ الخطوط والدوائر المرسومة عليها، وقد اعتنى العرب بعمله منذ عهد الخليفة العباسى المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ).

واختلفت أنواع الأسطرلاب حسب اختلاف الاستعمال فعرف مثلاً الكرى والهلالى وغيرهما، واخترع المظفر بن المظفر الطوسى المتوفى سنة ٦١٠ هـ (١٢١٣م) أسطرلابًا سمى بالخطى أو عصا الطوسى وكان على هيئة مسطرة الحساب والقياس.

ونشأ حول الأسطرلاب بعض العلوم التى تبحث عن كيفية صناعته وعمل خطوطه على الصفائح، وكيفية استعماله ووضعه فى كل عرض من الأقاليم .. وعنى المسلمون بالكتابة فى هذه العلوم منذ عهد المنصور فى النصف الأول من القرن الثانى الهجرى حتى نهاية القرن الثالث عشر (القرن ١٩م) ولم يقتصر التأليف فى ذلك على العرب بل أسهم أيضًا فى هذا المجال الشعوب الإسلامية الأخرى من فرس وترك وغيرهم.

ويقال إن أول مسلم عمل أسطرلابًا وألف فيه كتابًا هو إبراهيم بن حبيب الفزارى المتوفى سنة ٧٧٧م وكان من فلكى الخليفة المنصور.

وتحتفظ دور الكتب المختلفة بمجموعة كبيرة من المؤلفات عن الأسطرلاب واستعماله وصناعته ورسومه بعضها منظوم. كما تم طبع بعض هذه المؤلفات وترجمته إلى لغات أخرى... ومن هذه المؤلفات كتاب (العمل بالأسطرلاب وذكر آلاته وأجزائه) لابن الصفار أبى القاسم أحمد بن عبد الله الغافقى، وقد ترجم إلى اللاتينية وإلى العبرية، ونشرته مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد.

واشتهر كثيرون فى مختلف أقطار العالم



كان الأستطرلاب ← المسطح من أهم الأجهزة التى استخدمها الفلكيون فى العصر الوسيط. وهذا الأستطرلاب مصنوع من الصفر، ويحمل توقيع ابن الحسن بن أحمد البغدادى.

الإسلامى بصناعة الأسطرلاب وكان هؤلاء يسمون: (الأسطرلابيون) وقد يقال لهم: (الأسترلابيون) أو (الأصطرلابيون).

وقد ذكرت المؤلفات أسماء عدد كبير من هؤلاء الأسطرلابيين، كما وردت أسماء كثيرين منهم على بعض الأسطرلابات التى وصلتنا والتى ترجع إلى عصور وأقطار إسلامية مختلفة. وترد أسماء الأسطرلابيين على الأسطرلابات عادة مسبوقة بألفاظ معينة مثل : عمل ووضع ونمق ورقم وابتكر وألف وصنف، كما كان الأسطرلابى يلقب بالفلكى والمعدل والموقت.

ويمتاز الأسطرلابى عن غيره من صناع المعادن أو العلماء النظريين بأنه كان يجمع بين الإلمام بعلم الفلك وما يتصل به من العلوم؛ وبين الخبرة والمهارة الصناعية.

ومن أشهر الأسطرلابيين الذين وردت أسماؤهم على أسطرلابات: محمد بن فتوح الخمائرى الذى عاش فى مدينة أشبيلية بالأندلس فى بداية القرن السابع الهجرى (١٣م)، وعبد الكريم المصرى الذى صنع بمصر أسطرلابًا فى سنة ٦٣٣هـ.

هذا وتحتفظ كثير من متاحف العالم بمئات من الأسطرلابات التى تشهد بفضل ما تمتاز به من دقة علمية وإتقان صناعى وجمال فنى وبما كان يتمتع به الأسطرلابيون الإسلاميون من ذوق فنى مكنهم من إضفاء مسحة جمالية على تلك الآلة العلمية.

والحق أن الأسطرلاب آلة يتجلى فيها روعة المزج بين العلم والصنعة والفن.

(هيئة التحرير)

تحف العاج

تزخر متاحف العالم الكبرى وبعض المجموعات الخاصة فى دول الخليج كمجموعة جاسم الحميضى بالكويت، على مجموعة من التحف العاجية التى صُنعت فى الأندلس، وترجع أهمية هذه التحف إلى أن معظمها مؤرخ وعليها كتابات تبين اسم صاحبها، وفى أحيان قليلة اسم صانعها. أما من حيث الأسلوب الزخرفى فهى تشبه إلى حد كبير الأسلوب الأموى وأوائل العصر العباسى فى المشرق، ذلك أن معظم التحف العاجية، هى غالبًا علب تحتوى على زخارف نباتية قريبة من الطبيعة إلى حد كبير مثل ورق العنب ومشتقاتها وعنقود العنب هذا بالإضافة إلى الفروع النباتية. وكثيرًا ما تضم هذه العناصر النباتية وحدات هندسية على شكل دوائر مفصصة أو مناطق مستديرة متماسة ومعينات أو مربعات.

وتتألف الزخرفة النباتية من فروع تتجمع حول سيقان تبدو وكأنها المحور الرئيسى الذى تخرج منه الفروع، وكثيرًا ما يصاحب هذه الزخارف النباتية شريط من الكتابة.

أما الرسوم الآدمية، فهى تشبه من الناحية الفنية الرسوم التى تعود إلى ما قبل الإسلام، ومن الموضوعات المألوفة فى هذه التحف مناظر الصيد والشراب. كذلك كثر استعمال العناصر الحيوانية والطيور فى زخرفة هذه العلب مثل الأسد والغزال والفهد والفيل والفرس والطاووس والعصافير، ولكن رسومها كانت محورة إلى حد ما وينقصها الحركة والتعبير، وتشبه الرسوم الحيوانية فى أدائها الفنى الرسوم التى انتشرت على التحف المعدنية الإسلامية.

أما من حيث الناحية التطبيقية فإن العلب العاجية تمتاز بزخرفتها المحفورة حفرًا عميقًا مجسمًا بالنسبة للزخارف النباتية. أما الرسوم الآدمية والحيوانية فهى تُحفر أكثر بروزًا مما يجعل الحفر يبدو على مستويين، وإذا صاحب الموضوع الزخرفى رسوم هندسية كالإطار الذى يحيط بالموضوع أو بعض الوحدات الزخرفية، فإنه يحفر على مستوى ثالث ولكنه أقل المستويات بروزًا.

ومن أشهر التحف العاجية فى الأندلس

علبة أسطوانية نقش على رقبة غطائها النص التالى «**بركة من الله والإمام عبد الله الحكم المستنصر بالله أمير المؤمنين، مما أمر بعمله السيدة أم عبد الرحمن على يدى درى الصغير سنة ثلاث وخمسين وثلاث مائة..**».

وهناك علبتان مستطيلتان صنعتا فى مدينة الزهراء، جاء على إحداهما النص التالى «**بسم الله بركة من الله ويمن وسعادة وسرور ونعمة لأحب أولاده، مما عمل بمدينة الزهراء سنة خمس وخمسين وثلاث مائة عمل خلف**».

وقد ازدهرت صناعة العاج فى العصر الفاطمى، وإن كان معظم ما صُنع فى العصر الفاطمى عبارة عن حشوات كاملة تحتوى على موضوعات زخرفية معظمها رسوم آدمية تشبه إلى حد كبير من حيث الأسلوب الفنى والتطبيقى التحف الخشبية.

وهناك مجموعة من العلب العاجية الشكل، تحتوى على زخارف هندسية بحتة على شكل عش النحل، كما تحتوى على كتابات بالخط النسخى الكبير، اختلف علماء الآثار فى نسبتها إلى مصر أو الأندلس، ونسبتها إلى مصر تعود إلى وجود الشكل النجمى بها. ومن التحف العاجية النادرة فيل كان قطعة من لعبة الشطرنج يروى أنه أهدى من هارون الرشيد إلى شارلمان. نقش على قاعدة الفيل بخط كوفى بسيط النص التالى «**من عمل يوسف الباهلى**».

د. خالد عزب

مراجع للاستزادة:

١ - حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية القاهرة ١٩٦٦م.

٢ - زكى محمد حسن: فنون الإسلام (القاهرة ١٩٤٨م).

٣ - م. س. ديماند: الفنون الإسلامية ترجمة أحمد محمد عيسى. دار المعارف ١٩٥٨م.

4 - L, Art Amterres D, islam Marlbe B. Toylor lelee De Broumar 1988.

التصويـــر

إن العـقـيـدة الإسـلامـيـة قـد قـوّت فكرة الإنسان عن نفسه وجعلته يستغل جميع قدراته - التى أنعم الله بها عليه، مثل نعمة البصر والحس والقدرة على التفكير والتدبر فى أمور الدين والدنيا- فيما يعود عليه وعلى المجتمع بالنفع والخير، وقد استخدم الفنان المسلم قدرته فى التعبير عن أفكاره وعن حوادث البيئة التى يعيش فيها عن طريق الرسم والتصوير استخدامًا وظيفيا لخدمة أغراض مختلفة إلا أن التصوير الإسلامى لم يستعمل لخدمة الدين كما هو الحال فى الفن المسيحى ولذلك لم نر صورًا دينية فى المساجد أو المصاحف وكذلك كتب الفقه والتفسير، «كما إنه لم يتخذ كوسيلة للإرشاد والتهذيب وتعليم الدين.

وقد أباح الاسلام فن التصوير مادام لا يرجع بالمسلمين إلى الوثنية، وحينما وضع الفنان المسلم هذا اليقين أمام عينيه وفى تفكيره أثناء عملية الإبداع الفنى، أبدع أعمالاً فنية ذات شخصية متميزة وطراز فريد فى نوعه، يتمتع بخصائص معينة منها البعد عن محاكاة الواقع وتقليده، وهذا يرجع بالطبع إلى تعمق الفنان فى دينه - الذى ينفر من تقليد مخلوقات الله، فالصفة الغالبة على فن التصوير الإسلامى بعد العناصر الطبيعية عن الطبيعة سواء من ناحية الشكل أو الوضع. وبذلك أصبحت الصور تمتاز بالتسطيح وتخلو من العمق والمنطقية وغلب الاتجاه الزخرفى على التصميم العام، وشحذ الفنان خياله لتحرير صور الأشخاص والحيوان والنبات حتى لا تطابق شكلها الطبيعى والواقعى.

وحتى يصبح للمصور وظيفة هامة فى مجال المعرفة اتجه بفنه وجهة نفعية، فوظفه لشرح النصوص والأفكار العلمية والأدبية فى شتى المجالات، وزينت المخطوطات بالصور لتفسير وتوضيح مضامينها المختلفة. وأصبح المصور تابعًا لخطاط يعمل حيث ينتهى، ليشغل المساحات التى يتركها الخطاط بالصور التوضيحية وأصبحت الصور جزءًا مهمًا وثابتًا من نصوص المخطوط، والمصور لا يستطيع أن يحرّف أو يغيّر فى الصور التى ينقلها من المخطوط الأصلى إلى النسخ الأخرى لدرجة أن الصور الخاصة بأحد

الموضوعات فى المخطوطات المختلفة تكاد تكون متشابهة الى حد كبير إلا أن الطابع المميز لفن التصوير الإسلامى يتمثل بشكل واضح فى صور المخطوطات الأدبية حيث كان المصور يبذل جهده لإنتاج صور جميلة على درجة عالية من الجمال تظهر كفاءته الإبداعية ومهاراته الفنية ومن هنا جاء الاختلاف الواضح فى صور المخطوطات الأدبية ذات الموضوع الواحد وفقًا لشخصية الفنان المصور وأسلوبه فى التعبير وبيئته التى يعيش فيها، فالفنان فى المخطوطات الأدبية غير ملتزم بتوضيح النصوص قدر التزامه بالعناية بتجميلها وإخراجها فى صورة جمالية.

وتنقسم صور المخطوطات الإسلامية إلى نوعين أساسيين: الأول: وهو خاص بالصور التى توضح نصوص المخطوطات العلمية، أما النوع الثانى: فخاص بالصور التى تزين المخطوطات الأدبية. ولا تدخل صور المخطوطات العلمية ضمن الصور التى تتميز بقيمة إبداعية خاصة، علاوة على خلو الكثير منها من رسوم الأشخاص والحيوان مثل بعض مخطوطات الجغرافيا والنبات والهندسة. إلا أن هذا لا ينفى وجود بعض المخطوطات العلمية التى تضم صورًا على جانب كبير من الإبداع الفنى بجانب قيمتها العلمية علاوة على اشتمالها على صور لأشخاص وحيوانات.

ومن الطبيعى أن فن تزيين المخطوطات بالصور قد مر بمراحل متطورة مستمدًا عناصره فى البداية من الفنون الأجنبية، ثم أخذ يحوّر هذه العناصر حتى تكون لها فى النهاية طابعها الإسلامى المميز الذى ظهر فى أقدم المخطوطات. ومن أشهر المخطوطات العلمية المزينة بالصور (مخطوط الحيل الجامع بين العلم والعمل) ألفه «ابن الرزاز الجرزى» بتكليف من «نور الدين محمد بن قرا أرسلان» أحد سلاطين بنى أرتق فى «ديار بكر» سنة ١١٨١ م ليضمنه مخترعاته عن الحيل الميكانيكية وقد أتمه «الجرزى» سنة ١٢٠٦ م ويتضمن وصفًا للآلات المختلفة الضاغطة والرافعة والناقلة والمتحركة. وقد فقد المخطوط الأصلى الذى كان مزينًا بالصور أما النسخ الأخرى فتحتوى على صور لأشخاص مكتوب عليها اسم «نورالدين محمد» وتوجد نسخة من هذا المخطوط محفوظة فى «طوبتابو سراى» فى استانبول (تحت رقم ٣٤٧٢)نسخها «محمد بن يوسف ابن عثمان» سنة ٦٥٢هـ، وتشتمل على ٨٩ ورقة على بعضها رسوم توضح الآلات الميكانيكية المختلفة وما يتصل بتركيبها من صور الأشخاص والحيوان والطير.

ومن المخطوطات العلمية المزينة بالصور ترجمة كتاب «الترياق»«لجالينوس» وأهم نسخ هذا المخطوط ما اكتشفه الأستاذ الدكتور بشر فارس وهو محفوظ بالمكتبة الأهلية بباريس، وتحتوى على المقالة الأولى من كتاب «جالينوس» فى المعاجين ذاكرًا فيها معجون الترياق، وقام بتفسيرها «يحيى النحوى الإسكندرانى» وكتبه «محمد بن عبد الواحد ابن أبى الحسن بن أحمد» فى ربيع الأول سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٩م) ولا يعتبر هذا المخطوط ذا قيمة من الوجهة العلمية إذ أنه أقرب إلى الخرافات والأساطير منه إلى العلم. وصوره تمثل أشكال النبات وجدولاً لرسوم الحيّات بالإضافة إلى مجموعة صور تمثل مشاهير الأطباء فى غرفهم يطالعون ويناقشون تلاميذهم ويجرون بعض العمليات الجراحية. ويغلب على صور هذا المخطوط الثلاثة عشر الروح القصصية.

وقد عنى المسلمون أيضًا بتزيين المخطوطات العلمية الخاصة بدراسة الحيوان من ناحية عاداته وسلوكه وما يمكن أن يستخرج منه من عقاقير، ومن هذا النوع مخطوط «البيطرة» الذى توجد منه نسخة بدار الكتب المصرية بالقاهرة قام بنسخها «على بن هبة الله» فى رمضان سنة ٦٠٥هـ وهو مختصر رسالة «لأحمد بن حسن الأحنف» ويحتوى على ٣٩صورة لخيول وأشخاص توضح أمراض الخيل وطريقة علاجها. ويتميز أسلوبها الفنى بالبساطة التامة وقلة العناصر المكوّنة للصورة، وتخلو من الخلفية، وأرضيتها على شكل خط من أوراق الشجر المتداخل الذى يتفرع منه فى بعض المناطق أوراق نباتية محوّرة، ولا تعبر هذه الصور عن أى مظهر من مظاهر البيئة ولا تحد بإطار وبالرغم من أن هذا المخطوط خاص بدراسات عن الخيل، الا أن صورها ذات حجم صغير، وقليلة التفاصيل، وبالوضع الجانبى، أما صور الأشخاص فذات سحنة سيامية تبدو فى شكل الذقن والجبهة المنسحبة والأنف المقوس، وملابسهم قصيرة يظهر من تحتها سراويل طويلة، وبرغم بساطة الخطوط إلا أنها تمتاز بقوة تعبيرية عظيمة تتمثل فى حركات الأشخاص وتنوع أوضاعهم ولفتاتهم. ومن الصور التى يتضمنها هذا المخطوط صورة تمثل عملية علاج أحد الخيول ويظهر فيها رجلان أحدهما ينفخ الهواء فى فم الحصان بينما يغمز الثانى الحصان ليتساوى الهواء فى الصدر كله، وقد اقتصر فى رسم هذه الصورة على الخطوط الخارجية المحددة لعناصر الموضوع إلى جانب بعض الخطوط الداخلية القليلة التى توضح أجزاء الحصان.

وبخلاف مخطوط «البيطرة» هناك مخطوط آخر من المخطوطات الهامة المعنية بدراسة الحيوان، بذل المصورون جهدًا فى تزيينها بالصور، وهو مخطوط «منافع الحيوان» «لابن بختيشوع» وتوجد منه نسخة فارسية ضمن مجموعة مورجان بنيويورك، وتضم ٩٤ صورة، وتشير بعض نصوصها إلى أنه قد تم نسخها فى «مراغة» «للسلطان غازان خان» حاكم إيران فى الفترة ما بين (٦٩٤-٧٠٣)هـ وتمثل إحدى صوره كلبتان من كلاب الصيد يقودهما صاحبهما وإحداهما بيضاء والأخرى سوداء، ويجرى على بعد منهما أحد الثعالب. والصورة تنقسم من ناحية التصميم إلى مقدمة ومؤخرة تمثلان الأرض والأفق وتتميز بالعمق. وتعتبر الأرضية مسرح الحوادث إذ يقف عليها الرجل والكلاب والثعلب كما تنبت عليها بعض الحشائش وإحدى الأشجار، والمؤخرة تمثل السماء بلونها الأزرق وبعض السحب الذهبية والسوداء، ولم يقتصر تزيين المخطوطات بالصور على ما يتعلق منها بالنبات أو الحيوان أو الآلات بل امتد ليشمل ما هو خاص بعلم الفلك.

ومن هذا النوع مخطوط (مجموعات النجوم وصور الكواكب الثابتة) مؤلفه «أبو الحسين عبد الرحمن بن عمر الصوفى» ومن هذا المخطوط نسخة محفوظة فى مكتبة طوبقا بسراى فى إستانبول وقد تم نسخها (سنة ٥٢٦هـ - ١١٣٠- ١١٣١م) ويضم ٤٦صورة. وقد نسخت نسخة من هذا المخطوط للسلطان التيمورى «أولوغ بلوين شاه رخ» فى مدينة «سمرقند» عام ٨٤١هـ، وقد تضمنت هذه النسخة كثيرًا من صور الأشخاص والحيوان والطير التى ترمز إلى مختلف البروج.

وقد أبدع المصورون المسلمون إبداعًا فائقا فى تزيين المخطوطات الأدبية، ويشهد على ذلك ترجمة من البهلوية إلى العربية حوالى سنة ١٢٣هـ، وأقدم نسخة موجودة فى المكتبة الأهلية بباريس وتحتوى على ٩٨ صورة، منها صورة تمثل قصة الأرنب والأسد وكيف خدعت الأرنب الأسد حين أرته ظله فى البئر موهمة إياه أن هناك فى البئر أسدًا آخر اغتصب منه الأرنب الآخر التى أرسلتها له وحوش الغابة.

والصورة تمثل الأسد حين رأى ظله وظل الأرنب فى البئر فوثب فى البئر ليقاتل الأسد المغتصب فغرق. وعناصر هذه الصورة على درجة عالية من التحوير، ويشاهد ذلك فى رسم الماء والصخور والنبات، كما تمتاز صور الحيوان بالحيوية والحركة.

ومن المخطوطات الأدبية أيضًا التى عنى المصورون المسلمون بتزيينها بالصور (مقامات الحريرى) الذى ألفه «أبو محمد القاسم بن على الحريرى، فى الربع الأول من القرن الثانى عشر الميلادى ليقدمه إلى الوزير أنوشروان بن خالد» وزير الخليفة «المسترشد بالله»، وتتألف المقامات من مجموعة من القصص القصيرة ذات طابع معين، يرويها «الحرث بن همام» أحد أثرياء العرب ويذكر فى كل منها حادثة شاهدها بنفسه، وكان بطلها يدعى «أبا زيد السروجى» ويمثل هذا الرجل فى المقامات شيخًا احترف الأدب فلما ضاقت به سبل العيش خرج من بلدته «سروج» فى أعلى الفرات يحتال على الناس بشتى الطرق التى لا تخلو من المرح والدعابة مستغلاً قدرته الأدبية فى الإشارة إلى مساوئ المجتمع وعيوبه.

ونظرًا لما يتمتع به هذا المخطوط من جمال فى الأسلوب وروعة فى التصوير وطرافة فى الدعابة، فقد حظى باهتمام بالغ من قبل المصورين المسلمين لم يحظ به مخطوط آخر من قبل.

وتمثل صور هذا المخطوط الحياة اليومية والريفية، وتمتاز بالألوان النقية مع التنوع فى رسوم الأشخاص والاهتمام بإظهار ملامحهم التى تعبر عن المشاعر المختلفة، وتحتفظ المكتبة الأهلية بباريس بإحدى نسخ هذا المخطوط، وقد كتبها وزينها بالصور «يحيى ابن محمود بن يحيى الواسطى» سنة ٦٣٤هـ، وهى تضم ٣٩ صورة تمثل إحداها بعض حوادث المقامة التى تحكى كيف أن «أبا زيد» وقف يوم العيد متظاهرًا بالعمى يسأل الناس إحسانًا فى المسجد الذى عبر عنه بالمحراب والمنبر الذى يقف عليه الخطيب يخطب خطبة العيد. ويقف «أبو زيد السروجى» خلف صف المصلين متكئًا على عجوز. وتتجلى فى هذه الصورة براعة الواسطى الفنية فى توزيع عناصر الموضوع من مبان وأشخاص توزيعًا متزنًا فى الفراغ مع إيجاد الترابط التام بينها ويجتمع فى هذه الصورة الاتجاه الزخرفى الذى يبدو فى رسم ثنيات الملابس وزخارف المنبر والمحراب - والاتجاه الواقعى الذى يتمثل فى ملامح الوجوه المعبرة وحركات الأيدى والتنويع فى الشخصيات.

ويعتبر مخطوط (الأغانى) «لأبى الفرج الأصفهانى» ومخطوط (دمعة الباكى) «لابن فضل الله العمرى» من المخطوطات الأدبية التى زينها المصورون بالصور. ويتألف الأول من عشرين جزءًا منها أربعة أجزاء موجودة بدار الكتب المصرية بالقاهرة.

ومن الأدب الفارسى زينت مخطوطة (الشاهنامة) «للفردوسى» وهى ملحمة

فارسية تتألف من أكثر من خمسين ألف بيت، أتم نظمها «أبو القاسم الفردوسى» سنة٤٠٠هـ وأهداها إلى السلطان «محمود الغزنوى» وهى تتضمن الأساطير الفارسية وتاريخ الفرس منذ أقدم العهود حتى الفتح الإسلامى مرتبًا ترتيبًا تاريخيًا يذكر كل أسرة مبتدئًا بأول ملوكها منذ تاريخ ولادته والأحداث التى مرت فى عهده، ثم يأتى ذكر من جاء من بعده وهكذا.. وتهتم «الشاهنامة» اهتمامًا خاصًا بملوك الفرس وبطولاتهم وحروبهم ومعاركهم الحربية مع الشعوب الأخرى. ولذلك فهى تعتبر سجلاً حافلاً خالدًا لتاريخ الفرس وحضاوتهم كما تتضمن أناشيدهم القومية وتعتبر معجمًا لغويًا للغة الفارسية. وتحتفظ دار الكتب المصرية بإحدى نسخها التى كتبها «محمد السمرقندى» سنة ٨٤٤هـ.

ومن الأدب الفارسى أيضًا زينت بالصور مخطوطة (المنظومات الخمس) «لنظامى»، و«نظامى» يعتبر من أعظم شعراء الفرس، وهذه المنظومات تعد من أروع مؤلفاته، وتتكون من خمس قصائد أو منظومات، وتتمتع هذه المنظومات الخمس بمكانة سامية فى الأدب الفارسى حيث تتميز بأسلوب ذى طابع خاص يسهل على القارئ تتبعه وتصور حوادثه مما ساعد أيضًا المصورين على تصويرها بالرسوم والتعبير عنها بالصور بأساليب وطرز فنية مختلفة مما يؤكد اشتراك كثير من المصورين فى تزيينها، كما تتميز صور الشخصيات بالتنوع والملامح المعبرة، وتتميز الصور المعبرة عن البطولات بالحيوية والحركة، ويغلب على جميع الصور الألوان القوية والخلفيات المذهبة.

ويوجد بمتحف المتروبوليتان بنيويورك مخطوط من المنظومة الخامسة، ومن أروع صوره صورة تمثل «بهرام جور» يستعرض مهارته فى الرماية أمام «أزاده»، وتحتوى منظومة «خسرو شيرين» على صورة تمثل منظرين من مناظر الصيد يفصل بينهما خط أفقى. ويشاهد فى كل منهما «خسرو» مع بعض أفراد حاشيته يقومون بصيد الحمير الوحشية والغزلان والذئاب. ولونت السماء باللون الذهبى أما الأرض فباللون الأبيض، وحددت التلال والصخور بخطوط زرقاء ولوّنت الملابس بدرجات متباينة من اللون الأحمر والبرتقالى والأزرق فى حين لونت الحيوانات فى الغالب باللون الرمادى. وقد أجاد المصور التعبير عن الحركة فقد رسم الأشخاص والحيوان فى حركات متنوعة.

وإلى جانب مؤلفات «الفردوس، ونظامى» عنى الفرس أيضًا بتزيين مؤلفات «سعدى الشيرازى» أشهر شعراء الفرس وشاعر الغزل

الرقيق عندهم، وتعتبر «البستان» (الحديقة) و«الجلستان» (حديقة الورد)، من أعظم مؤلفاته كما أنهما من الأساسيات الهامة فى دراسة الأدب الفارسى. وقد أتم «سعدى» كتابه «البستان» سنة ١٢٥٧م وهى عبارة عن مجموعة قصائد تتناول موضوعات خلقية وتضم دار الكتب المصرية إحدى نسخ مخطوطة «البستان» المزينة بالصور، وعددها ست منها أربع صور تحمل اسم بهزاد. أما «الجلستان» فهى عبارة عن مجموعة من القصص بالنثر الأدبى الذى تتخلله بعض الأشعار، وقد نسخها فى هراة سنة ٨٣٠هـ الخطاط الشهير جعفر البيستقرى، ويضم المخطوط ثمانى صور لموضوعات مختلفة وهى على التوالى: «سعدى وأستاذه أبو الفرج ابن جوزى» و «صورة مصارعة» و «إنقاذ غريق» و «فتاة تقابل ملاطفة أحد الملوك بالصد» و«قارب يرسو عند إحدى القلاع» و «شاعر تهاجمه الكلاب» «وفتاة تقدم لسعدى قدحًا من الماء المثلج» إن أهم ما يميز هذه المخطوطة هو تعاون فنون الكتاب المختلفة من خط وتصوير وتذهيب فى إخراج هذه التحفة الفنية الرائعة.

(هيئة التحرير)

تطور أنواع الخط العربى

لقد كانت الكتابة منذ أصولها فى الحجاز ولا تزال حتى الآن تنقسم إلى نوعين كبيرين:

- المقوَّر والمدوَّر: أو الكتابة العادية السريعة.

- المبسوط المستقيم: أو الكتابة الكوفية المائلة.

إن هذا الخط الثانى الذى استُخدم تقليديًا فى نسخ القرآن الكريم طيلة القرون الخمسة الأولى بَطُلَ استخدامه لاحقًا إلا فيما يخصّ عناوين السور والبسملة والمصحف الشريف.

ثم حلّت بعده الكتابة العادية السريعة، وقد تعرضت عبر القرون وفى مختلف المناطق الإسلامية إلى تنويعات أسلوبية عديدة جدًا.

إنّ الكتابة العادية السريعة الخاصّة فى المغرب تُدعى بالخطِّ المغربى.

وقد ظهر هذا الخطُّ بالقرن الحادى عشر الميلادى، وهو يتميَّز على شاكلة الخطِّ الكوفى المغربى بمظهر منساب متسلسل عن طريق لعبة خطوطه المقوَّسة المفتوحة التى تنتهى عادةً بحلقة ذهبية أو بحلقة من الحبر مرسومةٍ على الورق أو الجلد، ونجده أحيانًا بشكل استثنائى مكتوبًا بحبر ذهبى أبيض على أرضية أرجوانية داكنة.

إن أناقة الخط المغربى ورقَته تتعارض غالبًا مع سماكة الخط الكوفى المزخرف الذى يستخدم عادةً فى رسم العناوين الكبيرة فقط، إن أقواسه الدقيقة التى تميل إلى اليسار كالكتابة العربية والتى تكاد تمس الحروف الأخرى للكلمات المجاورة تخلع عليه سمة فريدة من التداخل والانسجام .. وقد أدى نجاحه إلى طول عمره وانتشاره فى كلِّ أنحاء إفريقيا الشمالية والغربية وصولاً إلى أسبانيا الإسلامية، حيث ظهر تنويعٌ جديدٌ عليه، فالخط المغربى الأندلسى الذى نشأ فى قرطبة قد فرض نفسه على كل أسبانيا الإسلامية .. وهو مصحوبٌ بالحركات والتشكيلات، كما أنه يبدو أكثر رقة وتماسكًا عن طريق صَفِّ حروفه الصغيرة على طول الخطوط الرفيعة المكثفة.

وكانت الخطوط الموزونة والتى تعود

أصولها إلى خط التقوير قد وصلت إلى درجة من التطور والارتقــاء الفنى الذى بدأ فى الشام بعد تعريب الدواوين فى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان، واختراع نوع من الورق عرف بالقرطاس الشامى.

وتُنسب النقلة الأولى فى هذا الارتقاء إلى **قطبــة المحــرر**، وهو ـ فى الأغلب ـ أول من أطلق عليه لقب محرِّر. ابتدع قطبة استخدام قلم الجليل فى الكتــابة على قطع الطومــار فصار يُسمى قلم الطومار أيضاً، واشتق منه ثلاثة أقلام أصغر منه حدد عروضها بالنسبة إليــه، ليكتب بهــا على قطوع مــخـتلفــة من القرطاس تتفق مع أهميتها الإدارية.

وفى أوائل العصـر العبـاسى، طوّر كل من الضحـاك بن عجـلان الشـامى ثم إسحق بن حماد ما بدأه قطبة، فبلغ عدد الأقلام اثنى عشر قلماً، وأصبحت هناك مدرسة للإبداع الخطى انتهـت إلى **إبراهيم الشجـرى** الذى استحدث قلمين أصغـر من الطومـار أطلق عليهما الثلثين والثلث، بالنسبة إلى الطومار.

ثم أصبح للخطوط الموزونة نسب قياسية خاصة، وبلغ عدد أقلامها أربعة وعشرين قلمًا عندما ظهر الوزير **أبو على محمد بن مُـقْلة** الذى نقل الخط العــربى نقلة فنيــة نوعية. وقد كان على درجة عالية من الدراية والتعمق والبراعة والتجويد، فتوصل أحدهم فى بدايات القرن الرابع الهجرى إلى تأليف ســتــة أنواع من الخطوط هى: الثلث **والريحــان والتــوقـيع والمحــقّق والبــديع والرقاع**. وهنّدس أحدهم مقاييسها وأبعادها، ووضع معـايير لضبطهـا والوصول بها إلى صيغ جمالية محكمة، معتمداً فى ذلك على العلاقة بين النقطة والدائرة والخط. فجعل حرف الألف الذى حدد طوله بعدد من النقاط قطرًا لدائرة ونسب إليه الحـروف جـميـعًا، فكانت هذه انطلاقــة الخط المنســوب الذى أبدع فـيه عـدد من الخـطـاطـين طوال قـرن من الزمن ليصل إلى محمد بن السمسمانى ومحمد بن أسد الكاتب البزاز البغدادى الذى نقل كتابًا عن ابن مقلة، وكان هذان أستاذين تتلمذ عليهمـا الخطـاط البغـدادى المبـدع أبو الحسن على بن هلال «ابن البواب».

وقد استُخدمت كلُّ هذه الخطوط بكثرة من قبل الحكومات و الإدارات الإسلامية، ولم تُستخدم إلا أربعة منها لنسخ القرآن وهى خطوط : الثلث، والنسخ، والمحقق، والتوقيع .. وقد أدّت كفاءة ابن مقلة ومعرفته الدقيقة بعلم الهندسة إلى تدشين المرحلة الأهمّ فى الخطِّ العربى العادى وهى اختراع القواعد الأسـاسيـة لفنِّ الخط التى تعـتـمـد على الوحدات القياسية الثلاث التالية :

– النقطة المربعة.

- حرف الألف.

- المستديرة الخط أو الدائرة.

وقد توصَّل إلى النقطة المربعة عن طريق ضغط القلم بشكل مائل على الورق من أجل تناسب الأضلاع الأربعة المتساوية الطول للنقطة من حجم اتساع القلم.

وأمَّا الألف فهى عبارة عن شكل عمودى منتصب يصل قياسه إلى خمس أو سبع نقاط مربعة مصفوفة الواحدة فوق الأخرى.

أمَّا المستديرة الخط فهى عبارة عن دائرة نصف قطرها بطول الألف، وقد استُخدمت أيضًا كشكل هندسى أساسى.

ثم جاء **ابن البواب** ـ وهو أبو الحسن على ابن هلال توفى عام ١٠٢٢م ـ وقد أغنى هذا النظام، وأضاف إليه أسلوبًا جديدًا أكثر رشاقة يُدعى : المنسوب الفائق.

درس ابن البواب خطوط ابن مقلة دراسةً متعمقة مدققة استطاع بعدها أن يطور أسلوبه والقواعد التى وضعها للخط المنسوب منتقلاً به إلى مرحلة أكثر رقيًا وجمالاً عبر اصطفائه لأساليب تجمعها خصائص جمالية مشتركة؛ نقّحها وحوّلها إلى طرق سار عليها فن الخط العربى قرونًا ثلاثة تالية، لتنتهى إلى زينب بنت أحمد الإبرى البغدادى الملقبة بشُهدة، التى يقال: إن ياقوت المستعصمى تتلمذ عليها، ثم الموسيقى الشهير الخطاط صفى الدين عبد المؤمن الأرموى أستاذ أبى المجد جمال الدين ياقوت بن عبد الله المستعصمى.

وبعد حوالى قرنين ونصف اخترع ياقوت المستعصمى ١٢٩٨م طريقة جديدة لصنع الأقلام القصبية عن طريق بريها بشكل مائل، فجعل شحمه أقل رهافة، وزاد من تحريف قطته مما شكل نقلة جمالية كبرى فى تجويد الأقلام الستة المنسوبة جميعًا.

ثم بلور ياقوت بهذا أسلوبًا جديدًا لخط الثلث وخلع عليه اسم الياقوتى.

ودقق ياقوت المستعصمى خطوط ابن مقلة، وخطوط ابن البواب بشكل خاص فوجد أن القواعد التى أوصلا الخط المنسوب إليها متينة ومتماسكة من حيث مقاييسها وأبعادها ومعاييرها الجمالية الهيكلية، ولكنها تحتاج إلى أسلوب أرقى فى الأداء يضيف إلى جمال هيكلها ونسبها جمالاً فى تفاصيل حروفها وتناغم أجزائها.

فركز جهوده فى هذا الاتجاه ... وسرعان ما أعطت هذه النقلة ثمارها فانتشرت فى مختلف المراكز الثقافية المنافسة لبغداد التى فقدت ثقلها فى توجيه مسيرة الخط العربى بعد سقوط الدولة العباسية ووفاة ياقوت.

أ. حمادة الربيع

التقنيـــات المعماريـــة

واكب انتشار الإسلام واتساع رقعة الدولة الإسلامية قيام نهضة عمرانية كبرى، تمثلت فى ظهور مدن جديدة، ونموّ مدن أخرى كانت قـائمــة قــبل الإســلام، وبنيت الأســوار والحـصـون، وأنشـئت المسـاجـد والقـصـور، والبيـمارسـتـانات (المسـتشـفيـات) والمدارس وخزانات المياه.

وقد أضـافت العـمارة الإسـلامـيـة تقنيـات ونُظُما لم تكن معـروفة من قبل، منها أنظمة المساجد والأضرحة والمدارس، كذلك ابتكرت العمارة الإسلامية عناصر كثيرة، منها أشكال العقود والتيجان والقباب والمحاريب والمنارات والمآذن وغيرها.

فقد استخدم التقنيون المسلمون خاصية «تركيز الصوت» فيما يعرف الآن باسم «تقنية الصوتيات المعمارية»، حيث عرفوا أن الصوت ينعكس عن السطوح المقعرة ويتجمع فى بؤرة مـحـددة، شـأنه فى ذلك شـأن الضـوء الذى ينعكس عن سطح مرآة مقعرة.

وظهرت هذه التقنية واضحة فى المساجد الجامعة الكبيرة لنقل وتقوية صوت الخطيب والإمام فى أيام الجمعة والأعياد، مثال ذلك: مسجد أصفهان القديم، ومسجد العادلية فى حلب، وبعض مسـاجـد بغـداد القـديمة، حيث كان يصمم سقف المسجد وجدرانه على شكل سطوح مـقـعـرة مـوزعـة فى زوايا المسـجـد وأركانه بطريقة دقيقة تضمن توزيع الصوت بانتظام على جميع الأرجاء، حدث هذا قبل أن يبـدأ العـالم المعـروف «والاس ك. سـابين» حوالى عـام ١٩٠٠م فى دراسـة أسبـاب سـوء الصـفـات الصـوتيـة لقـاعـة مـحـاضـرات فى جـامـعـة «هارفـارد» الأمـريكيـة، وتتبـع سلوك الخواص الصوتيـة للقاعـات وحـجـرات غـرف الموسيقى. وتسـتخـدم خاصـة تركيـز الصـوت فى الحـضـارة المعـاصـرة كـجـزء أسـاسـى من هندسـة الصـوتيـات المـعـمـارية، حـيـث تزود المسـارح وقـاعـات الاحـتـفـال الكبـيـرة بجـدار خلفية مقعرة تعمل على ارتداد الصوت وزيادة وضوحه.

من ناحية أخرى، تؤكد المراجع والدراسات التاريخية فى مجال العمارة الإسلامية أن أول مــا ظهــر من عناصــر وأشكال التــقـنيــات الهندسـية المعمارية عند المسلمين هو «العقد المنفـوخ» الذى اسـتخـدم فى المسـجـد الأموى

بدمشق عام ٨٧هـ/٨٠٦م، وعمم استخدامه بعد ذلك بحيث أصبح عنصرًا مميزًا للعمارة الإسلامية، وخاصة فى بلاد المغرب والأندلس، ثم اقتبسه البناءون الأوربيون، وأكثروا من استخدامه فى بناء كنائسهم وأديرتهم.

كذلك طور المسلمون تقنية «العقود ثلاثية الفتحات» التى كان مصدرها فكرة هندسية بحتة قائمة على القسمة الحسابية، وهو ما استدل عليه الباحثون من رسم باق على جدار فى أطلال مدينة «الزهراء»، وانتشر استعمال هذا النوع من العقود فى الكنائس الأسبانية والفرنسية والإيطالية.

وهناك أيضا تقنية العقود المفصصة، أو المقصوصة، وهى عقود قُصَّت حوافها الداخلية على هيئة سلسلة من أنصاف دوائر، أو على هيئة عقد من أنصاف فصوص، ولعلّ هذا العقد المفصص قد اشتق من شكل حافة المحارة، غير أنه اتخذ من العمارة الإسلامية المظهر الهندسى البحت، وأصبح فيها ابتكارًا، ظهر أول ما ظهر، فيما تبقى من الآثار فى أوائل القرن الثانى الهجرى (الثانى الميلادى)، واتضحت معالمه الهندسية كاملة فى بناء قبّة المسجد الجامع بالقيروان فى سنة ٢٢١هـ/٨٣٦م. واحتفظ العقد المفصص بمظهره الهندسى فى تطوره بعد ذلك بالرغم من تعدد أشكاله، ثم تشابكت العقود المفصصة فى القرون التالية، وازداد عدد الفصوص، وتصاغرت، وتداخلت فيها زهيرات ووريدات، وأصبح شكلها زخرفيًا جذابًا، حلِّيت به المآذن والمحاريب. ومن المغرب والأندلس اشتقت العمارة المسيحية فى أوروبا أشكال العقود المفصصة لتزيين واجهات الكنائس، وظهرت فيها بمظهرين: المظهر الأول هندسى بحت، أى أن العقد يتكون من سلسلة من أنصاف دوائر، والمظهر الثانى، نباتى، أى أن العقد يتكون من التفاف غصن فى أنصاف دوائر تنتهى كل منها بزهيرة أو وريدة.

وإلى جانب هذه الأنواع من العقود ظهرت فى العمارة الإسلامية أشكال أخرى، منها: العقود المدببة والصماء والمنفرجة، وقد انتشر استخدامها فى بلاد المشرق والمغرب على السواء، وتوجد أمثلة منها فى العمارة الأوروبية، فعلى سبيل المثال، انتقل العقد المنفرج إلى العمارة الإنجليزية، وعمّ استعماله فى القرن السادس عشر الميلادى باسم «العقد التيودورى» Tudor arch، بينما سبقت العمارة الإسلامية إلى استخدامه قبل ذلك بخمسة قرون فى مساجد الجيوشى والأقمر والأزهر بالقاهرة، ولا تختلف أمثلة العقد التيودورى فى إنجلترا، مظهرًا وعنصرًا، عن أمثلة العقود المنفرجة فى القاهرة، وإن كانت

أعمدتها هنالك رفيعة وأكثر طولاً، وهذا أمر طبعى أملاه التطور التقنى فى غضون خمسة قرون.

أما تقنية القباب فقد تطورت كثيرًا فى العمارة الإسلامية، واتخذ تصميمها الهندسى أشكالاً مختلفة فى قبة المحراب الجامع بالقيروان، ومسجد الزيتونة بتونس، والمسجد الجامع بقرطبة، وقد ظهرت آثار هذا التطور بوضوح فى العمارة الأوربية خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلاديين.

ويهتم الباحثون المعاصرون بدراسة الأساس العلمى للتصميمات الهندسية التى قامت عليها تقنية العقود والقباب بأشكالها المختلفة، وزخارفها المتنوعة، وذلك لإظهار قيمتها الجمالية الفائقة من جهة، ولإرشاد المعنيين برعاية الآثار قبل الشروع فى أعمال الترميم والصيانة وإعادة البناء والتركيب والزخرفة، من جهة أخرى.

أ.د. أحمد فؤاد باشا

مراجع للاستزادة :

١- د. أحمد فكرى: فى العمارة والتحف الفنية، فصل فى كتاب «أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية الحديثة»، إشراف مركز تبادل القيم الثقافية مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (يونسكو)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧م.

٢ - فوريس س. ج وديكسترهوز أ. ج، تاريخ العلم والتكنولوجيا، الجزء الثانى: القرنان الثامن عشر والتاسع عشر، الترجمة العربية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٦م.

٣ - د. أحمد فؤاد باشا: أساسيات العلوم المعاصرة فى التراث الإسلامى، دراسات تأصيلية، دار الهداية، القاهرة ١٩٩٧م.

الحفر على الخشب

فتح العرب مصر فورثوا عن أهلها فنًا جميلاً هو فن الحفر على الخشب، ولا غرابة فى أن يزدهر هذا الفن فى مصر الإسلامية؛ فهى عريقة فيه، مبدعة فى فنونه منذ أقدم العصور، وأن التحف الخشبية التى كشفت عنها الحفائر الأثرية فى منطقة «عين الصيرة» و «الفسطاط» كثيرة ومتنوعة، ومن أحسن المراجع التى تجلى لنا قيمة هذه القطع ذلك الكتاب القيم الذى نشره المتحف الإسلامى بالقاهرة ووضعه العلامة الفرنسى «بوتى» عن الزخارف الإسلامية فى الخشب.

ولقد احتفظت صناعة الحفر على الخشب فى العصر الأموى بالأساليب الفنية التى كانت معروفة من قبل فى سوريا، كما نلاحظ أن الزخارف على الخشب كانت عناصرها متأثرة بالفنون السابقة على الإسلام لا سيما الهلينيستية والساسانية، وأحسن مثل لها ألواح الخشب التى عثر عليها فى المسجد الأقصى بالقدس، وتضم زخارفها وحدات من أوراق الأكانتاس، وأوراق العنب وتفريعاته، وأشكال السلال التى تخرج منها الفروع النباتية.

ومن أحسن أمثلة الحفر على الخشب فى العصر العباسى الأول، قطعة خشبية عثر عليها فى مدينة تكريت الواقعة شمالى العراق يُرَجِّح العلماء أنها كانت جزءًا من منبر أو باب، وتتألف زخارفها من نبات العنب وعناقيده وكيزان الصنوبر التى شاع استخدامها من قبل فى العصر الأموى، وامتاز أسلوب مدينة سامراء فى العراق بالفن التجريدى الواضح فى زخارف بعض الألواح الخشبية التى بها رسوم لزهيرات مجردة أو لطيور أو حيوانات مألوفة لكن مع تحوير فى أشكالها.

وفى عهد الدولة الطولونية حدث تطور واضح فى الأساليب الفنية وتغيير ظاهر فى العناصر الزخرفية، وقد امتاز الحفر على الخشب لهذا العصر بأن زخارفه كانت مزينة بزخرفة محفورة حفرًا مائلاً أو مشطوفًا، كما كانت مكونة من بعض فروع وخطوط حلزونية، وقد تؤلف هذه الخطوط رسمًا تخطيطيا لأزواج من الطيور المتقابلة أو أوراقًا مجنحة، وقد استُخدم الخشب أيضًا لِيُسَجَّل عليه من الكتابة ما يراد ثباته وبقاؤه، وكانت

بخط كوفى يبرزه الحفر البسيط، كما يرى فى إفريز بأعلى الجدران فى الجامع الطولونى.

وفى أوائل العصر الفاطمى كانت العلاقة واضحة بين الزخارف الخشبية العباسية والفاطمية، ثم نرى نماذج لعصر الانتقال من الأسلوب الطولونى والفاطمى فى الزخارف الخشبية الموجودة فى الباب الذى صنع بأمر الخليفة الحاكم ليوضع فى الأزهر وقت تجديده سنة ٤٠٠هـ - ١٠١٠م، ويلاحظ أن التفريعات النباتية الموجودة به تشبه كثيرًا الزخارف المنحوتة فى الخشب بمدينة سامراء، كما أقبل الفنان على استخدام الأشكال الحيوانية كعناصر زخرفية، مثال ذلك حشوة مستطيلة بالمتحف الإسلامى بالقاهرة كانت تُزخرف بابًا خشبيا، ويظهر فى زخارف هذه القطعة تفريعات نباتية وزخارف من رؤوس الخيل تخرج من أفواهها مراوح وأنصاف مراوح نباتية.

ولقد وصلت الزخارف الخشبية الفاطمية إلى عصرها الذهبى فى القرن الحادى عشر الميلادى، ففى هذه المرحلة نرى امتزاجًا ونبوغًا عجيبًا بين العناصر النباتية والحيوانية والهندسية يجعل منها وحدة متماسكة.

ومن التحف الخشبية التى ترجع إلى أواخر القرن الحادى عشر منبر الخليل فى فلسطين ذو الزخارف النباتية المتشابكة، وهو فى غاية الدقة داخل مناطق من أشكال هندسية وأشكال نجوم.

وظهر فى أواخر العهد الفاطمى ميل إلى استخدام الأشكال الهندسية فى زخرفة الخشب، فنجد الأشكال النجمية والمربعات والمعينات والمستطيلات تحتوى على زخارف نباتية، يضعها الفنان بعضها إلى بعض لتكون الشكل الهندسى المطلوب، وأحسن مثل لذلك محراب السيدة رقية، الذى تزين واجهته حشوات بداخلها زخارف من التربيعات النباتية الدقيقة العميقة الحفر، وتُكَوِّن كل ست حشوات منها شكلاً نجميا، ويُلاحظ أن بعض الحشوات محفورة بعمق ظاهر وبعضها الآخر قليل العمق، وهذا المحراب له إطار مزين بالخط الكوفى المزخرف الذى يقترب من الخط النسخ، ويستطيع المشاهد أن يتأمل فيه روعة الأسلوب الفاطمى وهو فى أوج كماله الفنى، وقد كان ثراؤه بالزخارف يفوق أروع ما قام به الصناع الفاطميون حتى فى ميدان الزخارف الجصية.

أما صناعة الحفر على الخشب خلال العصر الأيوبى فكانت امتدادًا لأساليب العصر الفاطمى، غير أننا نلاحظ أن الخط النسخى بدأ يحل محل الخط الكوفى، كما أن

الحشوات ذات الزخارف النباتية زادت دقة، ويتوسط بعضها نجمة، ومن أجمل تحف هذا العصر تابوت الإمام الشافعى وتابوت المسجد الحسينى بالقاهرة.

ولقد بلغ الحفر على الأخشاب درجة كبيرة من الدقة والإتقان فى تركيا خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين، يؤيد ذلك ما عُثر عليه من منابر خشبية وكراسى ومصاحف وتوابيت وأبواب منقوشة بزخارف غاية فى الدقة والروعة، ولقد زُخرفت هذه المصنوعات الخشبية غالبا بوحدات هندسية، ومن أجمل هذه النماذج باب يرجع تاريخه إلى القرن السادس الهجرى «الثانى عشر الميلادى» عثر عليه فى قونية، فى العصر السلجوقى بتركيا، ويغطى سطح الباب زخارف هندسية على هيئة الأشكال النجمية، ويحيط بهذا الجزء المنقوش بالزخارف الهندسية إطار به زخارف نباتية دقيقة، كما يعلو الباب شريط من الكتابة النسخية، ومن أجمل القطع التى تظهر فيها الزخارف النباتية زخارف الأرابيسك المنقوشة بمهارة، وكرسى لمصحف كان فى مسجد علاء الدين بقونية قوام زخرفته عناصر كتابية ونباتية، وتظهر الزخارف الكتابية محفورة حفرًا عميقًا، ويوجد على هذا الكرسى نقش باسم صانعه عبد الواحد بن سليمان، وترجع صناعته إلى القرن الثالث عشر الميلادى.

أما فى إيران فكان أحسن الأمثلة للحفر على الخشب منابر خشبية مزخرفة بحشوات ذات زخارف هندسية ونباتية، ومن روائع نماذج تحف الخشب التى نحتت فى أواخر القرن الثامن الهجرى الرابع عشر الميلادى كرسى مصحف تتكون زخارفه من تفريعات نباتية متشابكة ونباتات طبيعية مزهرة، وبراعم صينية، ويظهر بالكرسى أيضًا نص كتابى بالخط النسخى يفيد بأنه من صنع سليمان الأصفهانى فى عام «٧٦١ هـ - ١٣٦٠م».

أما فى العصر المملوكى فى مصر فقد استطاع الفنانون أن يبدعوا فى زخرفة الحشوات بالرسوم الدقيقة، فقد أغفل الفنان المصرى نهائيا استخدام الوحدات والعناصر الحية، وأقبل على الأشكال الهندسية النجمية وبرع فى تكوين زخارف منها، وتتكون هذه الأشكال النجمية من حشوات صغيرة تتألف من أشكال سداسية الأضلاع مزخرفة بالفروع النباتية المورقة الدقيقة، ويتوسط هذه الحشوات أشكال نجمية مزخرفة بنقوش نباتية دقيقة أطلق عليها اسم «الأطباق النجمية»، ولقد انتشر استخدام هذه الزخارف النجمية فى الأبواب والمنابر الخشبية المملوكية التى صنعت فى القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر الميلادى.

ولقد توصل الفنان فى العصر المملوكى إلى أسلوب زخرفى جديد فى زخرفة الخشب بأشرطة رقيقة ـ من نوع آخر ـ من خشب يخالفه فى اللون، كما طعمت القطع الخشبية بطبقة دقيقة من الفسيفساء، وتتألف عادة من قطع العظم أو العاج أو الأبنوس أو الأصداف أو أنواع أخرى من الخشب الثمين تلصق على السطح كله، وهو ما يسمونه بالترصيع، ومن أمثلة ذلك تحفتان رائعتان وجدتا فى جامع أم السلطان شعبان هما، صندوق مصحف، وكرسى عشاء، فالصندوق مسدس الأضلاع لحفظ القرآن، ويغطى ظاهره وداخله ترصيع جميل، وغطاؤه منحدر الجوانب، يزينه شريط به أشكال هندسية مسدسة يتوسطها شكل نجمى، وسائره مزخرف بأشكال هندسية تملؤها نجوم، أما كرسى العشاء فهو على شكل منشور ذى ستة أضلاع، مكسو بطبقة من الفسيفساء، تتألف فى الغالب من قطع صغيرة من الأبنوس والسن والعظم.

كما ازدهرت فى عصر المماليك صناعة الشبكيات من الخشب المخروط، وهى التى تعرف باسم «المشربيات» ولقد بلغ عصر المماليك فيه حد الإتقان والتنوع، وكانت فتحات العيون فى المشربية تتفاوت اتساعًا، وتُملأ أحيانا بقطع أخرى من الخشب المخروط لتؤلف كتابات أو رسومًا، وذلك يترك العيون الأخرى واسعة لتكون أرضية يظهر منها الرسم أو الكتابة، ومن أمثلة ذلك مشربية دقيقة الصنع، ملئت بعض عيونها بقطع من الخشب المخروط ليظهر عليها رسم منبر ومشكاة، وتركت العيون الأخرى واسعة كأرضية للرسم، وقد أقبل الفنانون على إنتاج تحف من الخشب الخرط، كالدكك والكراسى والحوافر الخشبية للمقصورات فى المساجد.

أما العثمانيون فقد استعملوا فى تزيين تحفهم المصنوعة من الخشب طريقة تخريم الزخارف فى الخشب، وتكوين محاور زخرفية بواسطة ثقب الخشب بطريقة معينة، ومن التحف الخشبية العثمانية «كرسى مصحف» بمتحف الفن الإسلامى باسطنبول، مكون من لوحين متداخلين، مزخرف كلاهما بالعناصر النباتية المحفورة حفرًا عميقًا، وبالكرسى أجزاء مزينة بالتخريم وفيه كتابة عربية نصها «فى أيام السلطان الأعظم أبى سعيد خلد «الله» ملكه.

وفى الجامع الأخضر بمدينة «بروسة» باب خشبى يتجلى فى زخارفه فن الحفر على الخشب بصورة رائعة، ومن التحف الخشبية التى ترجع إلى القرن السادس عشر كرسى من الخشب ليجلس عليه قارئ القرآن، وهو يزدان بزخارف مخرمة، وزخارفه مجمعة

غاية فى الروعة والجمال، وفى متحف مدينة اسطنبـول تحف شـتى من الخـشب المطعم بالصـدف وبالعـاج ترجع إلى القـرن الثـامن عشر.

وهكذا نرى فيما لدينا من الآثار الخشبية الباقية فى أنحاء الأقطار الإسلامية ما يشهد بالإحسان والإبداع فى الصناعات الخشبية وحفـرها وزخـرفتـها وتطعـيمـها على مـر العصور، ويرينا ما امتاز به صناعنا من صبر، وأصـالة فى الفن، وقـدرة على الابتكار والتطوير.

(هيئة التحرير)

الخـــزف

لقد كان للخزف العثمانى مكانته المرموقة بين الخـزف الإسـلامى، وذلك لدقـة صنعـه وحسن روائه، على أن تلك المكانة التى بلغها الخـزف العـثمـانى، لم ينلها عـفـوًا وبمحض الصدفة، بل كانت وليدة عدة عوامل بعضها جغرافى يرجع إلى تربة الإقليم، والآخر يرجع إلى الأحداث السياسية والعوامل الاقتصادية.

وينقسم الخـزف العـثمـانى من حيث المواد الخام إلى قسمين رئيسين: الأول وهو عبارة عن الأوانى المصنوعـة من الفـخـار الأحـمـر، والثـانى يشمل الأوانى المصنوعة من الخـزف الأبيض. وقـد سـبق أن بينا أن كـلا النوعين كان هشًا سريع الكسر، وذلك لأن الخزَّاف لم يعتنِ بتنقـيـة الطينة من الشـوائب الجـيـرية والرملـيـة وغـيـرهـمـا من المواد التى تضـعـف لمرونتها، وتسـاعد على تفككها. فقد كان همُّ الخزَّاف الأول هو الزخرفة دون غيرها.

صُنع مـعظم الخـزف العـثمـانى فى القـرن الخـامس عشـر من الفخار الأحمر المزخرف بالبطانات السائلة المتعددة الألوان. فقد كانت الأوانى الفـخـارية تُطلى أولاً ببطانة بيـضـاء، وتُترك حتى تجف، ثم ترسم عليها الزخارف المتـعـددة الألوان، ثم تحـدد الرسـوم بطلاء دهنى أسـود اللون حـتى لاتخـتلط الألوان بعضها بالبعض أثناء عملية التجفيف، وأخيرًا تُطلى الأوانى بالطلاء الزجـاجى الشـفـاف ثم تحـرق فـى النهاية، على أن استـعـمـال طينة الفـخـار الأحمـر فى الخـزف العثمانى قلَّ بعد القرن الخـامس عشر، وأصبح مقـصـورًا على الإنتاج الشعبى المحلى، ولكنه عاد للظهور مرة أخرى فى القـرن الثامن عشـر عندمـا أغلقت مصانع أزنيق أبوابها، وأصبح المجال مفتوحًا أمام المصانع الشعبية، فبدأت مدينة كوتاهية فى القرن الثامن عشر تنتج أنواعًا ممتازة من الفخار المطلى، كذلك أنتجت مـدن الدردنيل، وشنكال، ومـورفت، وغيرها أنواعًا جـيـدة من هذا النوع.

وتتنوع زخارف الخزف العثمانى، ومنها:

الهندسـيـة: يتكون الطراز الهندسى من العناصر الآتية: الخطوط بأنواعها المستقيمة والمائلة والمنكسـرة والمتـمـوجـة. ومن المربع والمستطيل والمعين والمثلث، والدوائر والعقـود

بأشكالها المختلفة، على أن الأسلوب الهندسى لايكون فى معظم الأحيان موضوعًا زخرفيا قائمًا بذاته وخاصة بالنسبة للخزف. فهو يقوم بتحديد وتقسيم الموضوع الزخرفى إلى وحدات.

الطراز الرومى: والمعنى الحرفى لكلمة رومى، هو رومان وهو الاسم الذى أطلقه السلاجقة على الأناضول، ولفظ رومى اصطلاح فنى يطلقه الأتراك على الزخارف المحورة من الرسوم الحيوانية والنباتية التى تعرف لدى الأوربيين بالأرابيسك، وتكاد تكون زخارف خزف مدينة ملتس مقصورة عليه. وكذلك خزف بروسة.

طراز الهاتاى: استعمل السلاجقة أسلوبًا زخرفيا قوامه رسوم الزهور والأوراق النباتية المحورة بالطريقة الصينية ويُعرف هذا الأسلوب بالهاتاى.

طراز الرسوم النباتية والزهور: وهو أسلوب واقعى يمثل الطبيعة أصدق تمثيل، بل هو يماثلها فى أبهى حللها، وكما يجب أن تكون، ولذلك فهو من هذه الناحية أسلوب واقعى مثالى. وقد وجد الفنانون فى نبات وزهور بلادهم، مصدرًا غنيا يأخذون منه عناصر أسلوبهم الجديد، ومن الزهور التى فضلوها وأكثروا من استعمالها زهرة القرنفل والورد وكرز الصنوبر واللاله ـ وهى زهرة شقائق النعمان ـ وزهرة الرمان والوسن وزهرة النسرين. وتعتبر الفروع النباتية الهيكل العظمى أو العمود الفقرى للموضوع الزخرفى. لذلك كان الفنان العثمانى يسمى الموضوع الزخرفى بعدد الفروع المستعملة فيه، فيسمى الموضوع الذى استعمل فيه فرعًا نباتيًا واحدًا، ذا الخيط الواحد، وهكذا.

كما اشتهرت شجرة السرو فى الخزف العثمانى وكذلك شجرة الدوم وأشجار النخيل، وورقة العتر التى رسمت محورة عن الطبيعة.

ومن أنواع الخزف: التيمورى، ويشتهر بتنوعه وروعته، إذ إنه جاء نتاج تراكم حضارى شهدته منطقة أواسط آسيا خلال عصور متتالية، وكان تيمورلنك حاكم هذه المنطقة عام ٧٧١ هـ - ١٣٧٠ م، وقد استمر خلفاؤه فى حكمها، ووصلنا عدد محدود من إنتاجها من الخزف استخرج من حفريات قرية كوبجى فى داغستان، غير أن تصاوير المخطوطات أعطتنا فكرة واضحة عن الخزف التيمورى.

وينقسم الخزف التيمورى إلى أنواع عديدة، منها: الخزف المرسوم باللون الأزرق على أرضية بيضاء، ويبدو التأثير الصينى

قــويا فى هذا النوع من حــيث الأشكال والزخارف لدرجة دفعت أحد العلماء إلى نسبة الكثير منها إلى صناعة الصين، غير أن هذا الخزف يحمل عناصر زخرفية عديدة غير صينية. وكان الخزف ذو البريق المعدنى من الفنون الشائعة فى هذه المنطقة منذ القرن الثالث الهجرى، وتدل رسوم المخطوطات على أن هذا النوع من الأنواع الراقية التى تُستخدم فى قصور الملوك وحفلاتهم، وتجمع بعض قطع هذا النوع بين الرسم بالخزف ذى البريق على أرضية زرقاء من خارج الآنية وبين الأرضية البيضاء من الداخل. وقد عُرفت هذه الطريقة فى الخزف الإسلامى قبل العصر التيمورى. وعُرف أيضًا من الخزف التيمورى الخزف الأبيض، وأنواع هذا النوع قليلة وأكثرها من الأطباق ذات القاعدة الصغيرة.

وقد تنوعت أشكال الخزف التيمورى، ومن هذه الأشكال الأباريق، وبأحد المخطوطات التيمورية إبريق له بدن لوزى وقاعدة متوسطة الارتفاع ورقبة تضيق من المنتصف وتتسع قليلاً عند الفوهة. ويخرج من منتصف البدن صنبور يلتف عند نهايته، ويقابله فى الجهة الأخرى مقبض يبدأ من جانب الفوهة حتى أعلى البدن اللوزى، وهذا الإبريق من النوع المزخرف تقليدًا البورسلين الصينى.

كما أنتج الخزاف التيمورى القنينات التى كانت تُستخدم فى حفظ العطور والمواد النادرة والقدور، وهى ذات شكل كمثرى البدن ينتهى بفوهة تختلف من حيث اتساعها، أما القاعدة فهى تكون عادة متوسطة الارتفاع. وأنتج أيضا الزهريات وهى تقترب من حيث الشكل مع القدور، إلا أن قاعدتها أكثر ارتفاعًا.

وتوضح صور المخطوطات التيمورية، وخاصة صور الولائم مجموعة من أشكال للأطباق الخزفية التى كانت توضع على الموائد ثم يقوم الخدم بنقل هذه الموائد إلى مكان الاحتفال. وتختلف أشكال الأطباق فى هذه العصور فنجد منها الأطباق الكبيرة ومتوسطة العمق والتى لها قاعدة صغيرة وليس لها حافة.

وقد لعبت الزخارف النباتية دورًا مهمًا فى زخرفة الأوانى الخزفية فى العصر التيمورى مثل فصوص المراوح النخيلية، والأشجار، ضمن المناظر الطبيعية التى تظهر فيها القنينات، والتى انتشر عليها رسم الغزلان وسط الأشجار، كما كان للزخارف الهندسية دورها على الخزف التيمورى والتى وُجدت مرتبطة مع الزخارف النباتية فى تكوين المساحات. وانتشر منها على الخزف التيمورى المثلثات والأشكال المسننة والدوائر،

وعرف الخزف التيموري في زخارفه الحيوانات الخرافية مثل التنين الذي يشبه الثعبان، والكيلين وهو حيوان خرافي يرسم بشكل قريب من شكل الأسد ذي ذيل طويل ورقبة طويلة.

د. خالد عزب

مراجع للاستزادة :

١ - زكي محمد حسن: فنون الإسلام (القاهرة ١٩٤٨م).

٢ - عبدالعزيز مرزوق: الفنون الزخرفية في العصر العثماني ـ القاهرة ١٩٧٤م.

٣ - سعاد ماهر: الخزف التركي ـ دار المعارف القاهرة ١٩٦٠م.

٤ - حسن الباشا: موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية القاهرة د. ت.

٥ - م. س. ديماند: الفنون الإسلامية ترجمة أحمد محمد عيسى دار المعارف بمصر ١٩٥٨م.

الخط العربى

ليس الخط العربى مجرد رسم وكتابة فقط وإنما هو فن وعلم فى آن معًا، وعادة ما يتوصل الخطاط إلى ذروة الإتقان والكمال الفنى عن طريق معرفته العالية ببنية اللغة العربية ومدلولها الحرفى، ولهذا السبب احتلّ كبار الخطاطين مكانة كبيرة فى المجتمع الإسلامى وذاع سيطهم ليس فقط كخطاطين وإنما أيضًا كفنانين وعلماء جديرين بالاحترام، وقد قال عبد الحميد الكاتب - الوزير فى عهد مروان بن محمد آخر خليفة فى الدولة الأموية -: (أجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم) لقد ساعدت بنية الخط العربى، وما يتمتع به من مرونة وطواعية وقابلية للمد والرجع والاستدارة والتزوية والتشابك والتداخل والتركيب على ارتقاء الخط العربى إلى فن جميل، يُعنى فيه بالجماليات الزخرفية للحروف والكلمات.

والخط العربى يعتمد فنًا وجمالاً على قواعد خاصة تنطلق من التناسب بين الخط والنقطة والدائرة، وتستخدم فى أدائه فنيًا العناصر نفسها التى نراها فى الفنون التشكيلية الأخرى.

لقد انصرف الناس منذ القدم إلى تعلم هذا الفن ودراسته، معتمدين بذلك على استعداداتهم الفطرية ومواهبهم الطبيعية، فبرز فيه أناس قديرون كشفوا كنوزه الفنية وأوضحوا مقاييسه ونسبه فكثر بذلك الخطاطون الذين مارسوا هذا الفن، ولما كانوا على درجات متباينة من الملكة فى ضبط الخطوط العربية، فقد خلقت هذه الحالة التباين والتفاوت فى قدراتهم، وأوضحت لنا نموذجين من الخطاطين: الأول: الخطاط العادى. والثانى: الخطاط المبدع.

أما الخطاط العادى فهو من أدرك أساسيات الخطوط العربية وتعرف على أنواعها و بقى فى حدود معرفته الضيقة، ولم يتمكن من مسايرة روح عصره وظل خطه دون غاية قدرته، وتوقفت تجربته وتعسرت لديه ولادة أنماط جديدة فأصبح فنه اعتياديًا لا يؤثر فى وسطه.

وأما الخطاط المبدع فهو من أدرك أساسيات الخطوط العربية وتعرف على أنواعها فكان ولعه بها غريبًا وإنتاجه جيدًا وتراكيبه جميلة، يتمتع بالقدرة على ابتكار

صورة شمسية من كتاب النبى ﷺ بخط عربى قديم - إلى المنذر بن ساوى أمير البحرين يدعوه إلى الإسلام. (دار الآثار العراقية) رقم ٨/١٠٠.

أشكال جديدة تفصح عن مهارته وقدرته على الحفاظ على أصالة الخط، واستطاع أن يجد لنفسه أسلوبًا مميزًا ويمتلك نظرة فاحصة وملاحظة دقيقة متجردة عن الأنانية واستطاع أن يؤثر فى وسطه الفنى. وإذا كان الإبداع يتمثل فى الكشف عن زوايا جديدة لم يلتفت إليها أحد فمن الطبيعى أن تكون حالة الإبداع فى الخط العربى حالة غير عفوية :

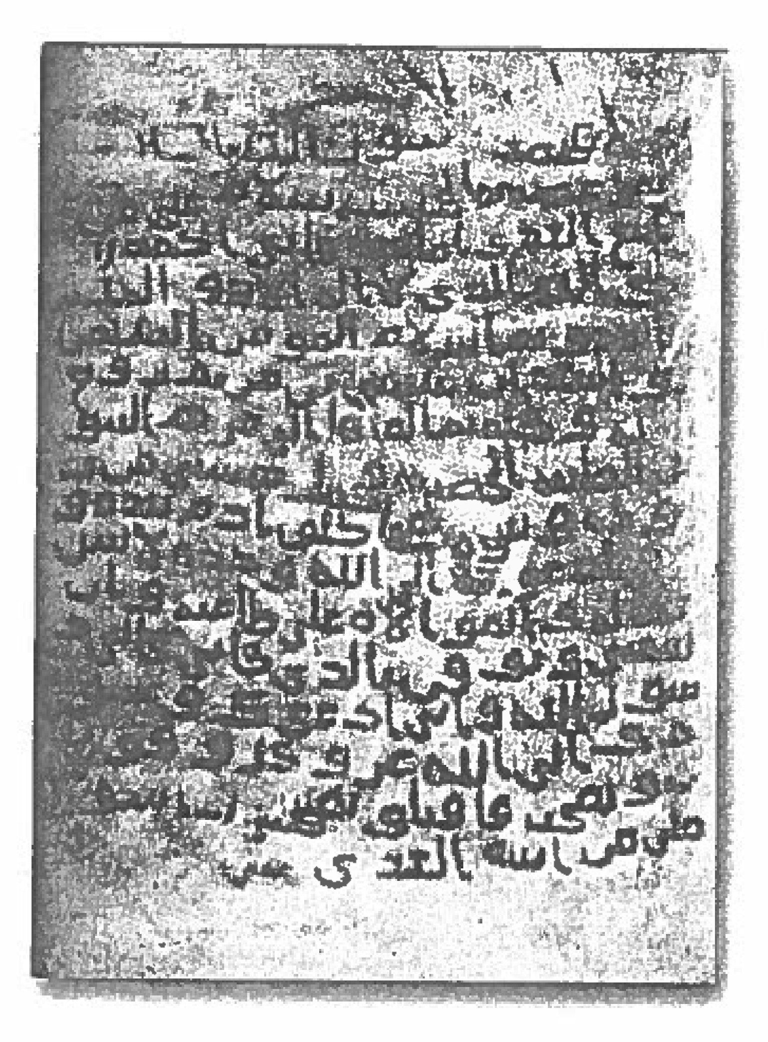
وتكمن مهارة قدرة الخطاط المبدع فى قدرته على ابتكار نماذج فنية جديدة فى الخط العربى أو إضافة مبدعة لتكويناته أو معالجة حديثة ومناسبة لكل حالة تعبر عن مهارته، كما أنه يستشعر نشوة الانتصار بالتغلب على مشكلة واجهته للوصول إلى تآلف محبب بين عناصر لوحته، ويتمتع الخطاط المتميز برغبة الميل إلى الاستحداث والابتكار وخاصة فى فنه، وهذا الميل خلق لديه نظرة فاحصة للأشكال والنماذج التى

استحدثتها وأثرى بها الخطوط العربية، كما أنها ساعدت بنفس الوقت على بثّ روح التطور والنماء فى الخط العربى والقضاء على السأم والملل، فالإثارة والإعجاب ناتجة عن مقدرة الخطاطين المبدعين لسعة اطلاعهم، وكفاءتهم للوصول إلى أنماط جمالية فريدة أثارت إعجاب الناس وشدت انتباههم، فالخطاط المبدع ينزع إلى الجديد المبتكر الذى يتحدى الخيال ويثير الإعجاب، وكان يجمع بين الحيوان والطير والإنسان فى صياغة تشكيلية جذابة، كذلك فإن التدريب المستمر والتركيز الذهنى الجيد وحالة الإبداع التى يسعى وراءها الخطاط تتطلّب منه تدريبًا دقيقًا وتركيزًا ذهنيًا جيدًا لتنمو لديه ملكة الملاحظة الدقيقة، وإن حيوية الخطوط العربية وميزة التعبير الفنى فى الحرف العربى جعلته عرضة لمحاولات العاملين فى الحقل الفنى الهادفة لتقديم أشكال جديدة مبتكرة للخطوط العربية منها المقروءة ومنها المجردة، واستطاع الخطاطون أن يستوعبوا هذه الميزات بفهم ودراية عندما اكتشفوا إمكانية كتابة عبارة واحدة بأشكال مختلفة وكل ذلك ترك باب التجديد والخلود ـ بوصفهما شرطين أساسيين لكل فن ـ مفتوحًا أمام مواكبة روح العصر.

والتطور الواسع للخطوط العربية يشير وبدلالة واضحة إلى قدرة الخطاطين لمواكبة روح العصر الذى عاشوا فيه حيث تشير إليه المصادر التاريخية، علمًا بأن الخطوط اللينة تولّدت من الخط الكوفى، وإن الخطاطين العرب الأوائل ينسب إليهم اختراع هندسة الخطوط وإيجاد أنواع جديدة فى الخط العربى كالطومار وخفيف الثلث وثقيل الثلث وغبار الحلية التى اندثر معظمها.

كما أن الخطاطين الأتراك أوجدوا الخطوط الهيمايونية (الديوانى والجلى الديوانى) واخترعوا كذلك الطغراء والسياقة، كما ينسب إلى الإيرانيين اختراع خط النستعليق، كل هذه التطورات عاشت عصرها وجعلت من الخط العربى أبهى جمالاً وأحلى حلة.

ولحالة التنافس الشريف والمشروع أثرها البالغ فى تطور أى جانب من جوانب الحياة، والتنافس الذى حصل بين الخطاطين أدى إلى إتقان الخطوط العربية وتجويدها واستنباط حالة التجديد منها، فكان من جرّاء ذلك أن وُلدت خطوط عربية جديدة واندثرت أخرى، وبرزت فى مصر حركة إحياء الخط الكوفى واختراع التاج، ومن ثم الشروع بابتكار أساليب فنية مبسطة لتعليم الخط كما حصل فى العراق، وانتشار كراريس خطية لتعليم الناشئة، وانتشار حركة المعارض الخطية، هذه



صورة شمسية من كتاب النبى ﷺ بخط شبه كوفى - إلى النجاشى ملك الحبشة يدعوه إلى الإسلام.

الأسباب وغيرها كانت وراء ظاهرة الابتكار والإبداع فى الخط العربى.

يعتبر الخط العربى أول الفنون فى المجتمع الإسلامى لالتصاقه الوثيق بالثقافة ولسمو معانيه ودقة مراميه. وكانت رتبة الرسام والمهندس دونه بكثير، وكان الخطاط يكتب أولاً ويملأ المساحة التى تناسب الكتابة لأنها هى المقصود الأول، ثم يأتى المزخرف فيرسم حول الكتابة الزخارف المناسبة، إلى أن جاء كمال الدين بهزاد معاصر الدولة التيمورية والدولة الصفوية فكان يرسم أولاً ويترك محلاً مناسبًا ليأتى دور الخطاط، وبهزاد كان خطاطًا بالإضافة إلى كونه أعظم رسام أنجبته تلك البلاد، فكان بمقدوره أن يترك المساحة المناسبة للخط. ومن الأدلة على أن الخطاط كان أعلى الفنانين فى المجتمع الإسلامى؛ أنه هو الفنان الوحيد الذى يوقع على عمله وكان غيره نادرًا ما يوقع، وأنّ المؤرخين اهتموا بحياة الخطاطين أكثر من غيرهم، بل إنّ الملوك كانوا يقرّبون الخطاطين ولا يستغنون عنهم ساعة واحدة، ونُقِلَ عن بعضهم أنهم كانوا يحملون الدواة والخطاط يكتب بحضرتهم، كالشاه عباس الأول الصفوى كان يحمل الدواة للخطاط على رضا، والسلطان بايزيد الثانى العثمانى كان يحمل الدواة للخطاط حمدان الأماسى، وكان بعض الملوك خطاطين كالشاه طهماسب الصفوى، والسلطان أحمد، والسلطان محمود الثانى، والسلطان عبد الحميد، والسلطان عبدالعزيز من العثمانيين. وكان مرتب رئيس الخطاطين فى الدولة العثمانية مرتب وزير،

وما يزال الخطاط فى إيران يُعتبر فى طليعة الفنانين، وكان الملوك يحبون أن يستقطبوا الخطاطين فى ممالكهم ويزينوا عرائس عواصمهم. وقد ذكر فى التاريخ أنّ الشاه إسماعيل الصفوى حبس الخطاط محمود النيسابورى، والرسام بهزاد فى مغارة حين شبت الحرب بينه وبين السلطان سليم الأول العثمانى خوفًا من فرارهما إلى الدولة العثمانية.

وحين استولى عبيد أزبك خان على هراة أخذ الخطاط الكبير والشاعر الشهير مير على الهروى إلى بخارى بدون رضاه، فأقام فى بخارى إلى أن مات سنة ٩٥١هـ.

وهكذا فعل السلطان سليم حين استولى على تبريز فقد أخذ منها ستين فنانًا إلى استانبول ليجمّل بها عاصمة ملكه. حتى وصل الأمر بالخطاط أن يتيه دلالاً أمام الرؤساء بفنه وهو مرفوع الرأس عالى المكانة.

وأذكر فى ذلك قصة الخطاط سنكلاخ أحد خطاطى مدينة تبريز ومؤلف كتاب «تذكرة الخطاطين» كان قد طلب منه محمد على باشا فى مصر أن يكتب له قصيدة البردة لتنقش فى جامعه الذى أنشأه فى قلعة صلاح الدين بالقاهرة، وحين أرسل سنكلاخ الخط قال لرسوله: إن قام محمد على باشا لخطى فسلم إياه وإلا فلا، وحين وصل الرسول إليه قام محمد على باشا ومن معه تعظيمًا لخط سنكلاخ فدفع إليه الخط.

وإذا أردنا أن نعرف حقيقة الخط العربى وعظمته فى أعين الغربيين فلنستمع إلى بيكاسو زعيم الرسم الحديث إذ يقول: "إن أقصى ما وصلت إليه فى فن الرسم وجدت الخط العربى قد سبقنى إليه منذ أمد بعيد".

وتجدر الإشارة إلى أن العمل الفنى يكون تشكيليًا إذا كان بكرًا لم يسبق إليه فإذا أعيد مرّة ثانية بجملته وتفصيله كان عملاً تطبيقيًا.

فالخط العربى هو فن تشكيلى إذ لابد فيه من توزيع كثافة الخطوط توزيعًا عادلاً، ولابدّ فيه من اختيار الشكل الأنسب إذا كان هناك أمامه خيارات عدة.

ولا نسلم أن الحرف فى الكتابة لا يتبدل ولا يتغير، بل إن الحرف الواحد تختلف أبعاده حسب موقعه من الكلمة، وحسب موقعه من الشكل العام.

وإذ كانت البدايات الأولى للاهتمام بالخط العربى كان مبعثها المعرفة والتعلم، ثم بعد ذلك وضعت له القوانين والأسس الموضوعية والعلمية، واخترعت له الطرق والأساليب الابتكارية التى أضافت جمالية جديدة إليه، حتى أصبح يعد أرقى وأجمل خطوط العالم

البشرى على وجه البسيطة؛ إذ له من حسن شكله وجمال هندسته وبديع نسقه ما جعله محبوبًا حتى لدى الأجانب الغربيين، فإن هناك جمالاً معنويًا مضافًا يدركه المرء ببصيرته قبل البصر، وهذا الجمال المعنوى هو فوق القواعد الخطية، وهو أيضًا غير تناسب الحروف والكلمات، تلك هى روح الجمال أو بعبارة أخرى عبقرية الجمال، ولا يدرك هذا الجمال المعنوى ولا يفهم جاذبيته إلا من علا حسّه المعنوى وذوقه الفنى.

وبحلول القرن الثامن الهجرى أخذ الخط العربى يستقر على أشكال خاصة، وهى الخطوط التى تعرف اليوم، وأهم هذه الأنواع هى: الثلث، والنسخ، والكوفى بأنواعه المتعددة، والديوانى، والديوانى الجلى، والتعليق والنستعليق، والرقعة والتوقيع - الإجازة - وخط المحقّق والطغراء وخط التاج.

خط الثلث

من الخطوط العربية الأساسية المهمة، وهو يعتبر من الخطوط اللينة، جميل وصعب، يتمتع بقابلية كبيرة على التكوين والتشكيل يستعمله الخطاطون فى الكتابات التى تزين جدران المساجد وواجهاتها ومحاريبها، رافقه التطوير والتحسين لفترة طويلة وعلى أيدى أساتذة بارزين منهم الخطاط ابن مقلة (سنة ٣٢٨هـ)، ومن بعده الخطاط المشهور على بن هلال المعروف (بابن البواب سنة ٦١٨هـ)، وقد بلغ به الخطاطون المسلمون درجة عالية من الإجادة والضبط حتى استقرّ على شكله المعروف حاليًا.

وتعتبر قوانين هذا الخط وإتقانها من أصعب القوانين، وتحتاج إلى وقت طويل كى يتقنها الخطاط، حتى اعتبر من لا يتقن هذا الخط بأنه ليس بخطاط؛ من باب أنه إذا أتقن هذا الخط على صعوبته سَهل عليه إتقان ما هو دونه.

وقد اشتهر بإتقان هذا الخط كثيرون، نذكر على سبيل المثال لا الحصر - الخطاط حامد الآمدى - الخطاط سامى - الخطاط أحمد الكامل - الخطاط رسا - الخطاط شوقى - الخطاط مصطفى راقم - عبد الله الزهدى - الخطاط هاشم البغدادى - الخطاط التشكيلى خليل الزهاوى - الخطاط يوسف ذنون - الخطاط رضوان بهيه - الخطاط عباس البغدادى - الخطاط محمد حسنى - الخطاط محمد مؤنس - الخطاط عبد العزيز الرفاعى - الخطاط سيد إبراهيم.

الخط الكوفى

هو من أقدم الخطوط إطلاقًا، وبلغ أعلى

منزلة فى العصر العباسى، وأدخلت عليه تحسينات فى الرسم والشكل، ويُستخدم فى الكتابات التى تحتاج إلى مساحات كبيرة مثل المساجد.

ومن الخطاطين القدامى الذين اشتهروا به هم: مالك بن دينار، وبديع الزمان الهمذانى، ومن النساء أم المؤمنين حفصة رضى الله عنها، وشهدة بنت الإبرى، وأم السلطان عبد المجيد خان. وممن اشتهر به ـ: الخطاطون: يوسف أحمد، ومحمد عبدالقادر، ومحمد خليل، ونظرًا لأن الخط الكوفى كُتب به عدة قرون منذ القرن الأول، فقد لاقى اهتمامًا واسعًا لدى الخطاطين.

ولهذا الخط أنواع كثيرة أهمها:

- كوفى المصاحف البسيط ـ الكوفى الفاطمى ـ الموصلى ـ الإيرانى.
- الكوفى المورق ـ المخمَّل ـ المضفر.
- الكوفى الزخرفى ـ ذو النهايات العلوية المزخرفة ـ ذو الإطارات الزخرفية.
- الكوفى الهندسى الأشكال ـ المعمارى.
- الكوفى المربع.

الخط الديوانى

وقد أضافت المدرسة العثمانية بعض الإضافات النوعية، فظهر الخط الديوانى الذى تعود جذوره إلى التوقيع والرقاع والتعليق، وتطور بشكليه العادى والجلى، فوضع أصوله الخطاط محمد منيف فى عهد السلطان محمد الثانى، ثم طورها ونشرها الصدر الأعظم شهلا باشا فى عهد السلطان أحمد الثالث، وجوّدها السلطان مصطفى خان.

الخط الديوانى الجلى

الخط الديوانى الجلى هو من فروع الخط الديوانى الذى يحمل خصائصه ومميزاته، وهو الخط الذى عُرف فى نهاية القرن العاشر الهجرى وأوائل القرن الحادى عشر.

ابتدعه "شهلا باشا"، وقد روّج له أرباب الخط فى أنحاء البلاد العثمانية، وأولوه العناية بكتابته فى المناسبات الجليلة الرسميّة.

وهو يمتاز على أصله الذى تفرّع منه ببعض حركات إعرابيةٍ ونقط مدوّرةٍ زُخرفيّة رغم أن حروفه المفردة بقيت مشابهة أصلها الديوانى كما تبدو للناظر لأول وهلة. وقد ضُبطت بقواعد ميزان النقط على غرار حروف الخط الثلث، والخط الديوانى الجلى يكتب بين خطين متوازيين، العرض بينهما هو طول الألف، ثم تحشى الكتابة بين الخطين ـ

ويكتب بقلمين الأول عريض والثانى ربع عرض الأول -، وتُملأ الفراغات بين الحروف بالتشكيل ونقط مدورة وزخارف عديدة، وهو خط نادرًا ما يكتب به الخطاطون، ولذا فلوحاته قليلة وليست بكثرة اللوحات الأخرى.

خط الطغراء

هو شبيه بأن يكون شارةً أو ختمًا أو توقيعًا للملك أو السلطان أو الحاكم، وهو رسم خاص يدخل فيه الكتابة، ويتمثل فى إدخال الكتابة فى الرسم بشىء من التصرف فى شكل الخط والخروج على قواعده أحيانًا - ولا يكتب به إلا نادرًا إذ أصبح خطًا مندثرًا.

للطغراء قصة طريفة تفسر نشأتها؛ تتلخص فى أنه عندما توترت العلاقات بين تيمورلنك وبايزيد العثمانى أرسل تيمورلنك للسلطان بايزيد إنذارًا لم يمهره بتوقيعه لأنه كان يجهل الكتابة، بل بصمه بكفه بعد تحبيره بالمداد، ومنذ ذلك الحين بدأنا نرى توقيع الطغراء شائعًا عند سلاطين آل عثمان.

وكان أول من استخدم توقيع الطغراء السلطان سليمان بن بايزيد فى أوائل القرن الخامس عشر الميلادى.

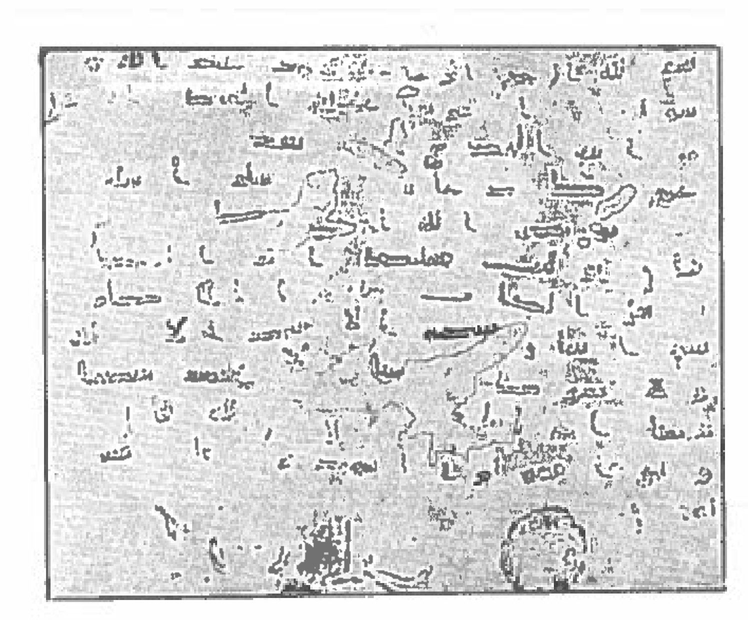
والمفهوم الآن أن الطغراء العثمانية هذه تقليد لبصمة كف تيمورلنك.

وقد اشتهر برسمه أكثر الخطاطين مهارة وشهرة، أمثال : الخطاط سامى التركى والخطاط حامد الآمدى، والخطاط الشيخ عبدالعزيز الرفاعى، والخطاط رسا التركى، والخطاط المصرى سيد إبراهيم وغيرهم الكثير.

الخط الفارسى - التعليق أو النستعليق

كان الفرس قبل الإسلام يكتبون بالخط البهلوى، نسبة إلى بهلا الواقعة بين همدان وأصفهان وأذربيجان. فأُبدِلَ بالخط العربى بعد أن ثبَّت العرب أقدامهم فى بلاد فارس، وافتنّ الإيرانيون فى الابتكار فزادوا حروف الباء والزاى والجيم بثلاث نقط (ب، ز، ج) التى لم تكن موجودة قبل ذلك فى الاستعمال فى الحروف العربية فلفظوها بحسب لغتهم وكان فى اللغة البهلوية نوع من لفظ مدغوم بحرفى الخاء والقاف للتفخيم بحيث كان يلفظ (قو) فاصطلح له ثلاث نقاط أيضًا.

وكان ذلك فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد الدولة العباسية التى علا بها سلطان الفرس والعراق فعمدوا إلى الخط النسخى، وأدخلوا فى رسوم حروفه أشياء زائدة، فميزته عن أصله حتى قيل إن حسن فارسى كاتب عضد الدولة الديلمى ٣٢٢ - ٣٧٢هـ



صورة شمسية من كتاب النبى ﷺ بخط عربي قديم - إلى المقوقس عظيم الأقباط يدعوه إلى الإسلام. (دار الآثار العراقية) رقم ١٢/٧٢.

استنبط قواعد خط التعليق الأول من أقلام النسخ والرقاع والثلث، وهو الذى وضع خط (التراسل) أو التحريرى، وفى دائرة المعارف الإسلامية أن أقدم ما وجد من ذلك الخط الفارسى الذى سمى التعليق كان مؤرخًا سنة ٤٠١هـ.

ميزات خط التعليق أن لا يُخلط بحروفه حروف من أى قلم آخر من الأقلام العربية، ولا ترسم له حركات، وإذا اختلط بحروفه حرف من قلم آخر نسخى فيسمى (فرمة تعليق) وهو اصطلاح تركى، ومن ميزات نقطه اصطلح الخطاطون رسم ثلاث نقط تحت حرف السين المعلقة للزخرفة.

قلم النستعليق

ذكر "ريماند" فى (الفنون الإسلامية) أنه عندما بلغت فنون الخط والنقش أوج عظمتها فى القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجرى فى عهد الأسرة السنجورية فى إيران، اشتُهر خطاط تنسب إليه قواعد تجويد خط النستعليق - نسخ تعليق.

وخط النستعليق جمع بين خطى النسخ والتعليق ويمتاز بخفة ولطف لا يبدوان فى خط التعليق، وهذا الخط أطوع فى يد الكاتب من خط التعليق وأسلس قيادًا.

وأشهر حذاق هذا الخط مير على التبريزى المشهور بقبلة الكتّاب وينسبون إليه اختراعه، ومن تلاميذه المجودين فى هذا النوع ابنه عبد الله، وقد لوحظ أن الفرس ومعهم الأتراك كانوا يمهرون كتاباتهم بتوقيعهم بخلاف نظرائهم فى بقية أنحاء العالم الإسلامى.

وعندما أتى الخطاط مير عماد الحسنى فى أواخر القرن العاشر الهجرى درس هذا الخط، وارتقى به إلى درجة عالية من التناسق والجمال والرقة. وقام تلميذه درويش عبدى البخارى بنقل طريقته إلى إسطنبول، حيث أقبل الخطاطون على استخدامها فى كتابة القطع الخطية، وقام محمد أسعد اليسارى

باشتقاق طريقة جديدة منه أقبل عليها كثير من الخطاطين، وخصوصًا جليّها الذى طوره الخطاط مصطفى عزت أفندى ابن اليسارى، إلا أن خط التعليق التركى لم يرقَ إلى جماليات الفارسى، فلقد أهمل الأتراك الشكل التركيبى منه، وقللوا من مرونته ورشاقته.

خط الشكسته

وهو من أنواع الخط الفارسى .. كتب الفرس رسائلهم العادية ونقشوا الزخارف بخط دارج مكسر أطلقوا عليه خط الشكسته وهو أقدم الخطوط نشأةً وتداولاً فى فارس، وفى القرن السابع الهجرى وقرابة أواخره ظهر خط فارسى جديد هو خط التعليق، وفى القرن التاسع عُرف خط النستعليق.

وتتجلى فى خط التعليق الذى كثر استخدامه فى كتابة المخطوطات حياة وحركة نتجتا من تعويجاته واستداراته بخلاف خط الشكسته المتكسر الذى تمحى فيه الحيوية .. ومن أشهر خطاطى الفرس فى القرن الثالث عشر الميلادى محمد بن على الراوندى، وفى القرن الرابع عشر عبد الله بن محمد بن محمود الهمذانى وكانا خطاطين ومذهبين معًا.

وتبادل الترك والفرس الدراية بالخطوط وأخذ الترك عن الفرس خط التعليق وبرعوا فى إجادته، كما أخذ الفرس عن الترك الخط الديوانى ولكنه لم يأخذ المكانة التى أخذها خط التعليق عند الترك، ذلك لأن الفرس كانوا أكثر تعصبًا لخطوطهم على أنها مظهر من مظاهر القومية.

وبرع الفرس فى تذهيب المخطوطات، وهم أساتذة الأتراك فى هذا المضمار، وكانت منزلة المذّهب تلى منزلة الخطاط، وكثير من الخطاطين كانوا مذهبين فى نفس الوقت.

وصناعة التذهيب ملازمة فى الفنون الإيرانية لصناعة الخط ملازمةً جعلت دراسة الخط فى تركيا - ومصر من بعدها - لا تستغنى عن هذا الفن التكميلى.

خط الإجازة - التوقيع

كان خط الإجازة - أو التوقيع - يسمى قديمًا بالقلم المدوّر أو القلم الرياسى نسبة إلى ذى الرياستين (لرياسة الوزارة والقلم) الفضل بن سهل وزير المأمون الذى أعجب به وأمر ألا تحرر الكتب السلطانية إلا به - وهو يأخذ حروفه من النسخ والثلث، ووضع قواعده يوسف الشجرى.

وقد شوهد مكتوبًا فى القرن التاسع الهجرى كتبه محمد بن حسن الطيبى.

ويكتب به فى خواتيم المصاحف والشهادات العامة والدبلومات والوثائق التى تكون بمثابة إجازة علمية وتحتاج إلى توقيعات.

وحروف النسخ والثلث والتوقيع قريبة الشبه من بعضها، ومن قواعد هذا الخط أن توضع على الكلمات المكتوبة التشكيل.

ومثله مثل خط الجلى الديوانى فهو قليل الاستعمال، ولا يكتب به إلا نادرًا اللهم بعض الآيات والأحاديث الشريفة.

المحقَّق

من الخطوط التى عرفت فى القديم وتطورت حتى أخذت شكلها فى القرن السابع الهجرى .. وقد اختلطت حروفه مع حروف خط الثلث ولم يبق منه سوى البسملة التى تضم حروفه بشكل واضح وهى تكوين نهاية الحروف بشكل مرسل .. ولفظ الجلالة فى هذا الخط مختلف عن ما هو موجود بخط الثلث، حيث تكون الهاء فى خط المحقق مربوطة.

علمًا بأن كلمة المحقَّق تطلق على المقدرة العالية لضبط هذا الخط وإجادته.

خط النسخ

واحد من الخطوط الأساسية المعروفة فى البلاد الإسلامية والعربية، سهل ممتنع، يمتاز بوضوحه وسهولة قراءته، استُنسخت به المصاحف وبرز فيه الخطاطون القدامى والمحدثون.

اشتهر منهم الحافظ عثمان الذى كتب الكثير من المصاحف، والحاج حسن رضا، وأحمد الكامل، ومحمد رضوان، وعلى بدوى، وهاشم محمد البغدادى، وسيد إبراهيم، وبدوى الديرانى ... وغيرهم الكثير.

وقد قيل: إنه سمّى بهذا الاسم ـ النسخ ـ لأنّ الورّاقين القدامى أو النساخ كانوا ينسخون به المصاحف فغلبت عليه التسمية.

ومما تجدر معرفته أن الحروف العربية النسخية هى أكثر الحروف استعمالاً فى تدوين القرآن الكريم والسيرة النبوية، وذلك لسهولة قراءته وعدم اللبس فيه. كما تجدر الإشارة إلى أن خط النسخ يساعد الكاتب على السير بقلمه بسرعة أكثر من خط الثلث، وذلك لصغر حروفه وتلاحق مدّاته، إذ أن قلم النسخ يساوى الثلث عرضًا من قلم خط الثلث وخط النسخ نوع جميل وسهل.

خط الرقعة

هو الأسلوب السهل للكتابة اليومية يمكن أن يقال عنه: إنه الخط الشعبى الأكثر شيوعًا .. وقد وضع قاعدته ممتاز بك فى عهد السلطان عبدالمجيد خان.

وطوره الخطاط محمد عزت أفندى، وهو خط يصلح للاستخدام اليومى وليس للأعمال الفنية.

أ. حمادة الربع

(انظر ملحق نماذج من الخط العربى)

خط المصحف الشريف

المصحف الشريف له مكانة مقدسة فى نفوس المسلمين لما يتضمنه من كلام الله تعالى؛ لهذا فقد لقى رعاية بالغة منهم - عبر التاريخ - من ناحية الشكل والخط والتزيين، فضلاً عن المواد المستخدمة فى ذلك، من صحف، وعسب، وورق، ولخاف - بعض أنواع الحجارة - وغير ذلك من مواد الكتابة وفنون التجليد، ورحلة الخط العربى فى أرقى مستوياتها عكسها وأشعّها المصحف الشريف عبر العصور، من خلال تنافس وتبارى الخطاطين فى كتابته ونسخه وإجادة خطه، وهى تخلد ذكراهم وتقربهم إلى الله تعالى.

يرجع الفضل إلى الخليفة أبى بكر الصديق رضي الله عنه فى جمع المصحف الشريف من صدور الحفظة بعد استشهاد عدد كبير منهم فى معركة اليمامة، واستجابة لاقتراح من عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال له: "إن القتل قد استحرّ بقراء القرآن يوم اليمامة، وإنى أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء فى المواطن كلها، وأرى أن نأمر بجمع القرآن" ولكن أبا بكر الصديق رضي الله عنه تردد فى البداية خشية أن يفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ.

وبعد فترة شرح الله صدره لما اقترحه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فكلّف زيد بن ثابت وقال له: "إنك شاب عاقل لا نتهمك، قد كنت تكتب لرسول الله ﷺ الوحى فتتبع القرآن".

يقول زيد بن ثابت: "فتتبعت القرآن أنسخه من الصحف والعسب واللخاف وصدور الرجال، فوالله لو كلفونى نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علىّ من ذلك". ومن هنا جمع المصحف على صحائف من الرقّ، متشابهة فى الطول والعرض، متفقة فى النوع، مرتبة بين دفتين بعد أن كان مدونًا على قطع كبيرة وصغيرة من العظم والعسب والألواح واللخاف.

كان شكل كتابة زيد بن ثابت، بأن يترك فراغًا بين كل آية وأخرى أوسع قليلاً من الفراغ الذى كان يتركه بين كل كلمة وأخرى، كذلك كان يترك فراغًا أوسع قليلاً من الفراغ الذى كان يتركه بين كل سطرين متتاليين فى حالة الفصل بين السور، وكان يستخدم الخط الجاف الذى يميل إلى التربيع، أو الخط ذا الزوايا والخط اللين الذى يميل إلى

الاستـدارة، وكان الخط الأول (الجـاف) يُستعمل عـادة فى الشئون الهـامة، بينمـا يستعمل الخط الثانى فى الشئون اليومية العادية، وقد استخدمه الصحابة حينما كان يمليهم الرسول ﷺ شيئًا من القرآن لسهولته ويسره، والراجح أنّ الخط الذى كتب به زيد ابن ثابت صحائف أبى بكر كان من النوع الجاف الذى يمتاز بجلالته وفخامته، والذى تمثله المصاحف المكتوبة بالخط المعروف بالخط الحجـازى، والتى وصلت إلينا فى شكل المصاحف المعروفة.

بعد الفتوحات تعددت اللهجات، وحدثت مشكلات من خلال تعدد المصاحف، الأمر الذى جعل الخليفة عثمان بن عفان ﷺ يوحد المصحف، ويكتب المصحف العثمانى المتداول حتى الآن، وقد حسم عثمان بن عفان ﷺ هذه القضية بعد استشارة الصحابة، فأجمعوا على ضرورة نسخ القرآن نسخة موحدة، منطلقة من صحف أبى بكر الصديق ﷺ مكتوبة بلسان قريش: تكون مرجعًا، ونسخ منها عدة نسخ وأرسل منها إلى الأمصار، أهل الشام ومصر والبصرة والكوفة ومكة واليمن، وأقرّ بالمدينة مصحفًا، وهذه المصاحف يقال لها: المصاحف الأئمة، وكلها بخط زيد بن ثابت، ويقال لها: المصاحف العثمانية، برغم أنها ليست بخط عثمان ﷺ لكن ذلك نسبة إلى أمره وعهده.

وقد أرسل عثمان بن عفان مع كل مصحف من المصاحف المرسلة إلى الأمصار إمامًا قارئًا، فكان زيد بن ثابت مقرئ المصحف المدنى، وعبد الله بن السائب مقرئ المصحف المكى، والمغيرة بن شهاب مقرئ المصحف الشامى، وأبو عبد الرحمن مقرئ المصحف الكوفى، وعامر بن عبد قيس مقرئ المصحف البصرى، ويُرجّح أن هذه المصاحف كُتبت بالخط المدنى الذى كان فى المدينة على الرقوق المصنوعة من الجلد، حيث أجمع الصحابة على كتابة القرآن على الرق لطول بقائه؛ ولأنه الموجود عندهم حينئذ.

يروى ابن كثير أنّ أشهر هذه المصاحف بجامع دمشق شرقى المقصورة، وقد كان بمدينة طبرية ثم نُقل إلى دمشق سنة ثمان عشرة وخمسمائة، وقد رآه ابن كثير (كتابًا عزيزًا جليلاً ضخمًا بخطٍّ حسن مبين قوى بحبرٍ محكم فى ورقٍ يظنه من جلود الإبل). أما بالنسبة للمصحف الذى كان يقرأ فيه عثمان ﷺ عندما قُتل عام ٣٥ هـ فقد كان موجودًا فى مطلع القرن الثالث الهجرى كما يقول أبوعبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٢ هـ: "رأيت المصحف الذى يقال له الإمام، مصحف عثمان بن عفان ﷺ، استخرج لى من بعض خزائن الأمراء، وهو المصحف الذى كان فى حجره حين أصيب".

وقد ظهرت عدة علوم متعلقة بعلم الخط لخدمة المصحف الشريف، من أهم هذه العلوم: **علم ضبط المصحف الشريف** الذى هو مجمع اهتمام الخطاطين جميعًا، فللمصحف خط خاص، حسبما اصطلح عليه الصحابة رضوان الله عليهم عند جمع القرآن، على ما اختاره زيد بن ثابت، وفى هذا العلم قصيدة العقيلة الرائية للشاطبى، قال فى «الكشاف»: وقد اتفقتْ فى خط المصحف أشياءٌ خارجةٌ عن القياس، ثم ما عاد ذلك بضير ولا نقصان، لاستقامة اللفظ وبقاء الخط، وكان اتِّباع المصحف سنة لا تُخَالف. وقال ابن درستويه فى كتاب «الكُتّاب»: خطان لا يقاسان: خط المصحف لأنه سنة، وخط العروض لأنه يثبت فيه ما أثبته اللفظ ويسقط عنه ما أسقطه.

ومنها: **علم أدوات الخط** من القلم، وطريقة بريه، وأحوال الشق والقط، ومن الدواة والمداد. وقد ذُكر أنّ ابن البواب نظم فى هذا العلم قصيدة رائية بليغة استقصى فيها أدوات الكتابة، أى معرفة كيفية نقش صور الحروف والبسائط، وكيف يوضع القلم، ومن أى جانب يبدأ فى الكتابة، وكيف يسهل تصوير تلك الحروف. ومن المصنفات فى علم أدوات الخط (الباب الواحد) من كتاب صبح الأعشى.

ومن ذلك: **علم تحسين الحروف** الذى قيل عنه فى كتاب (مدينة العلوم): هو علم يُعرف منه تحسين تلك النقوش، وما يتعلق به من كيفية استعمال أدوات الكتابة، وتمييز حسنها من رديئها، وأسباب الحسن فى الحروف آلةً واستعمالاً وترتيبًا، ومبنى هذا الفن الاستحسانات الناشئة عن مقتضى الطباع السليمة، وتختلف صورتها بحسب الإلف والعادة والمزاج، بل بحسب كل شخص، ولهذا لايكاد يوجد خطان متماثلان من كل الوجوه.

ومنها أيضًا: **علم كيفية تولد الخطوط** عن أصولها بالاختصار والزيادة، وغير ذلك من أنواع التغييرات.

وقد ذكر ابن النديم فى كتابه الفهرست أنّ أول من كتب المصاحف فى الصدر الأول للإسلام ووصف بحسن الخط هو (خالد بن أبى الهياج)، حيث رأى ابن النديم مصحفًا بخطه، وكذلك أيضًا شخص يُدعى سعد كان يكتب المصاحف للخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك ٨٦ - ٩٦هـ /٧٠٥-٧١٥م، ويُذكر أنه هو الذى كتب الآيات القرآنية الموجودة فى قبلة المسجد النبوى فى المدينة بالذهب من﴿ والشمس وضحاها ﴾ [الشمس ١] إلى آخر القرآن، أما المصحف المعروف بـ (مصحف أماجور) فى العصر العباسى بين

سنتى (٢٥٦-٢٦٤هـ) فيعدّ أقدم المصاحف التى تحمل تاريخًا محددًا. ويتعرف الخبراء على المصاحف الحجازية أو الكوفية المبكرة من خلال طريقة شكل كلماتها، وغياب الإعجام عن أغلب حروفها المتشابهة، كما تتميز كذلك بأن عرضها أكثر طولاً من ارتفاعها.

وقد نشأ الخط العربى متأثرًا بالخط النبطى، وكان التطور الأول للخط العربى فى الحجاز فى القرن الأول متمثلاً فيما يُطلق عليه الخط الحجازى، وهو خط مائل إلى طرف اليد اليمنى، وفى القرن الثانى أصبح الخط الكوفى ـ نسبة إلى الكوفة ـ هو الخط الذى كتبت به المصاحف، وهو خط جاف، ولما بدأت حركة التأليف والترجمة لجأ الورّاقون إلى ابتكار أسلوب جديد للكتابة أُطلق عليه الخط الوراقى أو الخط المحقّق، وهذا الخط هو الذى أدخَل عليه بعد ذلك إصلاحات مهمة كل من ابن مقلة فى القرن الرابع الهجرى، وابن البواب فى القرن الخامس الهجرى، فقد جعل ابن مقلة للخط العربى نِسَبًا هندسيّة بالقياس إلى حرف الألف، ثم أضفى ابن البواب مسحة جمالية على الخط، طوّرها بعد ذلك ياقوت المستعصمى؛ حيث بلغ الخط العربى فى مدرسة بغداد قمة ازدهاره. وبعد سقوط بغداد ورثت القاهرة عملية تطوير الخط العربى مع ابن الوحيد، وابن الصائغ، والطيبى، حتى ظهور المدرسة العثمانية التى أدخلت تطورًا مهمًا على الخط النسخ والثلث، وأصبح خط النسخ يُعرف بخادم المصحف، بحيث أصبح المصحف لا يُكتب إلا بالنسخ.

توجد أكبر وأروع مجموعات من المصاحف فى العالم دون شك فى مكتبة متحف باستانبول، وهى المصاحف التى كانت فى الخزانة الخاصة بالسلاطين من آل عثمان، كما توجد مجموعات أخرى فى إيران بقبة الإمام الرضى، ومجموعة ثالثة بدار الكتب المصرية بالقاهرة، وكذلك فى الهند والقيروان.

ومع الأسف توجد مجموعات خارج العالم الإسلامى فى المكتبة البريطانية بلندن، والمكتبة الوطنية بباريس، ومكتبة الفاتيكان بروما، ومكتبة شيستريتى بدبلن.

ومع الأسف الشديد أيضًا فإنه باستثناء مجموعة مكتبة شيستريتى التى جُمعت بعناية فائقة، فإن اقتناء بقية المكتبات خارج العالم الإسلامى لهذه المصاحف لم يكن بشكل منظم ودقيق، مثل مخطوطات الأدب والتاريخ والعلوم.

وبعد سقوط دولة المماليك فى مصر فى مطلع القرن العاشر الهجرى، أصبحت استانبول عاصمة الخلافة الإسلامية، بمقر

الخلفاء العثمانيين، هى مركز الفكر والفن فى العالم الإسلامى؛ الأمر الذى ساعد على انتشار أسلوب الخط الجديد الذى طوره الخطاط التركى الشيخ حمد الله الأماسى. ومن ثم أصبح خط النسخ منذ هذا التاريخ هو الخط المفضل لكتابة المصاحف، ووصفته المصادر العثمانية بأنه خادم القرآن، فقد كانت المصاحف قبل ذلك تكتب بخطوط المحقق والريحان وأحيانًا الثلث، بالإضافة إلى النسخ، فكتب ياقوت على سبيل المثال المصاحف بخط النسخ وخط الريحان، كما أنه استخدم جميع هذه الخطوط فى الصحيفة الواحدة فى المصاحف ذات الحجم الكبير، وقد أطلق العثمانيون على المصاحف المكتوبة بهذا الشكل - طريقة ياقوت.

واستمرت نفس الأساليب عند التيموريين بالإضافة إلى المدرسة المصرية، ولم يستمر من هذه الخطوط سوى الخط المحقق فقط الذى استُخدم فى كتابة البسملة، ثم هجر استعماله نتيجة لعدم قبوله للتراكيب، لقلة حروفه المقوسة والمستديرة.

هذه اللمحات عن حياة أبرز الخطاطين فى العصرين الأموى والعباسى توضح حالة الابتكار لديهم، وفى نفس الوقت تفتح الطريق للكشف عن إبداعات خطاطين آخرين تم الكشف عنهم والإشارة إليهم، وهم من أزمان مختلفة وأماكن متعددة، انفردوا بابتكارات نادرة ميّزت أساليبهم عن بعضها، وكان تأثيرهم واضحًا فى الحياة الفنية التى تواجدوا فيها، مع قدراتهم العالية فى ضبط الحروف والوعى بأشكاله المبتكرة.

ولقد كان احتفاء الأتراك وتقديرهم للفنون أعظم مشجع للأساتذة الخطاطين على بذل طاقتهم ومواصلة جهدهم لخدمة الخط والتفنن فيه.

وتشير المصادر التاريخية إلى أنّ أول انتقال للخط من العرب إلى الأتراك كان عن طريق الخطاط الشيخ حمد الله الأماسى، وقد تخرَّج على يد هذا الخطاط جيل من الخطاطين المبدعين الذين وصلوا هم وتلامذتهم ذروة الإبداع فى مجال الخط العربى، وبرز منهم خطاطون كبار ذاع صيتهم فى العالم الإسلامى؛ لقد ابتكر هؤلاء الخطاطون أشكالاً وأنماطًا جديدة تنبض بالجمال والإبداع، واستطاعوا أن يخترعوا خطوطًا لم تكن معروفةً سابقًا، وكانت تلك الإبداعات من أمهات أفكارهم وعبقرياتهم.

ولم تنطفئ شعلة الخط العربى فى الأتراك إلا عند استبدال الحرف العربى بالحرف اللاتينى سنة ١٣٤٧ للهجرة، ورغمًا عن ذلك فلا يزال للخط العربى مكانته، ولايزال يتخرج فيه خطاطون مبدعون.

وبهـذا يكون الخط العـربى قـد عـاش بين الأتراك أكثر من خمسـة قرون؛ وعلى الرغم من كل ما حدث لهذا الفن فلا بد من الإشارة إلى أولئك الخطاطين المبـدعين الذين لازالت آثارهم خـالدة على مرّ التاريخ وشـاهـدة على عظمة إبداعهم.

أ. حمادة الربيع

مراجع للاستزادة :

١ - مصور الخط العربى ـ مهندس ناجى زين الدين ـ مطبعة الحكومة ـ بغداد.
٢ - كتاب المصاحف ـ الحافظ أبى بكر بن أبى داود السجستانى ـ طبع مصر ١٩٣٦م.
٣ - رسالة فى علم الخط والقلم ـ الوزير ابن مقلة ـ مخطوطة بدار الكتب بمصر.
٤ - مقال ـ مجلة المعلم ـ الصادرة عن جامعة دمشق ـ إسراء محمد قصى رمضان.
٥ - صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ـ الشيخ أبى العباس القلقشندى ـ طبع مصر ١٩١٣م.
٦ - تاريخ الخط العربى ـ محمد فخر الدين ـ طبع القاهرة ١٣٦١هـ.
٧ - موقع الدكتور / يوسف زيدان للمخطوطات.
٨ - تاريخ الخط العربى وآدابه ـ محمد طاهر الكردى ـ طبع مصر ١٩٣٩م.
٩ - الخط العربى وأشهر الخطاطين www.angelfire.com/ca5/Hat/
١٠ - تدريس الخط العربى- www.angelfire.com/mh/almoalem/alkhat.htm
١١ - تطور الخط فى كتابة المصحف الشريف www.torathi.com/mkzim/.331htm
١٢ - الخط العربى فن إسلامى www.ezboard.com
١٣ - مسيرة الخط العربى فى الخلافة الإسلامية فن وإبداع www.islamweb.net/fann/islamic-art-studiesmasyra.htm
١٤ - الخط العربى المعاصر www.ndukhan.com
١٥ - نبذة عن الخط العربى ـ أشهر الخطاطين العرب ـ نماذج من الخط العربى www.geocities.com/alktat/nbtha.htm
١٦ - بعض الخطوط العربية لخطاطين قدماء ومعاصرين من الشبكة الإسلامية www.qatar.net.qa/hamdyqtv/khattaton.htm
١٧ - الخطوط أوجدت علاقة تواصل بين الجارتين العربية والفارسية ـ الدكتور عباس خامة يار www.e-resaneh.com/Arabic/tarikh/khat.htm
١٨ - حامد آيتاش الآمدى ـ الدكتور حسن المايرجى- www.fustat.com/bibliography/aytash.shtml#top
١٩ - أنواع الخط العربى www.arabiccalligraphy.com
٢٠ - مجلة التراث العربى. الكتابة العربية وفن الشعر والتأريخ الشعرى فى ما وراء النهر. الدكتور شاه رستم غياث شاه موساروف- www.station.192com
٢١ - تطور الخط العربى www.egyart.com
٢٢ - ملتقى الحوار العربى www.hdrmut.net
٢٣ - بدائع الخط العربى www4.arts.s.5com

الـــدواة

لقد شرَّف الإسلام العلم وأشاد بالتعليم وحث عليه، ولأمر ما ذكرت أول الآيات القرآنية الكريمة نزولاً القراءة والتعليم والقلم، حيث قال الله تعالى: ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم**﴾ [العلق ١ - ٥] كما أقسم الله سبحانه وتعالى بالقلم والكتابة، فقال سبحانه فى أول سورة القلم : ﴿ **ن والقلم ومايسطرون**﴾.

وقد أكد القرآن الكريم الصلة الوثيقة بين تقوى الله والعلم، وجعل العلم وسيلة الإيمان، حيث قال سبحانه : ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾ [فاطر ٢٨].

وجاء هدى النبى ﷺ مصداقًا وتثبيتًا لما جاء به القرآن الكريم فى هذا المعنى، فكان النبى ﷺ يحث على التعلم، بل كان يطلق سراح الأسير إذا علَّم الكتابة لعشرة من صبيان المسلمين.

ومن ثم فلا عجب أن كان ظهور الإسلام إيذانًا بالعناية بالكتابة وبازدهار العلم والتعليم؛ إذ لم يلبث المسلمون أن أقبلوا على التعليم، مما كان من أثره أن ظهر بينهم علماء أفذاذ، نبغوا فى شتى فروع العلم والمعرفة، كما نظمت الشئون الإدارية، وبرز من بين المسلمين كُتَّاب مهرة.

وقد أدى الإقبال على التعليم والكتابة إلى العناية بأدواتهما، ومن ثم حرص الصناع المسلمون على إتقان هذه الأدوات، والتفنن فى تزيينها حتى صارت تحفًا فنية تبهر الأنظار بجمالها وزخارفها، فضلاً عن دقة صناعتها ومتانتها.

ومن أدوات الكتابة التى حرص المسلمون على تطويرها وإتقان صناعتها وتجميلها الوعاء الذى صنعوه لحفظ الأقلام والحبر، وقد أطلق العرب على هذا الوعاء أسماء بعضها مشتق من اسم الشىء الذى كان يحفظ فيه، مثل المقلمة أى وعاء الأقلام، والمحبرة أى موضع الحبر، كما أطلق عليه أيضا اسم الدواة وهى ما يكتب منه، وقد قال أحد الشعراء :

عرفت الديار كخط الديار

يحبره الكاتب الحميرى

وقـد تطور شكل الدواة أو المقلمـة أو المحبـرة إلى أن صـارت على هيئـة علبـة مـستطيلة ذات غطاء، تشـتمل عند أحـد طرفيها على وعاء المداد، وفى الجزء الطويل الباقى تحفظ الأقلام.

وكانت الدواة تصنع من مواد مختلفة : فمثلاً صنعت بعض الدوى من الزجاج. وفى متحف برلين محبرة من الزجاج صنعت فى مصر فى القرن السادس الهجرى (١٢م). ومن الملاحظ أن هذه المحبرة قد صنعت من نوع من الزجاج يمتاز بسمكه وثقله، وقد عرف هذا النوع الذى يعتبر تقليداً للبللور الصخرى أو الكريستال فى مصر الفاطمية، حيث ارتقت هذه الصناعة، وتزين هذه المحبرة زخارف مقطوعة على نمط زخارف البللور الصخرى، وهى على هيئة دوائر متداخلة.

وقد صارت الدواة تصنع بصفة أساسية من البرونز أو النحاس وتكفت بالذهب والفضة، وازدهرت صناعة الدوى فى مختلف الأقطار الإسلامية، كما تشهد بذلك النماذج الرائعة التى وصلتنا، والتى تدل على المستوى الرفيع الذى بلغته هذه الصناعة، كما تدل فى الوقت نفسه على الروح الفنية والمهارة الصناعية التى يتمتع بها العامل المسلم.

وتمثل هذه الدوى بحق أساليب صناعة المعادن فى هذه الأقطار، ولقد ازدهرت فى مدن العراق المختلفة وبخاصة فى مدينة الموصل صناعة المعادن وتكفيتها بالذهب والفضة، ويتضح ذلك فى عدد من الدوى المعدنية التى تنسب إلى هذا الإقليم.

وفى المتحف البريطانى دواة من النحاس المكفت بالفضة تنسب إلى مدينة الموصل فى القرن السابع الهجرى (١٣م)، ويبلغ طولها ٣٦,٨سم.

وإلى جانب العراق ازدهرت صناعة الدوى المعدنية فى مصر فى عصر المماليك، كما تشهد بذلك دواة من النحاس المكفت بالذهب والفضة بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة (سجل رقم ٤٤٦١)، ويبلغ طول هذه الدواة ٣٠ سم، وعرضها ٧,٥ سم، وارتفاعها ٦,٥سم، وعليها كتابة تذكارية باسم السلطان المملوكى الملك المنصور محمد المتوفى سنة ٧٦٤هـ (١٣٦٣م).

ويزخرف غطاء هذه الدواة من الداخل شريط عريض من الكتابة الكوفية المجدولة، فى وسطه منطقة مفصصة، فى مركزها شريط صغير من الكتابة نصه : «عز لمولانا السلطان». أما باطن الدواة فيشتمل على كتابة بالخط الثلث الجميل نصه: «عز لمولانا السلطان المالك الملك المنصور العالم العابد».

وتحلى سائر أجزاء الدواة مختلف أنواع الزخارف التى كثر استعمالها على المعادن المملوكية، كالزخارف النباتية المورقة التى تمتاز بأناقتها ودقتها، والأزهار المتفتحة، ورسوم البط، والخطوط الهندسية المعقوفة، وجميعها مرتبة ومنسقة بتوازن وانسجام إما داخل المناطق المختلفة الأشكال أو بينها.

هذا وفى دار الآثار العربية ببغداد دواة من النحاس المكفت بالفضة والذهب (سجل ٧٢١ع) تزخرف غطاءها من الخارج كتابة نصها: «إذا فتحت دواة العز والنعم : فاجعل مدادك من جود ومن كرم»، كما يوجد على الغطاء أيضًا منطقة مستديرة تحتوى على كتابة نصها : «المقر العالى المولوى الأميرى المالكى الملكى» ويتضح من هذه الألقاب أن الدواة قد صنعت لأحد الأمراء فى عصر المماليك، والحق أن الدواة تحليها زخارف مملوكية مثل الوريدات والفروع النباتية المورقة وزهرة اللوتس المرسومة حسب الأسلوب الصينى.

وينسب إلى دمشق فى العصر نفسه دواة من النحاس المكفت بمتحف المتروبوليتان فى نيويورك، ويملأ كل الأسطح الداخلية والخارجية من هذه الدواة رسوم متشابكة تشمل مناطق وأشكالاً وزخارف نباتية وحليات مضفرة، بالإضافة إلى مناطق تحتوى على خطوط هندسية من النوع المعقوف الذى شاع استعماله فى زخرفة التحف المعدنية فى هذه المدينة.

وتعتبر إيران من أهم الأقطار التى ارتقت فيها الصناعات المعدنية فى العصر الإسلامى، ولا سيما فى خراسان التى ربما كانت مصدر التقاليد الفنية فى العصور الوسطى.

وفى متحف فرير فى واشنطن دواة من البرونز المكفت بالفضة والنحاس تعتبر ذات أهمية خاصة؛ نظرًا للأسلوب الفريد الذى استخدم فى زخارفها وكتابتها. وقد تمت صناعة هذه الدواة فى سنة ٦٠٧ هـ (١٢١٠م) للأمير مجد الملك وزير خراسان، وكان مقره مدينة مرو.

وتتألف زخارف الدواة بصفة أساسية من رسوم مورقة قريبة، وأشرطة من الكتابات، ومما يسترعى الانتباه فى هذه الزخارف والكتابات ما استخدم فيها من مزج بين الرسوم النباتية وحروف الكتابة وبين رسوم الكائنات الحية؛ إذ يلاحظ مثلاً أن هامات حروف الكتابة الرأسية قد شكلت على هيئة رسوم آدمية، كما يتفرع من العروق النباتية رسم رءوس حيوانات وطيور، وتتخلل الفروع المورقة رسوم حيوانات مختلفة، وتمثل هذه

الزخارف مرحلة مهمة من مراحل تطور الكتابة العربية المشكلة على هيئة كائنات حية، حتى استخدمها صناع المعادن الإسلاميون فى العصور الوسطى، والتى وصلت أوج تطورها فى مصر فى عصر المماليك، كما تشهد بذلك الكتابة المحفورة حول رقبة شمعدان كتبغا المحفوظة فى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة.

ولقد استمرت صناعة الدوى المعدنية فى إيران على طول العصور.

وفى متحف بناكى فى أثينا دواة من النحاس المحفور والمكفت بالفضة ترجع إلى العصر الصفوى فى إيران، وتتألف زخارف هذه الدواة من فروع نباتية دقيقة ورسوم تشبه السحب الصينية، بالإضافة إلى كتابة بالخط الفارسى الجميل.

وفى دار الآثار العربية ببغداد دواة من النحاس المكفت بالفضة والذهب (سجل ٣٠٦٨٥ - مع) تزخرفها رسوم عربية مورقة، وجدائل وكتابات بخط قريب الشبه من الخط المجوف الذى استعمله المسلمون فى أجزاء من بلاد التركمستان والأقاليم المتاخمة لمنغوليا والصين، ويختلف العلماء فى نسبة هذه الدواة : فبعضهم ينسبها إلى اليمن فى القرن التاسع الهجرى (١٥م)، والبعض الآخر يميل إلى نسبتها إلى كشمير أو آسيا الوسطى فى القرن الثانى عشر الهجرى (١٨م).

هذا وقد اشتق من لفظ الدواة اسم وظيفة كانت لها أهميتها فى الدول الإسلامية : وهى وظيفة الدواتدار أو الدوادار؛ وتتألف هذه الكلمة من لفظة دواة العربية، ولفظة دار الفارسية ومعناها ممسك، وبذلك يكون معناها ممسك الدواة أو الموكل بالدواة، ويقصد بذلك الموكل بدواة السلطان أو الأمير.

وقد عرفت هذه الوظيفة فى الدول الإسلامية التى ظهرت فى العصر العباسى، مثل دولة الفرنويين السلاجقة ودولة خورازم شاه حيث كان شاغلها يسمى الدواتدار، ثم انتقلت عن طريق الأتابكة والأيوبيين إلى دولة المماليك فى مصر وسوريا، حيث عرف صاحبها باسم الدوادار.

وكان الدوادار يُخْتَار من بين خاصكية السلطان أى مماليكه الخاصة، ثم ارتفعت رتبته فصار يختار من بين أمراء المئين ثم من بين أكابر أمراء المئين، وهذه أعلى الرتب العسكرية فى دولة المماليك، وقد أخذت أهمية الدوادار فى الازدياد حتى صار فى المرتبة الثانية بعد السلطان، ولم يكن للسلطان المملوكى دوادار واحد بل ربما بلغ عددهم عشرة، كان أعلاهم الدوادار الكبير الذى صار يسمى أمير دوادار أو أمير دوادار كبير، ويليه نائبه الدوادار الثانى وهو أقل منه رتبة،

الصغير الذى كان مجرد جندى أو مملوك من الخاصكية.

وكانت مهمة الدوادار فى أساسها هى حمل دواة السلطان عند توقيعه على المراسيم والمكاتبات، وما يتبع ذلك من الأمور المتعلقة بهذا المعنى، من تبليغ الرسائل والأوامر عن السلطان وتقديم الرسائل والشكاوى إليه، وكان من مهمته أيضًا استقبال زوار السلطان والاستئذان لهم عليه، والإشراف على كاتب السر وأصحاب البريد وسائر المكلفين بقضاء حاجات السلطان، كما كان يشترك مع الوزير فى نظر دار الضيافة والأسواق، وكان من المراسم أن يصحب الدوادار رسل الملوك عند الدخول على السلطان، وكان من عادته أنه عند دخول الرسول على السلطان أن يتناول الدوادار منه الكتاب، ويمسحه بوجه الرسول، ثم يقدمه إلى السلطان، فيفضه ويدفعه بدوره إلى كاتب السر فيقرؤه على السلطان.

ونظرًا إلى أن الدوادار كان يطلع بحكم وظيفته على ما يجرى فى الدولة من أمور، وما يقدم إلى السلطان من مكاتبات ورسائل، وما يخرج عنه من أوامر وتعليمات؛ كان يشترط عليه كتم الأسرار، كما كان يؤخذ عليه العهد بألا يخفى عن السلطان شيئًا يبلغه، ولو كان ضده هو نفسه، وألا يأمر بشىء إلا بحسب أمر السلطان، وأن يأمر بتنفيذ كل ما يطلبه السلطان.

ولم تقتصر هذه الوظيفة على دوادارية السلطان بل كان بعض الأمراء يتخذون لهم دوادارية، كما كان يلحق ببعض الموظفين دوادارية مثل دوادار كاتب السر الذى كانت مهمته حفظ أصول الأوامر والمكاتبات المتعلقة بديوان الإنشاء، كما خصص لتوقيع السلطان دوادار كان يسمى دوادار العلامة.

وكان من مراسم الدوادار اتخاذ الرنوك أو الشارات، وكان رنك الدوادار بطبيعة الحال على هيئة دواة، وقد وصلنا كثير من التحف والآثار تحمل هذا الرنك.

(هيئة التحرير)

الزخــــارف

الزخـرفـة هـى كل رسم على مـسطح لملء الفـراغ بغرض الإحـساس الجمـالى، والزخـرفة تكون بتـجريد الخطوط والحـروف الهـجائية والأشكال الهـندسـيـة وأشكال الورق النبـاتى والحيوانات والجمادات، والجمال يعتمد على قدرة الفنان ودرجة التجريد التى يصل إليها فى المادة التى يزخـرف بهـا، ويتـأتى الجـمـال من التكرار واسـتـخـدام النسب والتناسب وألوان بعينها والإيقاع والتناظر والتقابل، وقد تحاشى الفنان المسلم رسوم الآدميين خشية الكراهـيـة، وكان هـذا الحـيـاء من الخـالق جل وعلا الدافع وراء إبداع الفنان فيما وصل إليه من زخارف لم يصل إليها غيره فى أى نطاق حضارى آخر .. وبداية فقد تفنن المسلم فى تحـريـر الورقـة النبـاتيـة بأشكالهـا اللانهـائية، ليستخدم فى هذا التحوير الأسلوب الهندسى مع التكرار والتوازن الإيقاعى، وصال الفنانون العـرب وجـالوا وابتكروا وطوروا الموضـوعـات والمجموعات والوحدات والعناصر الزخرفية، مما جعل للزخرفـة الإسـلامية طابعًا خـاصًا فريدًا يتميـز على سائر الفنون، وحجر الزاوية فى كل الفنون الإسـلامية وعناصـرها الأصيلة هى الفـروع النباتية وصور الحيوان والعناصـر الهندسية والكتابات العربية وهكذا.

امتاز الفن الإسلامى والعـربى فيـمـا امتاز به بالعناية بـالزخارف المعـمـارية،واتخذت هذه الزخـارف خـصـائص انفـردت بهـا بين الفنون سواء من حيث تصـميمها وإخـراجها الفنى، أو من حيث موضـوعـاتها وأسـاليبها، وسنقتصـر على ذكـر (طريقـتين) من طرق الإخـراج التى كان لها عظيم الأثر فى الفن الأوربى:

(١) تعدد الألوان:

اسـتـخـدمت المواد المخـتـلفـة الألوان فى زخـرفـة المبانى الإسـلامـيـة منذ أوائل القـرن الثـانى الهـجـرى فى عـمـارة قـصـر الحـيـرة الشرقى مثلاً، واستخدمت فى بناء عقود بيت الصـلاة فى مـسجد قـرطبة الجـامع فى سنة ١٧٠هـ /٧٨٦م، وعند بناء باب لهـذا المسـجـد فى سنة ٢٤١هـ/٨٥٥م، وحليت واجهته بقطع من الآجــر مــتـناوبة فـى أشكال زخــرفــيــة هندسـيـة، مع قطع من الحـجـارة البـيـضـاء، واسـتـخـدمت الحـجـارة السـوداء بالتناوب مع الحجارة البيضاء فى بناء قبة مسجد الزيتونة

فى تونس سنة ٢٥٠هـ /٨٦٤م، وانتشر بعد ذلك استخدام المواد المختلفة الألوان فى زخرفة الأبواب والقباب والواجهات والمآذن والأرضيات انتشارًا واسعًا فى العمارة المغربية والأندلسية، وإذا كان الفن البيزنطى سبق أن اتبع هذا الأسلوب الزخرفى فى سالونتكا فى منتصف القرن الخامس الميلادى، فإنه توقف بعد ذلك عن استخدامه، ولم يظهر من جديد فى آثاره إلا فى أواخر القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر، فى مثل (تكفور سرايل) Tekfour Serail، أى بعد ثلاثة قرون من انتشار استخدامه فى العمارة الإسلامية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد امتازت الزخارف الإسلامية المتعددة الألوان دون نظيراتها البيزنطية بتنسيق أشكالها فى رسوم هندسية، من مثلثات ومربعات ومعينات ودوائر ومضلعات نجمية تارة منفردة وتارة متداخلة.

واقتبست بعض المناطق الأوروبية أسلوب الزخرفة البيزنطى، ولكن اقتباس مناطق أخرى من العمارة المسيحية الأوروبية للأسلوب العربى كان أعم وأبقى، إذ أصبح هذا الأسلوب عنصرًا من أهم العناصر الزخرفية فى القرن الثانى عشر الميلادى فى العمارة اللومباردية فى إيطاليا، وفى العمارة الرومانتكية فى فرنسا وأسبانيا، واستمر التعلق بهذا العنصر الزخرفى فى القرون التالية، وتكفينى الإشارة إلى آثار مازالت قائمة فى مدن (ميلانو) و(لوك) و(فلونسة) و(فيرون) و(بولونيا) و(بيزا) و (جنوا) و(سبينا) فى شمال إيطاليا، ولعل أوضحها تعبيرًا عن التأثيرات الإسلامية واجهة كاتدرائية (بستوى) Pistoie، حيث تتناوب الحجارة الحمراء والبيضاء على عقودها وعلى جدرانها، وحيث ترسم قطع الرخام المختلفة الألوان أشكالاً هندسية، ونجد كذلك مثلاً لهذا الأسلوب فى كنيسة القديس بطرس فى (نورثميتن) فى انجلترا Northampton.

وتكفى الإشارة فى فرنسا إلى منطقتين من مناطقها، هما منطقتا (الأوفرنى) Auvergne و (الفيليه) Velay، حيث ينتشر استخدام تناوب المواد المتعددة الألوان فى العقود والنوافذ والأبواب والوجهات ومذابح الكنائس، مثل تلك التى تُشاهد فى كنائس (ريوتارد) Riotard و (بوليناك) Polignac و (مناستييه) Monastier و (سان ساتورنان) Saint-Saturnin و (ريوم) Riom و (كليرمونت) وكثير غيرها، ومن هاتين المنطقتين اقتبست مناطق أخرى قريبة منها وبعيدة عنها هذا المظهر الزخرفى، نشاهد نماذج منه مثلاً فى كنائس (فيين) Vienne و (فالنس) Valence و (تورنوس) Tournus

و (فـيـزليـة) Vezelay، وتتـجـمع أشكال الزخـارف المخـتلفـة الألوان فـى مـجـمـوعـة الكنائس البـديعـة فى مـدينة لبـوى Le Puy بصورة لا تترك مجالاً للشك، كما سنرى فى اقتباسها من العمارة الإسلامية فى المغرب والأندلس.

(٢) الزخارف المنحوتة الفائدة :

ازدهرت المبانى العربية الإسلامية منذ القـرن الأول الهـجـرى / السـابع الميـلادى بالزخارف المنقوشة على الجص أو الحجارة أو الخشب، وحذق رجال الفن صنعة النحت على الحـجـارة والرخـام، وكـانوا يميلون إلى أسلوب النحت الغـائر، وهو الأسلوب الذى تبدو فيه الزخارف المنحوتة مخرمة كأن قاعها مفرغ بحيث تظهر العناصر الزخرفية ناصعة واضحة المعالم منبسطة على أرضية غائرة قائمة.

وقد امتاز الفن الإسلامى بهذا الأسلوب المخـرم من النحت، وبلغ النحـاتون المسلمـون فى إجادته حداً بعيداً من الدقة والإتقان، وسموا بمكانته بين أساليب النقش الأخرى، ونجد أمثلة رائعة منه فى قصور الأمويين ببـادية الشـام، من مسـتهل القـرن الثـانى الهـجـرى ـ الثـامن الميـلادى، وفى مـحـراب مسجد القيروان، وفى قبة مسجد الزيتونة بتـونس، من أوائل القـرن الثـالث الهـجـرى ومنتصفه، وفى مسجد قرطبة الجامع وفى المدينة مـجـمـوعـات لا حـصـر لعـددها من الحجارة والرخام المنقوشة نقشًا رائعًا على هذا الأسلوب، وسنرى فـيـمـا بعـد أن هذا الأسلوب الفنى كـان مـتـبـعًـا فى البـلاد الإسـلامـيـة العـربيـة فى نحت الأخـشـاب والتحف العاجية كذلك، وبلغ مبلغًا كبيرًا من دقة الصناعة ورقة الإحساس الفنى ووفرة التعبيرات الزخرفية.

وكذلك حاز هذا الأسلوب إعجاب رجال الفن فى بيزنطة وإيطاليا وأسبانيا وفرنسا فى القرون الوسطى،فاقتبسوا أصوله المتبعة فى الفن الإسـلامى وأدخلوها على فنونهم، واتبعوها فى كثير من زخارفهم المعمارية المنحوتة، والأمثلة الأسبانية على ذلك وفيرة يكفينى أن أذكر منها المجموعة البديعة من المنحـوتات التى تمتـد على جـانبى بوابة كـاتدرائيـة (ليـريدا) Lerida والمجـمـوعـة الأخـرى التى تشـاهد فى كنيـسـة (سـانتـو دومنجو ده سـيليـوس) Santo Domingo de Silos، والتى قيل عنها إنها تبدو كأنها صنعت بأيد عربية. وأما فى الفن البيزنطى فنجد أمثلة من المنحوتات المخرمة البديعة فـى إحـدى الكنائـس فى أثينـا Petite Metropols، وفى كنيـســة القـديسين

(ســرجــيــوس وباكــوس) Saints Serge et Bacchus، وفى بعض التيجان والمنحوتات فى آياصوفيا، وفى بازيليكية (بارونز) Parenzo، وفى مـصلى (سـان فيـتـال) فـى رافنـا San Vitale da Rovenna، وجـمـيعـها من القـرن الحادى عشر أو الثانى عشر الميلادى، ولعل أبدع مثل لاقتباس الفن البيزنطى لأسلوب النحت المخرم والذى يشاهد فى لوحة من القرن الحادى عشر الميلادى (الرابع الهجرى) محفوظة بمتحف أثينا، وقد نحت عليها رسم أسدين متقابلين على جانبى شجرة الحياة، وأحيطت اللوحة بزخارف نباتية على الطراز العربى، وكأن النحات البيزنطى أراد أن يسجل شهادة منه بمصدر اقتباسه الإسلامى، فأحاط رسومه بإطارين تمتد عليها زخارف تقليدًا للخط الكوفى.

وأما فى فرنسا فقد أُتبع الأسلوب نفسه، لا فى العصر الرومانتيكى فحسب، بل كذلك فى العصر القوطى، وتعددت النماذج التى تنطق بالاقتباس الإسلامى فى مثل دير (مواساك) Moissac وكاتدرائية (تولوز) Toulouse وكنيستى (بريود) Briode و (روايا) Royat وكاتدرائيات (رامس) و (اميانس) و (البوى) Reims, Amiens, Le Puy.

أ.د. عبد الفتاح غنيمة

مراجع للاستزادة:

١ - د. عبد الفتاح غنيمة، ميادين الحضارة الإسلامية، ...

الزخارف التصويرية

لقد أثبتت الدراسات أن العرب فاقوا فى ميادين الطب والفلك والرياضة والكيمياء وعلوم الاجتماع، كما سَمَوْا أيضا فى ميادين الفن، وكانوا روادًا لهم شخصيتهم وطابعهم الخاص وأسلوبهم الممتاز الذى أثر فى فنون أوربا فى عصر نهضتها.

وقد كان من بين الفنون التى فاقوا فيها سواهم فن التصوير واستعماله فى مجالات كثيرة، حيث نفّذت الصور على الجص، والحجر، والخزف، والخشب، والنسيج، والفسيفساء، والمعادن، وفى جميع الخامات.

ولقد كان من مظاهر الحضارة والثقافة بالقاهرة فى العصر الفاطمى ازدهار فن التصوير، وخصوصًا الصور الجدارية، فقد عثر فى حمام بحى أبى السعود بالقاهرة على صور جدارية ملونة لفتيان وفتيات، ويلاحظ فيها الاهتمام بإبراز الملابس، وتحديد قسمات الوجه، ومن أحسن الصور وأكملها الصور المرسومة بالألوان المائية على الجص، ومنها رسم يمثل شابًا يقعد متربعًا، ويمسك بيده اليمنى كأسًا، ويلبس رداءً تزينه حليات على هيئة أزهار، وعلى رأسه هالة مستديرة، وحول ظهره وشاح يخرج طرفاه من تحت الإبطين، ويتدلى من رأس الشاب خصلتان من الشعر، ويحيط بالرسم كله شريط من الأشكال الكروية.

ولم يقتصروا على الرسم بالألوان المائية على الجص، بل استخدم الرسامون أيضًا الفسيفساء، أو الرسم بواسطة لصق فصوص من الزجاج الملون على طبقة من الملاط الملونة، مرصوصة رصًا يحقق صور الأشياء المطلوب رسمها، ولقد زينت جدران المسجد الأموى بدمشق بصور الفسيفساء التى تمثل المناظر الطبيعية لمدينة دمشق وقت إنشاء المسجد، كما كانت قصور الأمويين وسقوفها وأرضياتها تحلى بالصور، ومع النماذج الرائعة للرسوم المختلفة ذات البريق المعدنى على الخزف الفاطمى، نجد من الفن القاهرى مجموعة من نسخ لكتب مختلفة مزوقة بالتصاوير موزعة بين متاحف العالم ودور الكتب المختلفة. وقد وصلت إلينا مجموعة من مخطوطات الكتب العربية المزوقة بالتصاوير، التى يمكن نسبتها إلى القاهرة، على أساس

الموازنة بين أسلوبها وأسلوب الفن القاهرى، واستقراء القرائن الاجتماعية والتاريخية المختلفة للعصر الذى أبدعت فيه، كما عثر على بضع صور من العصر الفاطمى فى مصر، منها صورة تمثل جنديين بينهما شجرة زخرفية، وفوقهما طراز من الكتابة الكوفية.

أما فى عصر المماليك فقد شهدت القاهرة نوعًا آخر من التصوير، هو التصوير على صفحات الكتب، وبخاصة الرسوم المزينة للمصاحف المخطوطة من القرآن، فهى على درجة من الدقة والثراء فى المفاهيم الزخرفية إلى حد جعل من هذه النسخ نماذج لأجمل ما أبدعه الفن الإسلامى فى ميدان الكتب المصورة، وقد كان لهذا النوع من الرسوم المزينة للمصاحف نجاح عظيم خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، الأمر الذى يدل على التعاون الوثيق بين الخطاطين والمصورين والمزخرفين فى إخراج تلك المصاحف. ولقد عرف هؤلاء الخطاطون والمزخرفون كيف يستغلون كل الخصائص الزخرفية للخط الكوفى أحسن استغلال، على الرغم من أنه لم يكن من خطوط الكتابة الشائعة فى العصر المملوكى، وأحاطوا الخطوط الكوفية بنماذج رائعة لشتى أنواع التوريقات والزخارف النباتية، وحلّيت كذلك برسوم لأزهار اللوتس وغيرها على الطراز الصينى، وهو ما اقتبسه هؤلاء الفنانون من التحف الخزفية الصينية التى كانت ترد كثيرًا فى ذلك العصر.

ولا يضارع الثراء الفنى الذى يميز رسوم تلك المصاحف وزخارفها إلا فخامة تجليدها، والتى كانت تفرغ أرضية الزخارف أحيانًا فى طبقة الجلد، بحيث تظهر خلفها أرضية من الحرير مزينة بأسلاك من الذهب؛ أما تصميمات الزخارف فكانت فى بعض الأحيان أشبه بجامات بها عناصر نباتية مورقة، وأحيانًا تزدان بأشرطة متشابكة تضم أشكالاً هندسية متعددة الأضلاع تحيط بها زخارف مجدُولة.

أما المخطوطات التى أنجزت فى هذا العصر فمخطوط من كتاب «كليلة ودمنة» به صور للحيوان صادقة التعبير عن الموضوعات بأسلوب مبسط، كذلك نسخ من كتاب مقامات الحريرى التى تبدو فيها صور الشخصيات معبرة حية على الرغم من أن أسلوب الأداء زخرفى. إلا أن هناك مجموعة من الصور الفنية، يرجع تاريخها إلى الفترة ما بين عامى ٨٩٣ - ٩٤٠هـ، ١٤٨٨ - ١٥٣٣م تمثل أسلوب مُرحلة من مراحل تطور فن التصوير الإسلامى ببلاد فارس، قام بعملها بهزاد الذى فاق فى مهارته جميع أبناء عصره من أهل صناعته.

وقد كانت التصاوير التى تنسب إلى المدرسة العربية تمتاز بخصائص عامة، أهمها: بروز الطابع العربى، والبساطة، والروح الزخرفية، والتحوير فى محاكاة الطبيعة، ومن الملاحظ أن القاهرة ظلت محافظة على التقاليد العربية فى التصوير حتى القرن السادس عشر الميلادى، فى الوقت الذى تحول فيه التصوير بإيران والعراق عن الطابع العربى، أى منذ منتصف القرن الثالث عشر الميلادى، نتيجة تأثره بالتقاليد المغولية والصينية التى سرت فى هذين القطرين على إثر حكم المغول لهما، وهكذا ظلت القاهرة المركز الرئيسى فى العالم للفن الإسلامى بالنسبة لزخرفة المخطوطات العربية بالتصاوير، وقد ساعدها على ذلك أحوال تاريخية واجتماعية مختلفة، ومن هذه الأحوال أن القاهرة نجت من غزو المغول الذى غيَّر فن التصوير فى العراق وإيران تغييرًا جوهريا، فظل التصوير فى القاهرة عربى الطابع محتفظًا بخصائصه الرئيسة.

ولقد انفرد التصوير فى القاهرة بخصائص تميزه عن سائر أساليب التصوير العربية فى العراق وإيران، ومن أهم هذه الخصائص: المبالغة فى اتخاذ الأسلوب الزخرفى المتأنق، والألوان المضيئة، وطابع الفخامة، وروعة التصميم، وقوة التأثير، وتبسيط العناصر، والتقليل من عددها، وتكبير حجم الأشخاص، والمبالغة فى تحويرهم، والتقييد فى حركاتهم، والبعد عن الركاكة فى الأداء والتنفيذ.

(هيئة التحرير)

الشمعــــدان

لم تستطع أمم الشرق والغرب أن تنافس المسلمين فى اهتمامهم بتوفير الإضاءة الصناعية سواء فى منازلهم البسيطة أو قصورهم الفخمة أو فى دور العبادة، ويبدو أن ولع المسلمين بتمديد فترات العمل والعبادة إلى مابعد غروب الشمس كان الدافع الأكبر لحرصهم على توفير أدوات الإضاءة من خامات متعددة تراوحت بين مواد زهيدة الثمن مثل الفخار الذى صنعت منه المسارج أو المشكاوات التى صُنعت من الزجاج أو حتى من المواد الثمينة مثل النحاس المزخرف بالفضة والذهب.

والشمعدانات كانت مجرد حوامل معدنية للشموع الكبيرة توضع عادة فى قاعات الاستقبال بالمنازل، كما لاحظ ذلك الرحالة ابن جبير فى رحلته لمكة خلال شهر رمضان فى عام ٥٧٩ هجرية، إن الشمعدانات الضخمة كانت تستعمل فى إضاءة بعض جوانب الحرم المكى خلال أداء صلاة التراويح.

يحتفظ متحف الفن الإسلامى بالقاهرة بعدد كبير من الشمعدانات صنعت للسلاطين وأمراء المماليك، وزخرفت بكتابات نسخية توضح لمن صنعت، أو بالخط الثلث، ومن ذلك شمعدان صنع فى القرن التاسع الهجرى، وهو ذو تجويف بارز على رقبة ضيقة مزخرفة بكتابة نسخية نصها «**هذا ما أوقف على الحجرة النبوية مولانا السلطان الملك الأشرف أبو النصر قايتباى بتاريخ ٧٨٨هـ**» وفى قاعدة التجويف حواف بارزة محفورة فى هيئة حبل، وعلى رقبة الشمعدان كتابة محفورة هى نص دعائى باسم قايتباى، حروفه على هيئة ألسنة اللهب وهى متقاطعة فى القمة، وتقع بين شريطين ضيقين من الزخارف النباتية المورقة والمزهرة. وقاعدة الشمعدان تحفها من أسفل ومن أعلى أشرطة مماثلة من الزخارف النباتية، والجزء الأكبر من الفراغات مملوء بشريط من الكتابة النسخية تتكرر فيها عبارة الوقف المذكورة، ويلاحظ أن الألف لامات فى هذه الكتابة على هيئة ألسنة اللهب، وهى تتقاطع فى القمة، وتتخلل الكتابة جامتان باسم قايتباى بخط الثلث، والأرضية منقطة وعليها زخارف نباتية متباعدة.

استخدم الصناع فى العصر المملوكى معدنى الفضة والذهب لزخرفة بدن الشمعدان وفق طريقة تعرف باسم التكفيت أى استخدام معدن فى زخرفة معدن آخر ويتم ذلك بحفر الزخارف فى بدن الشمعدان وملئها بأسلاك من معدن مختلف والطرق عليها حتى تتساوى مع مستوى سطح الآنية المعدنية، ويعزى إلى صُنّاع الموصل بالعراق فضل ابتكار أسلوب التكفيت ونقله إلى مصر وبلاد الشام فى العصر المملوكى، ولما كان الكفتيون يحرصون فى صناعاتهم للشمعدانات على التمييز بين ما يُصنع منها للمساجد بقصر زخارفه على الكتابات والزخارف الهندسية والنباتية، وبين مايصنع للاستخدام المنزلى باستخدام رسوم الحيوانات والطيور بل والصور الآدمية فى تزيينه، ومن أمثلة النوع الأخير شمعدان صنع للأمير بدر الدين القرمانى الناصرى، وهو من البرونز، وشمعدان آخر يعود للعصر الأيوبى، السطح العلوى لرقبته مزين برسوم لعازفين بينهم زخارف نباتية، وحوت قاعدة الشمعدان اسم صُنّاعه فى نص تسجيلى يقرأ (**عمل الحاج إسماعيل نقش محمد بن فتوح الموصلى المطعم أجير الشجاع الموصلى النقاش**) وتنتشر ببدن الشمعدان أفاريز زخرفية وجامات، وعلى بدنه رسم لفارسين يصارعان دبًا، ورسمًا لسلطان فى مجلس ملكى، وهو يحمل سيفًا، وحوله أتباعه يحملون السيوف، وبالبدن كتابة نصها (**العز والبقاء والظفر بالأعداء، ودوام العافية والرفعة والارتقاء والدوام**)، وتحتوى مجموعة جاسم الحميض بالكويت على مجموعة من أروع الشمعدانات المملوكية النادرة والتى لا تقدر بثمن.

د. خالد عزب

مراجع للاستزادة:

١ - زكى محمد حسن: فنون الإسلام (القاهرة ١٩٤٨م).

٢ - حسن الباشا: الفنون الإسلامية والوظائف على الآثار العربية. القاهرة ١٩٦٦م.

٣ - حسن الباشا: موسوعة العمارة والآثار والفنون الإسلامية. القاهرة د. ت.

٤ - م. س. ديماند: الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى. دار المعارف ١٩٥٨م.

علب المجوهرات

بدأ فى بلاد الأندلس صناعة علب صغيرة مصنوعة من العاج كانت تستعمل لحفظ الحلى والمجوهرات وهى من نوع شاع استخدامه فى العالم الإسلامى.

وقد انتقلت بعض هذه العلب الأندلسية من أسبانيا إلى بعض الكنائس والأديرة، والبعض الآخر إلى المتاحف الفنية المختلفة.

كما حظيت هذه الصناديق فى العصور الوسطى بإعجاب الأمراء والأثرياء الأوربيين الذين اتخذوها هم أيضًا لحفظ الحلى والنفائس، وكانوا يقدمونها كهدايا فى الأعراس.

وهذه العلب الأندلسية إما على هيئة صناديق مربعة أو مستطيلة ذات غطاء مسطح، أو على شكل هرم ناقص، وإما على هيئة علب اسطوانية ذات غطاء مقبب الشكل.

ويرجع أهم هذه العلب إلى أواخر العصر الأموى فى الأندلس وعصر ملوك الطوائف أى إلى النصف الثانى من القرن الرابع بعد الهجرة وإلى القرن الخامس الهجرى (القرن ١٠، ١١م).

ويشهد ما تمتاز به هذه العلب من دقة الصنعة وجمال الزخرف بما حققه الصانع العربى فى الأندلس من تقدم فى فن صناعة العاج، وبما بلغه من رقى فى الذوق الفنى بصفة عامة، وذلك على الرغم مما انتاب الخلافة الأموية أولاً من ضعف ثم ما انتاب البلاد كلها من انقسام وتطاحن بعد ذلك.

وتشتمل هذه العلب على مناظر محفورة فى العاج تمثل أعمال الصيد ومجالس الطرب، وكانت هذه المناظر فى معظم الأحيان تحصر داخل مناطق مفصصة، فى حين كان باقى أجزاء سطح العلبة يزين بالزخارف النباتية الأنيقة التى يتخللها أحيانًا رسوم طيور وحيوانات وآدميين.

وتحمل بعض هذه العلب كتابات أثرية تذكارية تلف عادة حول أسفل الغطاء، وتبدأ هذه الكتابات دائمًا بأدعية، ثم تذكر اسم صاحب العلبة، وأحيانًا أيضًا اسم السيدة التى صنعت لأجلها، وكذلك المشرف على صناعتها، ومكان الصناعة وتاريخها واسم الصانع.

ومما يسترعى الانتباه أن الأدعية التى تفتتح بها هذه الكتابات ذات طابع معين، وتمتاز أحيانًا بطولها، وتقسيمها إلى فقرات. كما يلاحظ أن الأسماء كانت ترد مصحوبة بالوظائف والألقاب الفخرية.

ومما هو جدير بالذكر أيضًا أن كثيرًا من هذه العلب تشتمل على أسماء صانعيها مما يدل على اعتزاز الصانع العربى بفنه واعتداده بشخصيته.

والحق أن الكتابات المحفورة على العلب العاجية الأندلسية تمدنا بكثير من المعلومات والحقائق عن الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية فى بلاد الأندلس فى تلك الفترة المهمة من تاريخها.

ومن أقدم العلب العاجية التى وصلتنا علبة نقلت من كاتدرائية سمورة بأسبانيا إلى متحف الآثار بمدريد. وهى اسطوانية الشكل، ذات غطاء مقبب، وتتألف زخارفها من أفرع نباتية، منسقة بأسلوب زخرفى، يخرج منها أوراق شجر ومراوح نخيلية، ويتخللها طيور وحيوانات تمتزج معها فى وحدة زخرفية جميلة.

ويلف حول أسفل غطاء هذه العلبة كتابة محفورة بالخط الكوفى نصها (بركة من الله للإمام عبد الله الحكم المستنصر أمير المؤمنين مما أمر بعمله للسيدة أم عبدالرحمن..) والإمام الذى أمر بعمل هذه العلبة والمشار إليه فى هذه الكتابة هو الخليفة الحكم الثانى المستنصر بالله (٣٥٠هـ - ٣٦٦هـ) وقد ازدهرت فى عهده الحضارة الأندلسية ازدهارًا كبيرًا؛ وذلك بفضل الأعمال الجليلة التى حققها أبوه عبدالرحمن الثالث من قبل فى شتى المجالات والميادين.

ويتضح من الكتابة على العلبة أيضًا أنها صنعت على يد - أى بإشراف - درى الصغير وكان أحد أفراد الحاشية الصقلية فى قصر الخليفة، ومن المعروف أن درى الصغير هذا قد أعدم فى بداية عهد الخليفة هشام الثانى ابن الحكم الثانى وذلك بسبب اشتراكه فى ثورة قام بها الصقالبة ضد الخليفة الجديد فى ذلك الوقت.

وفى متحف مدريد أيضًا علبة أخرى نقلت إليه من دير فيتيرو، وهى مستطيلة الشكل وعليها كتابة أثرية تذكارية نصها (بسم الله بركة من الله ويمن وسعادة وسرور ونعمة لأحب ولادة، مما عمل بمدينة الزهراء، سنة خمس وخمسين وثلاث مائة، عمل خلف).

وتتضمن هذه الكتابة بعض المعلومات المهمة : مثل ولاَّدة اسم صاحبة العلبة، ومدينة الزهراء المكان الذى صنعت فيه، وتاريخ

صناعتها وهو عام ٣٥٥هـ (٩٦٦م)، واسم صانعها من نساء الخليفة الحكم الثانى وأم هشام الثانى ابنه وخليفيه من بعده، وربما كان فى صيغة الدعاء لولاَّدة ووصفها بأحب ولادة ما ينم عن بعض الضعف فى أخلاق الخليفة الحكم الثانى: ذلك الضعف الذى انتهى به إلى أن يطلق يد بعض وزرائه فى تصريف شئون الدولة مما كان إيذانًا ببداية ضعف الخلافة الأموية، ثم القضاء عليها بعد ذلك.

ومن علب المجوهرات الأندلسية الجميلة علبة من العاج بمتحف اللوفر، وهى ذات هيئة اسطوانية وغطاء مقبب، ويبلغ قطرها ٨سم وارتفاعها ١٥سم. وتتألف رسومها الرئيسية من أربعة مناظر داخل مناطق مفصصة تمثل موضوعات مستمدة من الحياة ولكنها مرسومة بطريقة زخرفية، أما المساحات الموجودة بين هذه المناطق فتشتمل على رسوم آدمية وحيوانية على أرضية ذات زخارف نباتية. ومن المناظر رسم محفور يمثل فارسين متقابلين على جانب نخلة تدلت عراجينها، ورسم ثان يمثل مجلس طرب وموسيقى.

ويلف حول غطاء هذه العلبة شريط من كتابة كوفية نصها (بركة من الله، ونعمة وسرور وغبطة للمغيرة ابن أمير المؤمنين رحمه الله، مما عمل سنة سبع وخمسين وثلاث مائة).

ومن الملاحظ أن الكتابة تشير إلى أن هذه قد عملت لرجل هو الأمير المغيرة ابن الخليفة عبد الرحمن الناصر وأخو الخليفة الحكم الثانى.

ومن المعروف أن هذا الأمير قد قتل إثر محاولة قام بها بمساعدة الصقالبة بقصد أن يلى الخلافة بعد وفاة أخيه الحكم بدلاً من ابن أخيه هشام.

ومن العلب الأندلسية ذات المغزى التاريخى علبة من العاج فى كاتدرائية بنبلونة فى أسبانيا، مستطيلة الشكل وذات غطاء على هيئة هرم ناقص ويمتد على جوانب أسفله شريط من الكتابة الكوفية المورقة يقرأ كما يلى (بركة من الله وغبطة وسرور، وبلوغ أمل فى صالح عمل وانفساح أجل، للحاجب سيف الدولة عبدالملك بن المنصور وفقه الله، مما أمر بعمله على يد الفتى نمير بن محمد العامرى مملوكه سنة خمس وتسعين وثلاث مائة، عمل عبية عمل خير).

وتعيد هذه الكتابة ذكرى مرحلة أخرى من مراحل تدهور الخلافة الأموية فى الأندلس؛ ذلك أن صاحب هذه العلبة هو الحاجب سيف الدولة عبدالملك الذى انتقل إليه أمر تدبير

الدولة الأموية فى الأندلس بعد أبيه المنصور محمد بن أبى عامر، وكان قد صار الحاكم الفعلى أثناء خلافة الطفل هشام الثانى.

ومن الملاحظ أن عبدالملك قد تلقب فى هذه الكتابة بلقب الحاجب الذى صارت له فى هذا العصر دلالة وظيفية معينة؛ ذلك أن الحاجب فى الدولة الأموية فى الأندلس كانت مهمته فى أول الأمر هى الوساطة بين الخليفة ووزرائه، ثم أخذت سلطته بعد ذلك فى الازدياد حتى صار أرفع الوزراء شأنًا، وأصبح يسمى بذى الرئاستين، ويتولى الإشراف على الشئون المدنية والعسكرية، ثم ازداد نفوذه حتى استبد بالسلطة كلها، وسيطر على الخليفة، وبذلك صارت إليه أمور الدولة فى أواخر الخلافة الأموية، وبخاصة حين شغل هذه الوظيفة المنصور محمد بن أبى عامر فى سنة ٣٩٢هـ، وقد أورث المنصور أبناءه الحجابة، وظل هؤلاء محتفظين بلقب الحاجب إلى نهاية دولة بنى عامر.

وقد ولى عبدالملك بن محمد بن أبى عامر وظيفة الحجابة فى سنة ٣٩٢هـ وكان ذا نشاط ملحوظ فى مجال الفن والتعمير. وقد وصلتنا تحف أخرى كثيرة باسمه.

وتتألف زخارف هذه العلبة من مناظر مستمدة من الحياة محفورة داخل مناطق مفصصة على أرضية مزخرفة بزخارف نباتية منسقة بأسلوب هندسى مثلها مثل سائر سطح العلبة .

هذا وقد ظلت صناعة علب المجوهرات العاجية مزدهرة فى دويلات ملوك الطوائف كما يشهد بذلك بعض النماذج التى وصلتنا من هذا العصر، ومن ذلك صندوق صغير محفوظ فى متحف الآثار بمدريد، نقل إليه من كاتدراتية بلنسية. ويمتد أسفل جوانب غطاء هذا الصندوق شريط من كتابة كوفية نصها (بسم الله الرحمن بركة دائمة، ونعمة شاملة، وعافية باقية، وغبطة طائلة، وآلاء متتابعة، وعز وإقبال، وإنعام واتصال وبلوغ آمال، لصاحبه أطال الله بقاءه، مما عمل بمدينة قونكة بأمر الحاجب حسام الدولة أبو محمد إسماعيل بن المأمون ذى المجدين ابن الظافر ذى الرئاستين ابن محمد بن ذى النون أعزه الله فى سنة إحدى وأربعين وأربع مائة عمل عبدالرحمن بن زيان).

وتدل الكتابة على أن هذه العلبة قد عملت لأحد أمراء أسرة ذى النون من ملوك الطوائف الذين حكموا طليطلة، وأنها صنعت فى مدينة قونكة التى كانت من مراكز هذه الصناعة فى بلاد الأندلس فى تلك الفترة.

أما إسماعيل صاحب هذه العلبة فهو ابن

يحيى المأمون أمير طليطلة من بنى ذى النون الذين حكموا طليطلة وقونكة.

ويبدو من الكتابات الأثرية التى وصلتنا أن إسماعيل هذا كان حاجبًا بمدينة قونكة، وربما كان ذلك أثناء حكم أبيه المأمون لطليطلة، كما يبدو أنه حكم أيضًا بمدينة طليطلة نفسها نيابة عن أبيه أو بالاشتراك مع أبيه، إذ إنه وصلتنا سكة من طليطلة مؤرخة سنة ٤٤٨هـ جاء عليها اسم كل من ذى المجدين والحاجب حسام الدولة.

هذا ومن الملاحظ أن ملوك الطوائف بالأندلس قد احتفظوا بلقب الحاجب رغم اتخاذهم ألقاب الملك والخلافة، بل إنه يبدو أنهم اعتبروا اتخاذ هذا اللقب شرفًا لهم، والحق أن بعضهم فضله على لقب (ملك). وقد صار لقب الحاجب يعنى فى عصر ملوك الطوائف صاحب السلطان الأول فى الدولة.

ومما يسترعى الانتباه فى صيغة هذه الكتابة كثرة الأدعية وتكلفها، وربما جاء ذلك بمثابة تعويض عن الضعف السياسى الذى انتاب حكام دويلات الطوائف.

وتتألف رسوم هذه العلبة من مناظر مستمدة من حياة الصيد بالإضافة إلى رسوم حيوانات طبيعية وخرافية، وكلها ممتزجة بزخارف نباتية مرتبة ومحصورة داخل مناطق هندسية ذات أشكال مختلفة ينقسم إليها جميع سطح العلبة.

وتعتبر هذه العلبة - شأنها شأن العلب العاجية التى ترجع إلى عصر ملوك الطوائف - أقل قيمة من حيث الصناعة والزخرفة من العلب الأموية، كما تظهر رسومها النباتية أقل غنى، وأكثر تحويرًا عن الطبيعة، كما أن زخارفها قليلة البروز نسبيًا.

وعلى الرغم من التدهور التدريجى الذى انتاب صناعة علب المجوهرات العاجية فى الأندلس فإن هذا النوع من العلب ظل يصنع فى تلك البلاد طوال القرون التالية التى عاشتها الحضارة الإسلامية فى بلاد الأندلس.

(هيئة التحرير)

العمارة الإسلامية

إن الفن الإسلامى بدأ ظهوره فى القرن السابع الميلادى وعاش وبلغ ذروته فى القرن الرابع عشر - وظل محتفظًا بقيمه حتى منتصف القرن السادس عشر.

وقد تباينت طرزه باختلاف نشأته جغرافيًا تبعًا لاتساع نطاق الدولة الإسلامية وتبعًا للفتوحات وتعاقب الحكام والولاة، إلى جانب ما كان هناك من مؤثرات على بعض هذه الطرز، كما حدث من تأثر الطراز الأموى تأثرًا واضحًا بالفن البيزنطى، وكما تأثر الطراز العباسى بالفن الفارسى وما إلى ذلك من عوامل أخرى عديدة.

ونذكر أيضًا فى هذا المجال ما تواجد فى بعض المنشآت الإسلامية من قطع حجرية معمارية كانت تؤخذ عند الفتوحات من بعض العمائر وهى حين يُنظر إليها الآن تظهر غريبة على المنشآت والطراز الإسلامى الأصيل، ولكن ما نراه من ذلك لا اعتبار له إذا ما قيس بالجهود الفنية الأصيلة التى بذلت فى المنشآت الأخرى التى لاتقع تحت حصر، والمنتشرة فى كل البقاع التى عاش فيها الإسلام وازدهر كمصر والشام والعراق وإيران وتركيا وشمال أفريقيا والهند وأسبانيا.

وقد كان لكل عهد من العهود الإسلامية اهتمامات خاصة بالنسبة للمجتمع نتبينها فيما تخلف عن كل عهد من منشآت معمارية ومثال لذلك مانراه من منشآت الدولة الفاطمية من البوابات والأسوار والإيوانات والمساجد العديدة، ومانراه من منشآت الدولة الأيوبية من قلاع وأضرحة، ومن دولة المماليك من مدارس ومساجد وأسبلة ومستشفيات وتكايا ووكالات.

ولا شك أن تباين تقديم الخدمات للمجتمع فى كل عهد عن الآخر أدى بدوره إلى تعدد البحوث المعمارية والتفنن فى أشكالها وتصميماتها والتنافس فى تجميلها وتهذيبها لتصبح من علامات ازدهار العصر الذى قامت فيه.

وحين نذكر أن العمارة الإسلامية أم الفنون فإن هذا حق لامراء فيه، إذ إنها احتضنت وحوت كل عمليات فن نقش

الحجارة لاستخدامها فى البناء نفسه بأجمل الأشكال والأوضاع، ولاستغلالها فى العقود والشرفات والمداخل والأقبية والقباب وفى أشكال المآذن الرائعة التى لازالت ترى كالعرائس عالية شامخة وكأنها تتحدث إلينا بعظمة الإسلام على مر القرون والأجيال.

كما كان استخدام الحجارة فى تشكيلات المقرنصات الجميلة وما ينتشر حولها من الآيات القرآنية ذات الخطوط الفنية المختلفة الطرز المنقوشة فى الحجر والمحلاة بالزخارف النباتية والتخاطيط الهندسية العديدة التصميمات.

وقد تفنن المسلمون فى استخدام الأحجار وكان ذلك حافزًا لدراسة طبيعة الأحجار والتعرف على أنواعها ومصادرها وكيفية معالجتها، وما كان يلزم لها من مون وخامات أخرى للاستعانة بها فى البناء إلى جانب ملائمتها للبناء فى بلاد مثل بلادنا.

ولا شك أن فن نقش الحجارة كان مخصصًا لفئة معينة من المهندسين والبنائين المهرة وكان استخدامها باعتبارها مادة محلية طبيعية متوفرة فى البلاد لا تتطلب إلا الفكر الفنى الثابت لاستغلالها ونقلها من منجمها لتحويلها إلى منشآت يتحقق فيها النفع والجمال، وتتميز بالكثير من الجوانب الروحية والإنسانية.

وقد تنوعت الأحجار التى استخدمت فى البناء نفسه، ومنها ما استخدم للأغراض الفنية والزخرفية البحتة، وذلك كإعداد النافورات ذات الفصوص الملونة، وكذلك المحاريب والأرضيات ذات الأحجار المتنوعة الألوان، بالإضافة إلى ما استخدم منها لتكسية بعض الحوائط بالرسوم الهندسية أو بالزخارف العربية الجميلة والأنماط الخطية المختلفة.

ولعل فن النافذة من أروع الفنون التى مارسها المسلمون فى عمائرهم، فمنها ما كان يصنع بالزجاج البديع الألوان المثبت فى الجص المفرغ، واشتمل التصميم على العناصر النباتية والطرق الهندسية، وصنعت هذه النوافذ للغرف والإيوانات والمساجد فكانت تضفى جمالاً وروعة على تلك الأماكن، وكانت تظهر وكأنها فصوص من الماس المتلألئ الذى يشع ضوءًا جذابًا يوفر جمالاً بالغًا ويحبب الناس فى بيوتهم ويزيد من قدسية دور العبادة ويضاعف من أبهتها.

وكانت هناك النافذة المصنوعة من الخشب المخروط المعروفة باسم المشربية، ومما لا شك فيه أن فن خراطة الخشب عند المسلمين بلغ الذروة جمالاً وصناعة وتصميمًا، وهو من الفنون التى مارسها المسلمون ليحققوا فيها نفعًا وجمالاً، ومن المعروف أن المشربية كانت

النافذة العربية التى تتيح فرصة دخول نسيم لطيف إلى الغرفة أو المقعد، وكانت تتيح الفرصة للإناث أن يروا ما بالأفنية أو الطرقات دون أن يراهم أحد، والنماذج من المشربيات كثيرة بالأحياء القديمة بالقاهرة مثل ما نراه ببيت السحيمى بالدرب الأصفر بجهة الجمالية.

كما تضمن فن الخرط تصميمات بعض قطع الأثاث والمنابر والحواجز، ومن مميزات ذلك الفن القطع الصغيرة التى كان يتم خرطها، وكانت تعشق فى بعضها بدون مادة لاصقة وإنما ثباتها وتماسكها متوقف على دقة التعشيق وضبط المقاسات وصلاحية الفكرة الهندسية المصممة للتنفيذ بمقتضاها.

ومن أروع ما مارسه المسلمون من فنون على صلة بفن المعمار الفنون المعدنية التى صنعوا فيها حلية الأبواب للمساجد والمنازل والإيوانات إلى جانب ما صنعوه فى فن الأثاث، فقد أثبتوا تفوقًا فى تطويق وتكفيت وتفريغ المعادن المختلفة كالنحاس والبرونز والفضة، بالإضافة إلى ما صنعوه من الأسلحة والدروع المكفتة بالذهب بالرسوم العربية وبالوحدات المختلفة. ولعل مانراه من روعة فى باب جامع السلطان حسن وأبواب برقوق والمؤيد وقلاوون الدلالة القاطعة على تلك المقدرة التى كانت على أعلى المستويات.

وكان لفن الخزف شأن كبير لصلته بالعمائر والمنشآت، إذ كانت تكسى الحوائط بالترابيع الزاهية الألوان البديعة النقوش. ونرى ذلك فى كثير من البيوت والمساجد والإيوانات، كما نرى بعض المآذن وقد كسيت بالقطع الخزفية مثل مئذنتى جامع محمد بن قلاوون بالقلعة، وغير ذلك من الأمثلة فى كثير من الدول الإسلامية.

أما فن الأثاث فقد ازدهر أيضًا وقام بدوره الكبير فى العمارة، إذ تفنن المسلمون فى تصميمات الأبواب للمداخل والدواليب والمنابر والمقاعد، فقد تفوقوا فى فن التعشيق والتراكيب التجارية المختلفة ذات الأشكال الهندسية العديدة، ومن بين ما حققوه فى الأخشاب المقرنصات والسقوف ذات البراطيم المنقوشة والمقسمة بالكرانيش الهندسية.

وقد ازدهر فن الزخرفة العربية لزركشة السقوف فوضعت لها تصميمات امتازت بالتناسق والبهجة، وشغلت الفراغات بأسلوب جذاب، وضاعف من رونقها تداخل الألوان الذهبية فى تكرارات التصميم، حتى أن السقوف تظهر كما لو كانت حديقة غناء وأثرت البهو أو المقعد أو المسجد بما أضفته من رونقها الخلاب، ونرى أمثلة من ذلك فى سقوف مساجد برقوق والمؤيد ومقعد ماماى بميدان بيت القاضى بالنحاسين، وغير ذلك

من الزوايا الصغيرة التى تظهر كما لو كانت تحفة من التحف.

ولعل فن الزجاج المنفوخ المموه بالألوان المينائية كان من الفنون التى برز فيها المسلمون وصنعوا منه أمثلة رائعة كقطع للإضاءة للعمائر المختلفة وأهمها المساجد، فصنعوا المشكاوات والقناديل من الزجاج الرقيق، وكانت خبرتهم واسعة بمركبات الألوان المينائية وكيفية تطبيقها وتثبيتها فى الأفران.

وللخطوط العربية المختلفة الطرز أهمية كبرى فى شغل الفراغات على الجدران فى المنشآت. وقد نفذت هذه الخطوط فى مواد مختلفة فمنها ما كان على شكل أفاريز نقشت فى الحجر على نحو ما نرى فى جامع السلطان حسن - ومنها ما نفذ حفرًا فى الخشب أو نفذ فى مادة الخزف أو غير ذلك. على أن الخط لعب دورًا كبيرًا فى تنميق السطوح المعمارية المختلفة وتجميلها وكتب الكثير منها بآيات قرآنية كريمة فى صورة خطية تدعو إلى الإعجاب والتقدير.

وهكذا شملت العمارة الإسلامية كل الفنون وفتحت آفاقًا واسعة فى مجالات الفكر والفن وهيأت فرصة الإخلاص فى العمل وتوفر فيها الكثير من المشاعر والأحاسيس الإنسانية.

ولقد شهدت مصر جانبًا كبيرًا من هذا الازدهار خلال قرون عديدة، ولا زالت العمائر الإسلامية الخالدة قائمة تنطق بما كان متوفرًا من روحية ووجدان فى وادى النيل إبان تلك العصور السالفة.

وقد جرى العرف على تسمية تلك الفنون المنوعة بالفنون الصغرى ولعل ذلك لكونها فى معظمها مكملة للمنشآت متممة لها. ولكنها والحق ليست بفنون صغرى بمفهوم الإقلال من أهميتها؛ إذ إن كلاً منها فن قائم بذاته له قواعده وأصوله وخصائصه المميزة له، غير أن تجمع هذه الفنون فى منشأة واحدة جعل لكل منها دورًا فرعيًا فى تمام المبنى واستكماله حتى أن بعض المعنيين بالفن سموها بالفنون الفرعية، كما اتجه آخرون إلى تسميتها الفنون التطبيقية، بمفهوم تطبيق الفن على المواد والخامات المختلفة.

والحق أن الدين الإسلامى الحنيف لم يقف جامدًا، ولم يحل دون استشعار الجوانب الجمالية القائمة فى الحياة دون تمتع البشر بما وهبهم به الله عز وجل من قدرة على صنع الجمال، وتهيئة الاحتياجات للإنسان متوفرًا فيها الخصائص والصفات الوجدانية والروحية.

وهكذا تخلف لنا عصورنا الإسلامية

الزاهرة روائع فى فن المعمار مستكملة بروائع من الفن التطبيقى - لازالت حتى الآن موضع إعجاب وتقدير كل الدنيا، وما أكثر ما صدر عنها من مؤلفات وبحوث فى العالم الأوربى وكم نتوق إلى بحوث فيها بلغتنا العربية، وإلى دراسات علمية وفنية لتحقيق تطبيقات جديدة فى ميدان الفن بحيث تكون ذات خصائص وشخصية تميزها عن غيرها من فنون العالم وتثبت اعتزازها بأصالتها وبعروبتنا.

(هيئة التحرير)

الفسيفساء

كان للإغريق ثم الرومان عناية بفن الفسيفساء، وافتنّوا فيه، وبلغوا فيه مبلغًا عظيمًا من الافتنان والإحسان، ثم أخذ يضمحل بضعف الدولة البيزنطية، فلما ورث العرب عنهم بلاد الشام ومصر، ورثوها بما فيها من فنون، لكن الفن المعمارى لم يجد عناية من المسلمين فى عهد الخلفاء الراشدين؛ لأنهم آنذاك كانوا يميلون إلى القصد والبساطة فى أبنيتهم سواء فى ذلك مساجد العبادة، أو ديار السكنى.

وقد أدت الفتوحات الإسلامية، وما أفاء الله على المسلمين من أموال طائلة إلى حياة مترفة، وميل إلى الأناقة فى المعيشة وأسباب العمران.. ومع ذلك لم يظهر فى بلاد الحجاز ميل إلى تشييد المساجد الأنيقة، أو القصور الفخمة فى الفترة الأولى للإسلام.

فلما نقل معاوية عاصمة الخلافة من يثرب إلى دمشق بدأت العناية بإقامة الأبنية الشامخة والمساجد الفخمة والقصور الأنيقة، واتجهت العناية إلى الفنون المعمارية التى كانت قائمة بالشام ومصر قبل الإسلام أيام البيزنطيين أو كانت موجودة بالعراق المتأثر بالفن الساسانى، ووجد الصناع أهل الفن من الرعاية والتشجيع ما أحيا الفن من جديد، وأعاد إليه قوته ونضارته، بل أثمرت الرعاية جديدًا مبتكرًا فى الموروث من الفن.

لذلك يعد العصر الأموى أول العهود الإسلامية رعاية للفن المعمارى وما يتصل به من فنون الحلية والتجميل ومنها الفسيفساء.

فبعد أن استقر حكم الأمويين فى دمشق ودانت لهم جميع بلاد الشرق الأوسط وشمالى أفريقيا اهتموا بتشييد العمائر الضخمة التى تشبه المشيدات العظيمة الفخمة لملوك الفرس وحكام بيزنطة. ومن أهم مظاهر هذا النشاط المعمارى المساجد الفاخرة التى تتفق مع انتشار الدين الجديد. وكذلك القصور والمساكن التى أقامها الحكام والأمراء الأمويون لسكناهم، ولقد استعان الأمويون فى منشآتهم المعمارية بعمال سوريين مدربين، كما استقدموا أيضًا العمال والفنيين المهرة من مختلف أقطار الإمبراطورية الإسلامية.

ولقد تطورت عمارة المساجد تطورًا كبيرًا

فى عهد الأمويين، فقد ظهرت فى تلك الفترة مساجد فخمة لاتزال قائمة حتى الآن أهمها «قبة الصخرة» و «المسجد الأقصى» ببيت المقدس و«المسجد الأموى» بدمشق.

وقد شُيد مسجد قبة الصخرة فى عهد «عبد الملك بن مروان» فى عام ٧٢هـ - ٦٩١م. وهو يمتاز بتصميم فريد لم يُعرف من قبل فى عمارة المساجد الإسلامية، كما لم يتكرر ظهوره بعد ذلك، ويمتاز هذا المسجد بجمال زخارفه وروعتها، وتحمل دعائمه واجهة اسطوانية مغطاة من الداخل بالفسيفساء قوام زخارفها عناصر نباتية، وتعد زخارف قبة الصخرة أول وأقدم محاولة ظهرت فى العصر الإسلامى لهذا النوع من الفن الزخرفى المعمارى، وتغطى جدران المسجد عناصر زخرفية نباتية كثيرة، ترى من بينها أشجار النخيل والصنوبر وأنواع الفاكهة مثل العنب والرمان، وزخارف من نبات الأكانتاس، كما توجد بها أيضًا رسوم لأشجار محورة عن الطبيعة.

ويتضح تأثر الفن الأموى بالفن الهلينستى فى فسيفساء الجامع الأموى أكثر منه فى قبة الصخرة، إذ نلاحظ أن قوام هذه الزخارف مناظر طبيعية تصور نهرًا على ضفته أشجار ضخمة وعمائر بعضها كبير يتكون من عدة طوابق، كما يوجد أيضًا زخارف من وحدات الأكانتاس الذى ظهر فى زخارف قبة الصخرة، ويظن أن هذه المناظر تصور مدينة دمشق.

ومن أهم القصور الأموية، قصر خربة المفجر، وهو يبعد عن أريحا شمالاً بنحو خمسة كيلو مترات، ويرجع هذا القصر إلى أيام هشام بن عبد الملك، ويتميز هذا القصر بعظم اتساعه، وأن أرضيته مغطاة بزخارف تجريدية من الفسيفساء الجميلة المزخرفة برسوم تمثل شجرة رمَّان مورقة يقف على جانب منها زوج من الغزلان يرعيان العشب الأخضر، وعلى الجانب الآخر أسد ينقض على غزال آخر، ويخال الناظر إلى هذه الأرضية أنها فرشت بسجادة رائعة الرسم والتلوين، ولقد استطاع الفنان بمهارة أن يوضح الاستدارة والعمق فى عناصره النباتية والحيوانية باستخدام ألوان فاتحة وقاتمة فى الفسيفساء، وتزين جدران هذه الغرفة ونوافذها زخارف من الجص البارز بأشكال نباتيه وهندسية وأخرى لطيور وحيوانات حقيقية وخرافية وصور لراقصات.

ويعد فن الفسيفساء والزخارف الجصية والنقش على الحجر من الفنون المكملة لفن المعمار، ولقد استخدم الفنانون فى العصر الأموى كثيرًا من الزخارف المعمارية التى كانت معروفة فى سوريا قبل الإسلام، ومنها

أنهم عنوا بتجميل الجدران والأرضيات بالفسيفساء، وقوام صناعة الفسيفساء تثبيت مجموعة من مكعبات الزجاج الملون أو الشفيف على الجدران أو الأرضية مع قطع صغيرة مختلفة الشكل والحجم، مقطوعة من ألواح كبيرة من الخزف المدهون بالألوان، وضم هذه القطع بعضها إلى بعض يُراعَى فيه أن تتجاور الألوان طبقًا لنظام يحقق الوصول إلى صورة معينة أو تكوين زخرفى خاص، وتثبيتها يكون بطبقة من الجص أو الأسمنت تغطى السطح المراد زخرفته.

وكانت هذه الصناعة مزدهرة فى العصرين الإغريقى والرومانى، إذ انتشر استخدام الفسيفساء الحجرية فى تحلية أرضيات المبانى، كما استُخدمت الفسيفساء الزجاجية فى زخرفة الجدران فى العصر البيزنطى. ولقد تدهورت هذه الصناعة فى سوريا فى أواخر العهد البيزنطى ثم ازدهرت ثانية كما قلنا آنفًا فى العصر الأموى، ويشهد بذلك ما بقى من الآثار الأموية فى سوريا، وقد استخدم العرب عندما فتحوا سوريا - التى كانت تحت الحكم البيزنطى - العمال المحليين المتمرنين على القيام بالأعمال الفنية قبل الفتح الإسلامى، وأجمل ما عُثر عليه من زخارف الفسيفساء ما بقى فى مسجد قبة الصخرة، وجامع دمشق، وفى قصور خربة المفجر والمنية كما أسلفنا.

ولقد استخدم الأمويون فى أسبانيا طريقة زخرفة الجدران بالنحت على الحجر والجص، ويظهر هذا الأسلوب فى زخارف الفسيفساء التى تغطى محراب مسجد قرطبة.

ولقد استخدم الفنان السلجوقى فى تركيا الفسيفساء الزخرفية فى تغطية جدران المحاريب والمدافن والقباب، ويحقق الفنان زخارفه باختيار أجزاء صغيرة من البلاطات الزخرفية المدهونة بأشكال وأحجام مختلفة، يلصقها على طبقة من الجص فتغطى ما يريد من المناظر الرائعة، وكانت الألوان المستخدمة مقصورة على الأزرق الفاتح والداكن والبنى والأسود والأبيض، كما وُجدت أحيانًا بلاطات مزخرفة باللونين الذهبى والأزرق، ولقد نهض الأتراك السلاجقة بهذه الصناعة فى تركيا وأكثروا من استخدامها فى عمائر مدينة قونية فى القرن الثالث عشر الميلادى، ولكن الإيرانيين فى العصر المغولى فاقوهم فى هذه الصناعة وأدخلوا عليها كثيرًا من الأساليب المبتكرة، فبلغت بفضلهم شأوًا بعيدًا فى منتصف القرن الثامن الهجرى (الرابع عشر الميلادى)، ومن مزايا فنهم صغر حجم الأجزاء التى تكون قطع الفسيفساء ودقة أنواع الزخارف النباتية والهندسية والخطية التى كتبت بألوان زاهية.

ومن أبدع ما عثر عليه من هذه الأمثلة محراب خزفى وجد بالمدرسة الإمامية تاريخه (٧٧٥هـ - ١٣٥٤م) وتتألف زخارفه من أشكال هندسية متشابكة وتفريعات نباتية، كما يوجد به شريط من الكتابات النسخية الجميلة.

وأهم الألوان التى استُخدمت فى هذه الزخارف الأبيض والأزرق الفيروزى والزهرى والأصفر الذهبى والأخضر القاتم على الأرضية التى يبدو معظمها باللون الأزرق الفيروزى.

أما فى العصر التيمورى فقد قلّ ظهور الزخارف الخطية التى انتشرت فى عمائر العصر المغولى، وقد أكثر المعماريون من استخدام الفسيفساء الخزفية فى كسوة الجدران والقباب، وتشتمل زخارفهم على عناصر نباتية ووريدات وأشكال هندسية وأفاريز خطية، ومن أجمل ما عُثر عليه منها ما وُجد فى مسجد مشهد، كما امتاز الجامع الأزرق بكسوة جميلة من فسيفساء الخزف الملون غاية فى الإبداع والجمال، وتتميز هذه الزخارف المتعددة الألوان بالدقة الفائقة التى امتاز بها الفنان الإيرانى فى تلك الفترة، وقد شاع فى المساجد التيمورية استخدام القباب العالية والمداخل المرتفعة التى تسترعى النظر. ويتضح فى عمائر ذلك العصر اهتمام الفنان بإزالة المادة التى يتكون منها المبنى، وذلك بتغطية سطوحها بزخارف الفسيفساء الملونة الجميلة تغطية شاملة، ويعد ذلك من أهم دعائم الفن الإسلامى لهذا العصر.

ويعتبر العصر التيمورى أزهى عصور هذا الفن، ويعد ما بلغه الإيرانيون فيه قمة ما وصل إليه الفن الإسلامى فى زخرفة الفسيفساء.

أما الأساليب التى استخدمت فى زخرفة الجدران فى الطراز المغربى الأسبانى، فكانت كسوتها بالفسيفساء والبلاطات الخزفية، ومن أمثلة ذلك جدار سبيل وُجد فى مدينة فاس تظهر به زخارف جميلة بالألوان الأزرق والأخضر والبنى، كما تمتاز مدارس المغرب باستخدام الخشب مع الحجارة فى زخرفة واجهاتها.

وفى مصر آخر عصر الأيوبيين وبداية عصر المماليك أى فى عهد شجرة الدر التى كانت أولى سلاطين مصر من المماليك، فقد أنشأت أثرين باقيين إلى الآن يشهدان برقى العمارة فى عهدها: هذان الأثران هما ضريحان: أحدهما بنته لزوجها وسيدها الملك الصالح نجم الدين أيوب، لايزال قائمًا بحى النحاسين، ويعرف بالقبة الصالحية، وفيه آثار فنية جميلة يعنينا منها محرابه

الذى كسيت واجهته بالرخام، وهذه الكسوة تعتبر أقدم كسوة رخامية باقية فى المحاريب الأثرية، وطاقية المحراب تحليها زخارف الفسيفساء المذهبة، وتعد هذه الزخارف أيضًا أولى النماذج الباقية من الفسيفساء المذهبة.

أما قبرها المعروف بقبة «شجرة الدر» فتتوافر فيه مميزات معمارية تعد الأولى من نوعها، وليس هنا مجال الحديث عنها وإنما يهمنا هنا أن نقول: إن طاقية محراب القبة تزينها الفسيفساء المذهبة كمحراب قبة الملك الصالح.

وفى سائر عصر المماليك لم يعن المعماريون بأسلوب زخرفة السطح بكسوة من البلاطات والفسيفساء الخزفية التى كانت تستخدم فى عصر السلاجقة فى إيران، وإنما استخدموا بدلاً من ذلك بلاطات الرخام المعشق بوحدات هندسية مختلفة الألوان، وبذلك تمكنوا من الحصول على تأثير زخرفى جميل.

أما فى عصرنا فقد اتجه مزخرفو المساجد إلى نقش محاريبها وسقفها، وأسافل جدرانها بالزخارف الملونة، وإلى تزيين جدرانها بأفاريز خطية بالخط النسخى أو الفارسى أو الثلث.

(هيئة التحرير)

الفن التجريدى

تتسم الفنون الإسلامية بالبهجة والرونق الجميل كما تتميز بمفاهيم خاصة تختلف اختلافًا تامًا عما اتجهت إليه مفاهيم الفنون الأخرى التى نشأت وعاشت فى بقاع غير بقاع الدول الإسلامية الكبرى.

وقد ورد فى بعض المؤلفات الفنية الأوربية أن الفنون الإسلامية فنون جامدة وأنها لم تخرج عن كونها تكرارات لوحدات الأرابيسك الزخرفية، وأن الاتجاه فيها كان لمجرد ملء الفراغ على مختلف السطوح - كما أنها فاقدة لميزات الحيوية التى تتوفر فى الإنتاج الفنى الأوربى - وما إلى ذلك من الآراء، التى إن دلت على شىء فهى تدل دلالة واضحة على سطحية النظرة وتعمد تصويرها بصورة تافهة، ولإخفاء معالمها الحقيقية تمهيدًا لنشر ما سُمى المبتكرات الفنية المعاصرة التى منها ما أطلق عليه اسم الفنون التجريدية.

ترى ما هو ذلك التجريد فى الفن ومتى عرفته الدول الأوربية وأين كانت أوربا عندما كانت الفنون الإسلامية فى عنفوان ازدهارها فى منطقة وادى النيل فى القرن التاسع الميلادى، وما هو التفسير الواضح لمفهوم التجريد عند أوربا فى عصرنا هذا، إن كل ما يقال فى ذلك: إن التجريد هو تجريد العنصر عند رسمه أو نحته من كل ثانوياته وإبراز المعنى المقصود منه بأبسط التخاطيط أو الأشكال، ونحن نعجب كل العجب لتجاهل ما يتوفر من هذه الصفات فى المنتجات الفنية الإسلامية، وهى صفات اتسمت بها الفنون الإسلامية دونما افتعال ودونما قصد أو محاولة لوصفها بأنها مبتكر جديد، ولا هى جريًا على مبدأ (خالف تعرف) وإنما أخذت الفنون الإسلامية طريقها إلى الوجود طبيعيًا، ولخدمة المواد والخامات المختلفة، كلٌّ بما يطابقه ويناسبه من تكوينات فى الرسم والزخرفة، وهنا برزت قوة الفنان المسلم وتحقق لنا من إنتاجه روائع فنية تباينت كثيرًا عن بعضها البعض، واتسم كل نوع من أنواع الإنتاج بصفات ومميزات فنية تدل دلالة قاطعة على ما كان يتوفر من حب وتقديس وأمانة فى تأدية العمل الفنى.

فإن تحدثنا عن التجريد بوصفه مذهبًا فنيًا حديثًا نشأت مدرسته فى عصرنا

الحديث، وجاء إلينا من أوربا، فهذا ما يختلف عن واقع الأمر، إذ إن التجريد هو أحد المفاهيم والاتجاهات الفنية التى عاشت قرونًا عديدة فى بلادنا، ونراه واضحًا فى الفنون الإسلامية، وبصفة خاصة فى المنتجات الصناعية كالسجاد والمنسوجات والخشب المحفور والخزف والأحجار المنقوشة.

ولاشك أن انطلاق الفنان المسلم فى ميدان التصميم لتلك المنتجات جعل منه مجددًا ومبتكرًا على التوالى، ونراه لم يكرر نفسه على وجه الإطلاق وإنما سعى دائمًا إلى الخلق وإلى تهذيب المنتج وتجميله دون أن يتقيد بعناصر معينة، كما أنه نظر إلى الطبيعة نظرة واعية وأخذ عنها زبدها ومعانيها الخالصة مجردة عن كل ثانوياتها، وشَكَّل منها تشكيلات فنية وطبقها بحرية وانطلاق على المنتج، سواء كان قماشًا أو خشبًا أو خزفًا.

وقد قيل إن الفنان المسلم كان يُحَرِّم رسم الأحياء لعقيدته الدينية، إلا أن ذلك القول لا صحة له على وجه الإطلاق، بل نراه وقد أبدع فى رسوم الأشخاص والحيوان والطير على كثير من المنتجات، ونراه وقد رسمها وصورها تجريديًا وفى تعبير دقيق، وأضفى عليها حيوية رغم أنه قد جردها كما ذكرنا.

ونرى التجريد واضحًا أيضًا فى الرسوم النباتية وفى شغل الفراغات والأرضيات، فنرى الفنان وقد عبر عن الشجرة وأوراقها مثلاً بتخاطيط مبسطة تعبيرية تحقق الغرض والمعنى المقصود.

والفن الإسلامى يوصف بأنه فن منطلق وليس جامدًا كما وصفه كُتَّاب أوربيون، وهو فن تجريدى معبر بل هو فى القمة من التجريد وقوة التعبير.

والحق أن الأصالة التى يوصف بها الفن الإسلامى والعراقة التى تميزه عن غيره من الفنون تتطلب للتعرف إليها والوثوق من غزارتها النظرة الفاحصة، وإلى ثقافة واعية وإدراك كامل لاستكشاف كل ما يكمن وراء ذلك الفن من قيم، ولاستيعاب ما تهدف إليه تلك القيم العالية.

وقد أُجريت فى السنوات الماضية بحوث عديدة وفحوص فى الجوانب الفنية البحتة فى فن الخزف الإسلامى ومقارنتها بما كان فى فنون الخزف القديمة الأخرى، فتحقق إيمان الفنان المسلم بعمله الفنى، وقد كان يؤديه بمزاج وحِسٍّ مرهف، ويوفر لنفسه فيه متعة فائقة، ويضفى على فنه بهجة ومرحًا، ويتحرر حين ذلك عن الثانويات، فينطلق مجردًا عناصره

وأشكاله، ولكنه حرص أيضًا على أن تظل مقروءة واضحة، ولم يتجاهل أن ما ينتجه من فن إنما هو لاستمتاع الناس أيضًا جنبًا إلى جنب متعته الشخصية، وقد أثبت بمفهومه هذا أنه إنما يعيش للناس لا لنفسه فقط.

(هيئة التحرير)

الفـــن العثمانـــى

العـثـمـانيـون تـرجع تسـمـيـتـهم إلى اسم مؤسس الأسرة «عثمان بن طغرل» الذى خلف والده فى حكم الإمارة التى أقطعها السلاجقة أباه عندما ساعدهم ضد الغزو المغولى، وبعد زوال حكم السلاجقة الأتراك لآسيا الصغرى فى أواخـر القـرن الثالث عشـر الميـلادى، إثر مهاجمة المغول لبلادهم، حل محلهم عدد من الحكام المحليين الأتراك، وكـان من بين هؤلاء أسرة عثمان التى أبلت بلاءً حسنًا ضد هذا الغـزو، وتمكنت من الاسـتـيـلاء على مـقـاليـد الحكم فى تركيا.

ولقد كان عثمان مثالاً رائعًا للجندى المسلم الصـادق فى إيمانه، المجـاهد بإخـلاص فى سـبـيـل الله، ولقـد حـارب هـو وخلفـاؤه الإمبراطورية البيزنطية، وامتدت رقعة الدولة العـثـمـانيـة بعـد ذلك بسـرعة، بعـد أن تمكن العـثـمـانيـون من إخـضـاع مـعظم بـلاد العـالم الإسلامى العربى لهم.

ولقد استطاع أرخان ابنه وخليفته أن ينتزع من البيـزنطيين فـى حيـاة والده مـدينة بروسـة التى أصـبـح لهـا شـأن عظيم فى حـيـاة العثمانيين بعد ذلك، واكتسبت مكانة سامية فى نفوسهم لأنه مات بها ودفن فيها مؤسس دولتهم «عـثـمـان بن طـغـرل» وسـاروا يحـجـون إليها لزيارة قبره.

ولقـد سار أرخان على نهج أبيه فى توسيع ملكه، وقد وجدت قطعة نقود ترجع إلى عهده تحمل علـى وجه عبـارة: «لا إله إلا الله»، وعلى الوجه الآخر عبـارة: «الأمـيـر أرخان خلد الله ملكه».

وحكم مـراد الأول (١٣٦٢ / ١٣٨٩م) بعـد أرخان، واستولى على مدينة أدرنة ونقل إليها مقر الدولة أى جعلها عـاصـمـة لملكه بدلاً من مـدينة بروسـة، وقـد أنشـأ مـراد فى مـدينة أزنيق مـسـجـدًا أبرز مـايسـتلفت النظر فـيـه بلاطات القـيـشـانى التى تـزين جدرانه، والتى تمتاز بأن إطاراتها مذهبة.

وقد خلفه فى الحكم بعد ذلك بايزيد الأول عـام ١٣٨٩ م، ثم السلطان مـحـمـد الأول عـام ١٤٠٢م، وتبـعـه السلطان مـراد الثـانى عـام ١٤٢١ م الذى تجلت عنايته بالفن فيما خلفه وراءه من عـمـائـر وتحف، ومن أهـمـهـا الجـامع

الأخضر الذى بناه فى مدينة بروسة عام ١٤٢٤م، والذى يمتاز بمحرابه الجميل ذى الزخارف النباتية التى يبدو فيها التأثير الصينى، كما يستلفت النظر فى هذا المسجد أمران لهما أهميتهما الفنية: الأول أن بابه يعتبر أقدم تحفة خشبية عثمانية، والثانى أنه قد استغنى فيه عن الأعمدة ذات التيجان البيزنطية التى كانت مألوفة فى المساجد التى سبقته، واستخدمت أعمدة لها تيجان من المقرنصات التى لعبت دورًا مهما فى الفن الإسلامى، وأصبحت من أبرز خصائص هذا الفن.

وفى عام ١٤٥٣ م حقق محمد الثانى (الفاتح) حلم أجداده بل حلم المسلمين الأوائل فى الاستيلاء على القسطنطينية عاصمة البيزنطيين واتخذها عاصمة للإمبراطورية الجديدة (حاليًا اسطنبول) وبذلك أصبح للدولة العثمانية نفوذ سياسى عظيم فى العالم، لاسيما بعد أن آلت إليها الخلافة الإسلامية، فقد ظفرت بالسلطة الدينية بالإضافة إلى السلطة السياسية. وفى الأناضول وضع العثمانيون اللبنة الأولى لفنهم الإسلامى، ويظهر هذا فى مبانى بلدة «فودية».

وتأثر الفن الإسلامى فى تركيا بالطراز البيزنطى لاسيما بعد أن غزا «محمد الفاتح» مدينة القسطنطينية مركز الآثار البيزنطية، وتأثر بهذا الفن تبعًا لذلك جميع مراكز العالم الإسلامى التابعة للدولة العثمانية مثل: دمشق، وبغداد، والقاهرة، وتونس، والجزائر.

كما تأثرت عمارة المساجد كذلك بالعمارة البيزنطية، من ذلك أثر كنيسة أيا صوفيا - بعد أن تحولت إلى مسجد، إذ ألهمت العثمانيين باتجاهات جديدة فى بناء المساجد، فهذه الكنيسة تتكون من مربع واسع مغطى من أعلى بقبة مسطحة، وجانبان من جوانب المربع قد وسعا بواسطة ردهتين تشبهان دائرتين مغطاتين بأنصاف قباب، أما الجانبان الآخران ففيهما عدد كبير من الأقواس، وقد تبنى العثمانيون تلك الفكرة فى رسم المساجد وتخطيطها، لكنهم طوروها حتى بدت روحهم فيها وأخذت الطابع العام لهم فى فنهم، وصنعت المنارات على طراز جميل، فالمنارة مستديرة وممتدة إلى أعلى وربما بنوا بعضها بشكل الشمعدان.

وينسب إلى هذا السلطان تشييد القصر العظيم المعروف باسم «طوبقابو» الذى ظل مقرًا لسلاطين آل عثمان من سنة ١٤٧٢م حتى سنة ١٨٥٣م، وقد تحول هذا القصر إلى متحف عظيم تنطوى جوانحه على روائع التحف العثمانية التى كان يستعملها السلاطين؛ من ساعات ومسبحات ثمينة

وشبكات مصنعة بالأحجار الكريمة، ومن التحف الجميلة التى يفخر بها المتحف العرش الذى كان يجلس عليه السلطان أحمد الأول، والذى ترك وراءه فى اسطنبول مسجدًا يعتبر قطعة رائعة من الفن الجميل، ويعرف بالجامع الأزرق، والذى أخذ اسمه من كثرة ألواح القيشانى الأزرق التى تغطى جدرانه من الداخل حيث أكثر العثمانيون من استعمال البلاطات الخزفية أو التربيعات فى عمائرهم، ويتميز هذا المسجد بست مآذن رفيعة رشيقة تركية الطراز، كما يمتاز بقبابه الكاملة منها والنصفية التى تسترعى الانتباه، وقد شيد هذا الجامع فى الآستانة عام ١٦١٧م.

كما انتشر طراز العمارة العثمانية فى أنحاء الإمبرطورية الإسلامية، ومن أمثلة المساجد ذات الطراز التركى التى شيدت خارج تركيا مسجد سنان باشا ببولاق، وجامع محمدعلى بالقاهرة الذى شيد عام ١٨٨٣م على غرار جامع السلطان أحمد بالآستانة.

أما فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر حيث تولى عرش البلاد سلاطين كثيرون من بينهم أحمد الثالث الذى كانت له عناية كبيرة بالفن فأنشأ سبيلاً لا يزال قائمًا أمام الباب الرئيسى لقصر طوبقابو، ويعتبر من أروع نماذج العمارة العثمانية فى القرن الثامن عشر، وهو يزدان بكتابات عربية منقوشة بالخط الفارسى (خط العليق) تقرأ فى بعضها «استفتح باسم الله، واشرب هذا الماء، وادع للسلطان أحمد» ومما يستلفت النظر لهذا النوع من الخط عدم استعمال الخط المستقيم فى الزخرفة، بل استعمال الخطوط المنحنية والخطوط الحلزونية ومايتصل بها من سطوح مائلة وأقواس مختلفة.

أما السلطان محمود الأول وهو من سلاطين هذه الفترة فتنسب له «مزولة» من الحجر مؤرخة سنة ١١٦٢هـ / ١٧٤٩م معروضة فى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة، وقد كانت فى الأصل فى أحد المساجد العثمانية بمدينة اسطنبول، والمزولة هى الساعة الشمسية التى تحدد بها أوقات الصلاة، وهى لوح من الحجر مقسم إلى أقسام مختلفة، تمثل الساعات وأنصاف الساعات من الخامسة صباحًا إلى السابعة مساءً، وبها شاخص من الحديد يحدد به الظل تبعًا لحركة الشمس، ولذلك كانت توضع المزاول عادة فى مكان مكشوف فى الشمس.

وفى عهد السلاطين الذين جاءوا بعد السلطان محمود الأول فى القرن الثامن عشر، تسربت إلى الفن العثمانى تأثيرات أوربية بلغت غايتها فى القرن التاسع عشر، إذ سرت فى الناس حمى التفرنج وأقبلوا فى

شغف على اقتناء التحف الأوروبية، وعاش العثمانيون خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر معجبين بالفن الأوربى.

أما الفنون الأخرى التى أبدع فيها العثمانيون فهى كثيرة منها:

الخزف الذى وجد منه الكثير موزعًا بين المتاحف والمجموعات الخاصة، مثل: الصحون، والسلاطين، والزهريات، والأوانى التى تشبه المشكاوات التى كانت تستخدم فى الجوامع، والمباخر ذات الأغطية المخرمة، وغيرها كثير.

وقد ورث العثمانيون معظم ماوصل إليه السابقون من أسرار فى صناعة الأوانى الخزفية، ولكنهم أضافوا إلى هذا الميراث ما وفقوا إليه من زخارف وتلوين، فوصلوا إلى الذروة فى ابتداع تحف رائعة من المصنوعات الخزفية.

أما التحف المعدنية العثمانية فتتجلى فى الأسلحة التى افتنوا فى صنعها وفى زخرفتها حتى أنها لتنزع الإعجاب من كل من يراها، مثل السيوف المزدانة بالزخارف النباتية الجميلة، والكتابات العربية المذهبة، والخناجر المرصعة بالأحجار الكريمة، والدبابيس المصنوعة من الفضة المذهبة، والخوذات المصنوعة من الحديد المكفت بالذهب المزينة بزخارف نباتية وكتابات عربية بعضها لنصوص من القرآن الكريم، إلى غير ذلك من الدروع والفئوس والمعدات الحربية الأخرى، وكذلك المعادن التى استخدمت فى حياة السِّلم مثل شبابيك المساجد والسبل وأقفال الأبواب، ولعل من أروع الأقفال قفلاً معروضًا فى متحف طوبقابو مصنوعًا من البرونز مكفتًا بالذهب، ويزدان بكتابات قرآنية وأدعية مثل: اللهم افتح لنا أبواب رحمتك.

أما النسيج فقد ازدهرت صناعته فى تركيا فى عصر العثمانيين حتى صار ما كان ينتج فى مصانعها ينافس الأسواق الأوربية مما صنع فى البندقية وأسبانيا، مثل الأقمشة المخملية والموشاة والمطرزة الرائعة الزخارف والألوان، والديباج الذى يدخل فى نسجه خيوط الذهب والفضة، وكانت أغنى الملابس بالزخارف طولاً وعرضًا ملابس السلاطين.

أما السجاد ومدى تقدمه فقد تطور فى العصر العثمانى ووصل إلى درجة من الإتقان والإبداع حتى أنه من شدة إعجاب الأوربيين به أقبلوا على شرائه من التجار الذين أحضروا منه الكثير وباعوه فى أسواق أوربا ففرشوه فى قصورهم، أو أهدوه إلى الكنائس لتفرش أو لتعلق على الجدران للزينة، ولا تزال متاحف أوربا تحتوى على كثير من نماذج السجاجيد العثمانية.

ولقد لعب العثمانيون دورًا بارزًا فى كثير من الفنون الأخرى، مثل تحف العاج والخشب والزجاج، وفن الخط والتذهيب والتجليد، وفن التصوير، إلى غير ذلك من الفنون التى سجلوا فيها صفحات مشرقة تدل فى وضوح على أن الفن الإسلامى فى العصر العثمانى كان عظيمًا بارز المعالم.

(هيئة التحرير)

الفـن الفارســـى

بعـد غـزو المغـول لإيران فى بداية القـرن الثـالث عشـر الميـلادى ظهـرت أسـرة مـالكة عـرفت باسـم الدولة الألخـانيـة سـاد حكمهـا البـلاد واتخـذت تبـريز عـاصـمـة لهـا، وفى عهدهم ازدهرت العاصمة تبريز وبعض المدن الفـارسيـة الأخـرى فى هذا الوقت بعد فـتـرة الركـود الفنى التى تلت الحـروب، وقـد اعـتنق «ملوك ألخـان» الإسـلام فى أواخـر القـرن الثالث عشـر الميـلادى، واقـتـبسـوا كثيـرًا من الحضـارة والفنون الإيرانيـة، وتأثروا بالثقـافة الإسـلامـيـة، إلا أنهم لم يقطعـوا صلتـهم بالثقـافة الصينية والفنون التى عرفـوها فى بلادهم، لذلك تميز عـهدهم بظهور عناصـر وأسـاليب فنيـة صينيـة انتقلت عنهم بعد ذلك إلى بعض أجـزاء العـالم الإسـلامى العـربى، وبذلك ظهـر عنصـر جديد فى الفن الإسلامى إلى جـانب عناصـره القـديمـة، إلا أن البـلاد تعـرضت فى أواخـر القـرن الرابع عـشـر الميـلادى إلى غـزو مـغـولى جـديد بقـيـادة تيـمـورلنك الذى اهتم هـو وخلفـاؤه برعـايـة الفن، فـوصلت البـلاد فى عـهدهم إلى درجـة كـبيـرة من الرقى الفنى، وصـارت العـاصـمـة «سـمرقند» أفخم عـاصـمة، وأعظمهـا عمارة، بمـا استـقدم لهـا تيـمورلنك من العمـال المهرة وذوى الحرف الممتازين من جميع ولاياته.

وفى بداية القـرن السـادس عـشـر ظهـرت أسـرة إيرانيـة شيـعـيـة قـوية، تنتمى إلى ولى فـارسى يدعى الشيخ «صـفى الدين» ونسبت دولتـهم إليـه تبـركًـا بـه، فـسـمـيت الدولة الصفوية، واتخذت هذه الأسـرة تبريز عاصمة لهـا، وسـيطرت على إيران باسـتيـلائهـا على شيـراز وسـمرقند وبخارى، إلا أنهم تعرضـوا لهـجـوم الأتراك العـثـمانيين السنيين فـارتدوا إلى داخل حـدود إيران الطبـيـعـيـة، ولكن سـرعان مـا دَبَّ الضعف فى الدويلة الصفوية وسقطت أصفهان فى يد الأفغان.

ولقد ازدهـرت الثقافة والفنون الإيرانية فى عهد الصفويين، وظهـرت حركة فنية كبيرة فى العـاصـمـة تبـريز، وكانت أصـفهـان فى أيامـهم من أشهر مدن الشرق الإسلامى حضارة.

ولقـد بلغت النهضـة الفنيـة فى إيران قـمـة ازدهـارهـا فـى عـهـد السـلاجـقـة، ويـرجـع ذلك إلى تشـجـيع الحـكام للفنون، فـتطورت عـمـارة

المساجد، ومن أحسن النماذج فى هذا العصر مسجد الجمعة بمدينة أصفهان إذ يتوسط ثلاثة من أضلاع صحن الجامع المكشوف إيوانات عالية ضخمة أكبرها إيوان القبلة، ويزخرف قبته شريط دائرى من الكتابة الكوفية بالآجر البارز، وأدخلت فكرة تشييد الأضرحة باعتبارها أبنية مقدسة فى إيران، كما أدخلت فكرة المدارس الدينية، وكانت مهمتها نشر تعاليم المذهب السنى بين أهل إيران الشيعيين، وتميز عهد السلاجقة بالميل إلى استخدام أسلوب النحت على الحجر والجص فى زخرفة الجدران، وتتكون هذه الزخارف من نقوش كتابية وتوريقات نباتية، ولقد وُجدت نماذج جميلة لحروف كوفية تنتهى بتوريقات، كما تميز باستخدام الوحدات الآدمية والحيوانية إلى جانب الزخارف النباتية والهندسية والكتابية، ويصل بروز الزخارف الآدمية أحيانًا إلى درجة كبيرة تجعل الناظر إليها يتخيل أنها منحوتة نحتًا كاملاً بالرغم من أنها متصلة بالجدار.

ومن أبدع ما توصل إليه االإيرانيون فى زخرفة جدران عمائرهم هو كسوتها بالطوب والبلاطات الخزفية.

أما حكام المغول من الأسرة الألخانية فقد كان لهم فضل عظيم فى ازدهار العمارة، كما كان لاعتناقهم الدين الإسلامى أثر فى نشاط حركة بناء المساجد والأضرحة والمدارس، وكان الأسلوب السلجوقى هو المتبع فى طراز العمارة الدينية مع استطالة العناصر الزخرفية التى أكسبت المبانى أناقة واتساقًا، كما ازدادت المداخل فخامة، ويزيد من فخامتها المآذن المرتفعة، وكثرت العناية بزخارف الحنايا الموجودة بالجدران الداخلية والخارجية، ومن أجمل آثارهم بالعاصمة تبريز المسجد الجامع الذى يعتمد فى تصميمه على صحن يحيط به أربعة إيوانات ولا قبة فيه، كما يتميز بجدران مشيدة بالآجر، ويغطى الإيوانات الداخلية والأروقة بلاط خزفى.

ونلاحظ أن أسلوب الزخارف الجصية المنقوشة الذى تميزت به إيران فى عهد السلاجقة قد أخذ يتطور تدريجيًا فى العصر المغولى إذ ازدحمت الزخارف على السطوح فى شىء كثير من الإفراط، ومن أحسن النماذج التى توضح ذلك محراب «أولجاتيو» الموجود بالمسجد الجامع بأصفهان، ويجمع هذا المحراب بين النحت البارز والغائر، كما تظهر به زخارف التوريق المزدحمة التى تجمع بين عناصر نباتية كبيرة وأخرى دقيقة، ويظهر فى أعلى المحراب نص كتابى بالخط النسخ. على أن أبدع ما أدخله العصر المغولى على أسلوب زخرفة العمائر هو استخدام

قطع صغيرة من فسيفساء الخزف البراق المتعدد الألوان فى تغطية السطح.

أما فى العصر التيمورى فقد تأثرت العمارة ببعض العناصر التى كانت فى العصر الألخانى فظل طراز المساجد ذو الإيوانات الأربعة والصحن المكشوف الذى أدخله السلاجقة فى إيران هو المفضل.

ومن أهم خصائص العمائر التيمورية الاهتمام بعمارة المدخل واستخدام القباب الضخمة وتغطية الجدران بزخارف الفسيفساء، ومع ذلك فقد ظهر فى إيران طراز يختلف عن طراز المساجد ذات الصحن المكشوف التى انتشرت فى ذلك العصر، ويتضح ذلك فى الجامع الأزرق الذى شُيِّد فى تبريز فى القرن الخامس عشر الميلادى، ويُعَد تصميمه ابتكارًا جديدًا لم يكن معروفًا فى إيران وربما كان مستمدًا من تركيا، وقد يرجع اختيار تصميم المسجد المغلق المسقوف لطراز بعض العمائر الفارسية التى تميزت بها تبريز.

ولقد اهتم معظم الحكام التيموريين بتشييد الأضرحة والمدارس والقصور إلا أن الزخارف الجصية التى انتشرت فى عمائر العصر المغولى قد قلّت واستخدم المعماريون بدلاً منها الفسيفساء الخزفية والآجر المزجج والبلاطات الخزفية فى كسوة الجدران.

أما طراز العمارة الصفوية فيتجلى فى مدينة أصفهان الذى حرص الشاه عباس وخلفاؤه خلال القرن السادس عشر الميلادى على توسيعها وتجميلها بعمائر فخمة، ومن أفخم المساجد الصفوية مسجد الشاه بأصفهان الذى يعتبر قمة فى فن المعمار فى إيران، وترجع شهرة هذا الجامع إلى زخارفه الداخلية الجميلة المغطاة بالفسيفساء والقيشانى الفارسى الذى يفوق كل أنواع القيشانى الأخرى، وكذلك زخارف واجهته الرائعة التى تبدى قيمته، وذلك فى الميدان الكبير الذى أقيم فيه، ويعتبر هذا المبنى آخر المبانى العظيمة التى شيدت فى العصر الصفوى.

ونلاحظ أن الفن الفارسى فى الإسلام قد فاق وشمل كثيرًا من الفنون، فى المعادن والخزف والنسيج والسجاد ... إلخ.

ففى المعادن برع الفنانون الإيرانيون فى صناعة التحف المعدنية قبل الإسلام، وظلت لهم المكانة السامية فى هذه الصناعة بعد أن أصبحت بلادهم جزءًا من الإمبراطورية الإسلامية. وقد أطنب المؤرخون فى وصف براعة صناعة المعادن فكتب ابن الفقيه الهمدانى فى القرن الثالث الهجرى يقول: ولفارس فضل فى اتخاذ الآلات الظريفة المحكمة من الحديد حتى لقد قال بعض

الحكماء لما وقف على أشياء ظريفة عند بعض الملوك من آلات فارس: لقد ألان الله عز وجل لهؤلاء القوم الحديد، سخره لهم حتى عملوا منه ما أرادوا فهم أحذق بالأغلال والأقفال والمرايا وتطبيع السيوف والدروع والجواشن.

والواقع أن التحف المعدنية الساسانية قد امتازت بتناسق نسبها ورشاقة أحجامها، قل أن نجده فى تحف معدنية أخرى، وخير دليل على ذلك ما وصل إلينا من الصوانى والأطباق الذهبية والفضية ذات الزخارف البارزة، وأكثر هذه التحف عثر عليها فى جنوبى روسيا وشمالى إيران والمحفوظة الآن فى متحف الهرميتاج بمدنية لينجراد.

وقد استمر الأسلوب الساسانى فى صناعة التحف المعدنية فى أوائل العصر الإسلامى واستمر قرابة أربع سنوات، مما أدى إلى ظهور مسحة ساسانية واضحة عليها الأمر الذى دعا علماء تاريخ الفنون إطلاق اسم (ساسانى متأخر) على التحف الإسلامية حتى نهاية القرن الرابع الهجرى. واستخدم الفنانون شتى الطرق التطبيقية فى عمل هذه الزخارف فكان بعضها محفورًا وبعضها مفرغًا، وبعضها وثيق الصلة بأسلوب (المينا).

وفى القرن السادس الهجرى نشأ على يد صناع المعادن فى بلاد الجزيرة وإيران أسلوب جديد بلغ غاية فى الدقة والإبداع وهو (تكفيت) الفضة والذهب فى الأوانى البرونزية والنحاسية. والمعروف أن (التكفيت) طريقة فى زخرفة المعادن قوامها حفر رسوم على سطح المعدن ثم ملء الشقوق الناتجة بأسلاك رفيعة من معدن أغلى ومختلف فى اللون.

وبلغت صناعة التحف المعدنية فى إيران عصرها الذهبى فى نهاية القرن السابع وفى القرن الثامن بعد الهجرة، وحسبنا للدلالة على ذلك الأباريق الجميلة التى كانت تصنع فى شمال غربى إيران، التى امتازت ببدنها المضلع المغطى بالأشرطة، والجامات ذات الرسوم الآدمية والحيوانية، والكتابة على أرضية نباتية مكفتة بالفضة والذهب.

ومن التحف المعدنية الجميلة العديدة إبريق من البرونز ذو رقبة طويلة بمتحف المتروبوليتان، يتكون بدنه من اثنى عشر ضلعًا، سطحها مزدان بزخارف متشابكة تنتهى من أعلى برءوس حيوانات مختلفة، كما تظهر فى زخارف رقبته الأسلوب الذى أدخله السلاجقة على الزخارف الكتابية وهو انتهاء حروف الكتابة النسخية بأشكال رءوس آدمية.

وأما صناعة الخزف فقد كانت من أهم الميادين التى حاز فيها الإيرانيون المكانة الأولى بين الأمم الإسلامية لذلك فقد عنى بدراسته علماء الآثار ومؤرخو الفنون عناية خاصة على اعتبار أنه من الدعائم المهمة التى يمكن الاعتماد عليها فى التاريخ الحضارى. فقد تعددت أنواع الخزف الإيرانى طبقًا لطرزه التطبيقية أو أساليبه الزخرفية، فهناك خزف مطلى بطلاءات متعددة وآخر غير مطلى ولكنه مزخرف بالرسوم المضافة البارزة أو المحفورة حفرًا غائرًا فى عجينة الإناء.

أما بالنسبة للخزف المطلى فهناك الخزف المرسوم تحت الطلاء والخزف ذى البريق المعدنى الذى امتاز باحتوائه على الرسوم الآدمية فى نهاية القرن الثالث الهجرى. فقد كره المسلمون فى أول الأمر رسم الصور الآدمية على تحفهم واستمر الحال على ذلك قرابة ثلاثة قرون، وفى نهاية القرن الرابع بدأت تظهر الرسوم الآدمية وكانت إيران أول من رسمها.

وقد انفردت إيران بصناعة أنواع من الخزف مثل الخزف الجيرى الذى امتاز برسومه الرمزية التعبيرية المتحررة، والخزف الميناتى الذى تمثل رسومه وزخارفه رسوم مدارس التصوير المعاصرة فى القرن السابع الهجرى. ومن المعروف أن صناعة التماثيل لم يكن لها نصيب فى الفن الإسلامى، فقد خشى المسلمون الأوائل، أن يعيد فن النحت إلى الأذهان صناعة الأوثان، ولكن فى القرن السابع الهجرى بدأت تظهر بعض التحف الخزفية على شكل التماثيل.

وكان أهم مراكز الخزف فى جميع العصور بإيران، مدينة «قاشان»، إلا أنه فى العصر المغولى حدث تطور فى العناصر الزخرفية حيث مالت إلى البساطة مع استعارة تعبيرات زخرفية من الفن الصينى الذى أدخله المغول كوحدات الحيوانات الخرافية مثل التنين والعنقاء، وقد أنتجت قاشان البلاطات ذات البريق المعدنى التى استخدمت فى كسوة المنازل والمساجد والأضرحة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، ولقد صنعت هذه البلاطات على مختلف الأشكال والأحجام، فنجد منها الشكل النجمى والشكل الصليبى بزخارف آدمية أو حيوانية أو نباتية أو طيرية.

أما صناعة النسيج فقد كانت متقدمة تقدمًا كبيرًا إذ أقبل الإيرانيون على زخرفة أجود أنواع المنسوجات الحريرية والديباج بالعناصر النباتية التى ظهرت فى أنسجة العصر الإسلامى فى العراق، كما انتشرت صناعة المنسوجات الحريرية والمقصبة، وكان

أسلوب زخارفها مستمداً من عناصر الفن الصينى، كذلك أنتج الديباج المقصب بالذهب والفضة، وظهرت الملابس المزخرفة برسوم من وحدات البط الصينى. وقد تميزت المنسوجات الصفوية بصفة خاصة بزخارف لم تعرف من قبل فى إيران، إذ استخدم الفنانون زخارف الزهور والفروع النباتية والمراوح النخيلية بالإضافة إلى الزخارف الحية، ومن أبدع ما أنتجه النساجون فى ذلك العهد هو المخمل، ومن أروع نماذجه قطعة جميلة زخرفت بوحدات آدمية فى حديقة بها طيور على أرضية مذهبة مودعة بمتحف مدينة كارلزرو بألمانيا، ومن المنسوجات المصورة قطعة حرير تظهر بها زخارف من قصة ليلى والمجنون، وهى الآن بمتحف الفنون بمدينة بوسطن بأمريكا.

وقد سمعنا عن شهرة المنسوجات الإيرانية منذ عصر هيرودوت فقد كان أهل روما يدفعون فيها الأثمان الباهظة، ثم أقبل البيزنطيون على تقليدها، وخاصة المنسوجات الحريرية المزركشة المصنوعة فى العصر الساسانى ذات الرسوم الحيوانية المتقابلة أو المتدابرة حول محور يمثل شجرة يرمز بها إلى شجرة الحياة التى تعرف عندهم باسم (هوما). والمعروف أن الصينيين كانوا يعجبون بهذه المنسوجات الحريرية التى كانت يقدمها حكام الولايات الصينية الواقعة بين الصين وإيران جزية إلى ملوك الصين.

واتساع رقعة الدولة الإسلامية وتوحيدها كلها تحت إمرة الخليفة الأموى فى دمشق، ثم الخليفة العباسى فى بغداد أفاد إيران، فقد نتج عن ذلك نشاط التجارة واتساع صادراتها من المنسوجات الحريرية إلى سائر الأقطار الإسلامية. وقد كتب الجغرافيون والمؤرخون المسلمون فى العصور الوسطى عن المدن الإيرانية، وما كانت تنتجه من التحف ولا سيما المنسوجات فأطنبوا فى الحديث عن ازدهار صناعة النسيج فى كثير من الأقاليم الإيرانية ولا سيما (تستر) التى ذكرها الأصطخرى وقال: إنها كانت مركزاً عظيماً لإنتاج الديباج الذى كان يصدر إلى شتى بقاع الدنيا. كما ذكر المقريزى فى كتابه الخطط أن خزائن الفرش والأمتعة بقصور الفاطميين كانت تضم بين كنوزها ستارة ثمينة من الحرير الأزرق المنسوج فى مدينة (تستر) بخيوط من الذهب والحرير، كان الخليفة الفاطمى المعز لدين الله قد أمر بعملها سنة ٣٥٢هـ وفيها صورة أقاليم الأرض وجبالها وبحارها ومدنها وأنهارها ومسالكها. كذلك ذكر المسعودى وياقوت أن (شاهبور الثانى) أحد أكاسرة الدولة الساسانية فى القرن الرابع الميلادى كان قد غزا بلاد الجزيرة

وآمد ديار بكر وغير ذلك من المدن التى كانت تابعة للروم فى ذلك الوقت، ونقل كثيراً من نساجيها إلى إقليم خوزستان فى إيران، فتزاوجوا وازدهرت صناعة النسيج فى هذا الإقليم منذ ذلك التاريخ.

وإذا صح ما ذكره الرحالة الذين زاروا إيران فى العصر الصفوى (من القرن العاشر إلى الثانى عشر من الهجرة) فقد كان هذا العصر أعظم العصور الذهبية فى صناعة المنسوجات الإيرانية فقد كان الملوك والأمراء وعلية القوم يرفلون فى الحلل المصنوعة من الديباج وغيره من الأقمشة الثمينة المحلاة بخيوط الذهب والفضة. ويكفى للتدليل على شهرة إيران فى هذا الميدان أن نذكر بعض المدن والألفاظ الفارسية التى دخلت العربية وأصبحت علمًا على أنواع من المنسوجات فكلمة قماش مثال معناها (عمل مدينة قم) وكلمة ديباج تتكون من كلمتين فارسيتين (ديو بمعنى الجن وبانج بمعنى عمل) أى أن النسيج لدقته لا يمكن أن يعمله غير الجن.

أما فن السجاد فقد اشتهرت فارس من قديم بالإبداع فيه مع جودة صنعه، والدقة البالغة فى تصميمه وتلوينه ونسجه، ولايستطيع الناظر فى آثارهم على مر العصور إلا أن يملكه الإعجاب به، والتقدير لسمو الفن فيه.

ولا ريب أن إيران كانت أكبر مركز لصناعة السجاد فى الشرق كله، وأن المراكز الأخرى فى الهند وتركيا وغيرهما من أقاليم الشرق الأوسط قد تأثرت بأساليبها الفنية كل التأثير. ولعل خير ما نستشهد به فى هذا ما ذكره الرحالة الإنجليزى ريتشارد هكلوت صاحب كتاب (الرحلات) مخاطبًا الرحالة والتجار من أهل بلده، قال: وفى فارس ستجد سجاداً من الصوف الخشن ذو وبرة مرسلة فهذا أجود بسط الدنيا، وألوانه أجمل الألوان، فإلى هذه البلدان والمدائن فَتَوَجَّه، وفيها فاعمل الحيلة لتتعلم من أهلها كيف تصبغ الخيوط فهى مصبوغة بطريقة خاصة بحيث لا يؤثر فى لونها مطر أو خل أو خمر، فإذا أنت بلغت منهم علم ذلك، واكتهنت كنه هذا السر العجيب أمكنك أن تستعمله فى صبغ القماش، فالصبغة التى تثبت فى الخيوط الخشنة تكون أكثر ثبوتًا فى الخيوط المنسوجة، واسأل عن مواد الصباغة وحوائج الصبغ وتعرف أثمانها، وإذا استطعت أن تعود برجل واحد يحسن صناعة السجاد الإيرانى فقد غنمت الخير الكثير لأمتك والكسب الوفير لشركتك.

وصفوة القول أن السجاد كان من الميادين الهامة التى أبرزت براعة الإيرانيين فى اختيار الألوان والرسوم والزخارف فقد بلغ ما

استخدموه من الألوان فى بعض الأحيان فى السجادة الواحدة زهاء عشرين لونًا كما جمعت السجادة جميع أنواع العناصر الزخرفية فى العصر الإسلامى من رسوم آدمية وحيوانية ونباتية وهندسية حتى العناصر الكتابية كانت تحصر فى بحور، ومع ذلك فقد أصاب الفنان الإيرانى أبعد حدود التوفيق فى ترتيبها بحيث تكون السجادة وحدة متماسكة فى زخارفها وألوانها.

كذلك ازدهر فى إيران فن التصوير، وقد اتفق علماء الآثار على تقسيم التصوير الإيرانى إلى مدارس تبعًا للتقسيم السياسى وهى المدرسة السلجوقية التى قامت فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر والقرن الرابع عشر، وقامت المدرسة التيمورية ولاسيما فى مدينة هراة فى القرن الخامس عشر، أما المدرسة الصفوية التى ازدهرت فى عهد الدولة الصفوية مدة ثلاثة قرون من القرن السادس وحتى القرن الثامن عشر، فتعتبر نهاية تطور التصوير الإيرانى.

وقد امتازت المدرسة السلجوقية بأن رسومها عربية أكثر منها إيرانية، فرسوم الأشخاص فيها مسحة سامية ظاهرة الأسلوب التى تتميز بالبساطة والهدوء مع قوة التعبير. كما تمتاز صور المدرسة السلجوقية بألوانها الزاهية والملابس المزركشة. كما يلاحظ أن الصور فى العصر السلجوقى ترسم على صفحة المخطوط مباشرة فى معظم الأحيان، بينما أصبح من التقاليد المرعية فى المدارس التالية أن ترسم الصورة على حدة ثم تلصق فى الفراغ المعد لها بين صفحات الكتاب.

ولما كان العصر المغولى قصيرًا ومملوءًا بالحروب لذلك فلم تكن الصور من صفاتها الرقة والأناقة التى ستقابلها فى الصور التيمورية والصفوية. وامتازت المدرسة المغولية بظهور الأساليب الفنية الصينية التى تظهر واضحة فى سجن الأشخاص وفى الرسوم النباتية القريبة من الطبيعة إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك فقد استخدم الإيرانيون بعض العناصر الزخرفية من فنون الشرق الأقصى مثل السحاب الصينى (تشى) ورسوم الحيوانات الخرافية كالتنين وما إليه.

ولم تضعف العلاقات بين إيران والشرق الأقصى فى عصر الدولة التيمورية، بل كان هناك ود وصداقة بين الأسرة التيمورية، وأسرة منج التى حكمت من القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر، وتمتاز المدرسة التيمورية بظهور بعض المصورين من ذوى المواهب الخاصة، وبالميل إلى دقة تصوير التفاصيل فى الرسم، وبغنى الألوان وتناسقها وكثرة استعمال اللون الذهبى وتغطية الأرضية برسوم العناصر النباتية المتعددة.

وقد ذاع فى العصر التيمورى شهرة المصور الإيرانى بهزاد حتى أن معاصريه قرنوه (بمانى) الذى يضرب به المثل عند الإيرانيين فى إتقان التصوير. وقد نعم بهزاد برعاية السلطان التيمورى حسين بيقرا ووزيره مير على شير، وظل يعمل فى هراة حتى سقطت فى يد مؤسس الدولة الصفوية إسماعيل الصفوى فانتقل معه إلى تبريز حيث زاد نجمه تألقًا، حتى أن الشاه منحه براءة تعينه مديرًا لمكتبته الملكية ومجمع فنون الكتاب.

وقامت المدرسة الصفوية على أكتاف بهزاد وتلاميذه وأعوانه كما اشتهر كثير من المصورين أمثال سلطان محمد وشنج زاده وخواجة عبد الصمد وأقاميرك ومظهر على ومير سيد على وغيرهم كثير، وتمثل صور هذا العصر فتيانًا وفتيات فى قدود هيفاء وسحن قمرية ومواقف متكلفة ويصعب فى كثير من الأحيان التفريق بين الفتى والفتاة. غير أن صور هذه المدرسة امتازت بدقتها فى التعبير، وفى إظهار أدق تفاصيل طيات الملابس والعمائم الضخمة والأحزمة الكبيرة المتعددة.

وهكذا كان حال تأثير الفنون الإسلامية فى المنطقة الفارسية أو المدرسة الفارسية.

(هيئة التحرير)

الفن المصرى ـ السورى

إن التعرف على الفن الإسلامى فى هذين القطرين يتضح من خلال أربع فترات مختلفة:

أولاً : فترة الخلفاء «٦٣٩ - ٩٧١م» :

هذه الفترة تشمل عصر بنى أمية وفترة من حكم العباسيين (٦٣٩ - ٨٧٠م) أى نحو قرنين من الزمان، حكم مصر فيهما أربعة خلفاء.

وكانت العاصمة إذ ذاك دمشق ثم بغداد، وفى ٨٧٠م قرر حاكم مصر «ابن طولون» استقلال مصر وسوريا، وكانت الجوامع فى تلك الفترة تبنى على شكل مستطيل والأعمدة تقام على طراز رومانى ـ كما هو الحال فى جوامع «عمرو» و «ابن طولون» بالقاهرة ـ أما جامع «عمر» فى الأردن فهو على طراز بيزنطى وقبته من الموزايكو.

ثانيًا : الفترة الفاطمية «٩٧٢ - ١١٧٠م» :

فى الفترة الفاطمية، نرى فى العمارة فن القباب، والبدء فى استخدام المُدلَّيات، ولأول مرة فى الزخرفة. وكان حكام الدولة الأيوبية أقوياء وأعظمهم كان صلاح الدين، وقد لقى الفن منهم رعاية وتقديرًا، فأخذت مدارس الفن تمتاز فى بناء المساجد وطرق زخرفتها.

ثالثًا : فترة المماليك «١٢٥٠ - ١٥١٦م»:

لقد شهدت هذه الفترة تطور الفن الإسلامى فى مصر، فقد كان مهندسو البناء فى ذلك الوقت ذوى حظ وفير من الدقة والإبداع، وكانت مواد البناء موفورة، فأصبح البناء فى تلك الفترة مميزًا عن أى فترة أخرى.

ومن أهم مبانى تلك الفترة، جامع «السلطان حسن»، وجامع «برقوق»، وجامع «قايتباى».

رابعًا : فترة الأتراك «١٥١٧ - ١٧٩٨م» :

حيث حكم العثمانيون مصر سنة ١٥١٧م وجعلوها قطرًا تركيًا وجعلوا فيها «باشا» يحكمها باسمهم، وكل مبانى تلك الفترة تبرز كل صفات المدرسة التركية، فهى مغطاة بقباب كبيرة مرتفعة قليلاً كما نرى فى جامع الملكة «صوفيا» بالأستانة وجامع «شنن باشا» ببولاق، وفى نفس الوقت بدأت سوريا تميل

إلى ارتفاع المبانى كما حدث فى الخان الكبير، خان «أسد باشا».

وقد كان من المميزات العامة للعمارة أن المبانى كانت حتى نهاية القرن الثالث عشر تبنى بالآجر الأحمر مع الجبس المنقوش، ثم بدأ البناء بالحجارة والآجر يشيع، وفى الوقت نفسه ظهر فى الأقواس وأفاريز الأبواب استعمال الصلجة والألوان المختلفة. وواحدة من أهم الأعمال التى خرجت فى القرن الخامس عشر هى البوابة العظيمة المغطاة على جانبين بارزين، وعلى دعامات زخرفية مدلاة. تلك البوابة هى بوابة جامع السلطان «حسن» بالقاهرة.

وكثير من الأبنية التى تنتمى إلى تلك الفترة قد هدمت. ولكن أحدها والذى يعتبر أكثرها كمالاً هو جامع السلطان «حسن» بالقاهرة «١٥٣٦م».

هذا الجامع قد بنى على شكل صليب وأذرع الصليب عبارة عن عمارات تحيط بفناء يتوسط المسجد، والواجهات ذات طابع جميل يلاحظ فى رسم الأعمدة وزوايا البوابة الكبيرة.

وأما مادة الزخرفة فذات طابع معتدل، ولها أفريز جميل من الكتابات الزخرفية المنقوشة.

وجامع «قايتباى» بالقاهرة «١٤٣٦م» يعتبر من أروع الآثار الإسلامية فى مصر، وأعظمها إتقانًا، يروعك بدقة فنه، وإبداع زخرفته المتناسقة مع كثرتها، ويستهويك للتأمل فيه، وكلما تأملت زدت به إعجابًا، ومنارته تسترعى الانتباه مثل منارة جامع الأزهر بالقاهرة، وهى مكونة من طابق مكون من ثمانية أضلاع، وفوقه طابق آخر مستدير. وهذا التقسيم المثمن لا يظهر؛ لأنه محجوب بشرفة تحيط به مدعومة من أسفل بالمدليات، ونرى على واجهات هذا المسجد خصائص الفن الإسلامى فى مصر واتجاهاته.

وأما بناء الأضرحة للسلاطين منذ أيام المماليك، فقد بلغ المعماريون المصريون فيه مبلغًا فائقًا فى رقى العمارة، فنحن نعرف أنه من أجل بناء قبة لابد وأن تبنى على أساس مربع، ثم بتطوير هذا المربع إلى ضلع ذى ثمانية أضلاع، أو إلى شكل دائرى، ولكن المسلمين المصريين كانت عندهم فكرة بناء القبة فى قلب مضلع بطريقة أخرى أُخِذَت عن طريقة بناء القواعد المثلثة الأضلاع عندهم.

وقد كانت واجهات المساكن الإسلامية بسيطة جدًا، والشىء المميز فى المنزل الإسلامى هو «المشربية»، وهى نوع من الشرفات المغلقة من الخشب، ولها استدارة صغيرة، وغالبًا ما كنت تجد فى تلك المشربية

«القلل» التى تملأ بالمشروبات المختلفة، أما عن الزخرفة الداخلية فكانت الأسقف منقوشة نقشًا مدهونًا، وأشهر زخرفة داخلية للمنزل هى الزخرفة التى عرِّفت بها المدرسة المصرية والسورية، فكانت الأفاريز غالبًا ما تصنع من الخشب المؤلف كما فى المشربية وتكثر فيها المدليات.

(هيئة التحرير)

الفـن المغربـــى

لكل منطقة من مناطق العالم الإسلامى فنها الذى يمتاز بسمات معينة، ولقد استطاع الدارسون لتاريخ الفنون أن يجمعوا الأقاليم التى تتحد فى سماتها الفنية أو تكاد تحت اسم مدرسة معينة ومن ذلك: مدرسة المغرب.

وهذه المدرسة تشمل تونس والجزائر ومراكش، (المغرب) وأسبانيا، وقد جمع الجوار هذه الأقطار كما جمعها خضوعها - فترة من الزمن - تحت حكم واحد، حيث إنه لما قامت الدولة العباسية سنة ١٣٢هـ ونُكب الأمويون وقُتلوا فرَّ عبدالرحمن بن معاوية حفيد عبد الملك بن مروان إلى شمالى أفريقيا، ثم عبر البحر إلى أسبانيا، واستطاع بعلو همته وحسن تدبيره أن يقيم له ملكًا عظيمًا فيها (١٣٩هـ - ٧٥٦م) فاستحق أن يسميه المنصور العباسى صقر قريش. وقد اختار مدينة قرطبة عاصمة لهذه الدولة الأموية، وقامت فيها حضارة عظيمة تنافس مدينة بغداد عاصمة العباسيين وإن لم تبلغ شأوها.

ومن البدهى أن الفنون تزدهر عندما يستقر الحكم فى البلاد، ويتحقق للشعوب حظٌّ من الرخاء والحرية ورفاهية العيش، لذلك لم يزدهر الفن فى هذه البلاد إلا بعد أن استقر فيها حكم الأمويين وبخاصة فى عهد عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠هـ، ٩١٢ - ٩٦١م) الذى نادى بنفسه خليفة عندما أحس ضعف الخليفة ببغداد.

وقد استمر حكم الأمويين نحو ٣٠٠ سنة وانتهى باستيلاء مجموعة من البربر على الحكم فى الأندلس، عُرفوا باسم الطوائف.

وفى أوائل القرن الثانى عشر الميلادى بدأ مسلمو أسبانيا يقفون - مع أبناء دينهم من سكان شمالى أفريقيا - أمام الغزو الصليبى، وفى نفس الوقت أحس المرابطون - وهم من بدو البربر - ضعف حكومة الأندلس فأبحروا إليها واستولوا عليها سنة ٤٢٥هـ - ١٠٣١م، ولكنهم جعلوا مقر حكمهم فى أفريقيا، وخلفهم الموحدون من سنة ٥٢٤هـ - ١١٣٠م وجعلوا مقر حكمهم أيضًا بأفريقيا.

وإذا كان المرابطون والموحدون قد غزوا الأندلس عسكريا فإن الأندلس غزتهم

حضاريا، إذ انتقل إلى بلادهم طراز الفنون الأسبانية.

ثم بدأ حكم المسلمين لبــلاد الأندلس يتقلص منذ القرن الثالث عشر، لاستيلاء الصليبيين شيئًا فشيئًا على المدن الأندلسية، إذ استولوا على سرقسطة وقرطبة ومرسية وأشبيلية.

لكن أسرة عربية قوية هى أسرة (بنو نصير) استطاعت أن تثبت أمام غزو الصليبيين الجارف فى دويلة جنوبى أسبانيا تشمل غرناطة وما حولها مدة قرنين ونصف قرن من الزمان، واتخذوا مدينة الحمراء عاصمة لهم.

وكان لهذه الأسرة فضل عظيم على الفن الإسلامى فى هذه البلاد، فأنشأوا من المساجد والقصور مازال بعضه باقيًا إلى الآن كقصر الحمراء، كما ازدهرت سائر الفنون بتشجيعهم ورعايتهم، وقد هاجر من دويلتهم نحو ثلاثمائة ألف إلى أفريقيا حيث نشروا ذوق العمارة الأندلسية بها.

وأهم المراكز الفنية للطراز المغربى فى القرن الرابع عشر الميلادى: أشبيلية وغرناطة ومراكش وفاس، وقد ازدهر فيها الفن ازدهارًا عظيمًا وبلغ القمة فى غرناطة.

وفى القرن السادس عشر تطور الفن المغربى (المراكشى) بتطور بناء أضرحة الأمراء وزخرفتها، أما فى الجزائر فقد كان اختلاف الأشكال وتباينها شاهدًا على تطور الفن فيها.

ولقد امتازت هذه المنطقة (المدرسة المغربية) بألوان من الفنون، حيث هُيئ لملوك الطوائف من أسباب النعيم والترف ووفرة الموارد ما أعانهم على التنافس فى تشييد القصور الفخمة فى المدن التى استقروا بها.

ومما امتازت به هذه القصور أنها تزدان بألواح من المرمر المنقوش بتفريعات نباتية على أغصانها وحدات من الطيور، وزخارف كتابية لعبارات دعائية لصاحب القصر، وفوق ذلك كله أفاريز من الفسيفساء المزخرف بوحدات نباتية وطيور وحيوان.

أما المرابطون فلم يُعنوا بتشييد القصور؛ لأنهم متدينون متقشفون لا يهتمون بأسباب الترف، وما أقاموه من المساجد لم يأتوا فيه بجديد من الفنون.

وقد عنى الموحدون - كملوك الطوائف - ببناء القصور فى الأندلس، والافتتان فى زخرفتها، وكانت عناصر الزخرفة عندهم هى الجبس المنقوش، وقيشانى الموزايكو، ونقش الجبس أشبه بتطريز اليوم «الدنتيل الجبير» وكان أكثر النحاتين - فى هذه الفترة - من

النقاشين، ويتجلى الطراز المغربى الأسبانى فى عهد بنى نصير، وأروع مثل لآثارهم قصر الحمراء.

وقد شُيِّد هذا القصر على ربوة عالية تشرف على العاصمة (غرناطة)، يتوسطه فناء فسيح اشتهر باسم: بهو السباع، وهو أعظم جزء فى هذا القصر، ويتوسط الفناء نافورة تتكون من حوضين من الرخام أسفلهما كبير، والعلوى صغير محمول على اثنى عشر عامودًا صغارًا تتكئ على ظهور اثنى عشر أسدًا.

وكانت جدران القصر مكسوة بطبقة من الجص المحلى بالنقوش الزخرفية، ويلاحظ فيها ميل الفنان المسلم إلى الإسراف فى تغطية الجدران بالزخارف المنقوشة والكتابات العربية بخط النسخ المغربى، ويزيد من جمال هذه الزخارف تلوينها باللون الذهبى وسواه من الألوان كالأزرق والأحمر والأخضر، ومن القصور التى تأثرت بقصر الحمراء قصر الكازاياشيليه.

أما المساجد فقد شيَّد الحكام المسلمون كثيرًا منها فى المدن التى أقاموا بها، مثل جامع كتبة فى مراكش وتنمال، وجامع حسن بالرباط، وجامعين بتلمسان.

وقد كان تصميم المسجد فى عهد المرابطين على النمط العربى، أى: صحن داخلى تحيط به أروقة ومجاز عريض مرتفع يؤدى إلى المحراب ويتعامد مع رواق القبلة.

وفى عهد الموحدين استبدلت الأعمدة بدعامات من الآجر لها حواف مسننة الأركان، وعقود على هيئة حدوة الحصان أو مدببة أو مضرسة (مشرشرة)، وكانت العقود منخفضة فى أكثر الأحوال.

وقد عثر على مئذنة فوق المحراب فى جامع تنمال من الآجر على هيئة برج له قاعدة مربعة تعلوه شرفات فوقها برج مربع أصغر حجمًا من الأول، يعلوه قبة صغيرة.

وخلافًا لما ظهر من تعدد المآذن فى بعض مساجد العالم الإسلامى تجد المساجد المغربية تمتاز بمئذنة واحدة، ووجود المقرنصات المضلعة بقبة المحراب، كما زاد الاهتمام بواجهات المساجد فصارت زخارفها أكثر فخامة، وغُطيت المداخل بمظلات خشبية بارزة.

وقد لعب الخشب دورًا هاما فى الفن المغربى؛ إذ استُخدم فى تزيين الأقواس والشبابيك والقباب، وقد حوى من الزخارف أبدعها.

ومن أجمل المساجد الأندلسية المسجد الجامع بأشبيلية المعروف باسم الجيرالدا،

وقد بقى من هذا المسجد مئذنته الجميلة المعروفة باسم «الجيرالدا» التى تعتبر من أشهر المنارات، وأحراها بالإعجاب، ويلاحظ فيها تدرج الزخارف، والتكوين الجميل للأشرطة (البندات) الطويلة العمودية المحاطة بزخارف (الإنترلوك) وبأربعة أدوار من الشبابيك.

ولم يقتصر الإبداع الفنى فى هذه المدرسة المغربية على العمارة بل إنه تناول ألوانًا شتى، فهناك:

١- الخزف: الذى عثر منه على كثير من الأوانى الكبيرة ذات العنق الطويل، لها مقابض تشبه الأجنحة، واشتهرت باسم أوانى الحمراء، ولعلها وُجدت بقصر الحمراء، ومن هذه الأوانى قِدَرٌ مزخرفة بتفريعات نباتية متصلة وأشرطة من الزخارف الكتابية موزعة فى تناسق هندسى جميل.

٢- المعادن: ومن أجمل آثارهم صنبور لفسقية على هيئة أسد.

٣- النسيج: وقد اشتهرت به كثير من المدن فى الأندلس، إذ نسجوا المنسوجات الحريرية الموشاة بالذهب، وقد عُثر على قطعة رائعة من هذه المنسوجات مزخرفة بأزواج من الطواويس وطُرزت بحيوانات، وبينها شجرة الحياة، وكذلك وجد نوع موشى بالذهب، وتتكون زخارفه من أشرطة بها زخارف نجمية، ونباتية، وطيور، وزخارف كتابية، وقد أُطلق على هذا النوع من الزخارف طراز الحمراء لما بينه وبين خزف الحمراء من تشابه.

وينسب إلى الأندلس نوع من السجاجيد يمتاز بزخارف متكررة فى صفوف بأشكال منمنمات بداخلها زخارف هندسية، أما الإطار الخارجى فيتكون من أشرطة بها زخارف هندسية بها كتابات كوفية ورسوم آدمية محورة.

وقد ازدهرت صناعة المنسوجات الحريرية فى الأندلس منذ العصر الأموى، وكان لها مراكز كثيرة فى فرسية، وأشبيلية ومرية التى يقال إنه كان لديها ثمانمائة مصنع للمنسوجات الحريرية الفاخرة، ولقد وُجدت نماذج جميلة للمنسوجات الحريرية لفترة حكم الخلفاء بقرطبة، من ذلك قطعة حريرية باسم هشام الثانى مزخرفة بخامات تضم عناصر حية ذات أسلوب محور، كما توجد بعض قطع تزينها زخارف من الحيوانات المتقابلة أو المتدابرة فى دوائر.

إن فتح العرب لأسبانيا كان سببًا فى انتشار الحضارة الإسلامية بفنونها المتميزة بالبلاد الأوروبية الغربية، ثم كانت المنافسة بين

عرب الشرق وعرب الغرب سببًا فى ازدهار الفنون على اختلاف أنواعها.

إلا أن حكم المسلمين بالأندلس انتهى بسقوط الحمراء فى يد فردناند الخامس والملكة إيزابلا سنة ٧٩٧هـ - سنة ١٤٩٢م، وبزوال الحكم العربى من الأندلس انحسرت حضارة عظيمة ازدهرت فيها الفنون الإنسانية حقبة من الزمان، ولا يزال ما بقى منها يروع كل من يراه، ويعز على الناس أن يبلغوا مداه.

(هيئة التحرير)

الفــن الهنــدى

لم يقتصر أثر الحضارة الإسلامية الفنية فى الهند على بناء العمائر الدينية والمنشآت المدنية فحسب بل شمل كذلك باقى الفنون التشكيلية بمختلف صورها وأشكالها، ولعل من أكثر الصناعات الهندية التى تأثرت بالفن الإسلامى، هى صناعة المنسوجات، فقد اشتهرت الهند بهذه الصناعة منذ أقدم العصور وذاع صيتها فى نسج الأقمشة القطنية والحريرية، حتى أصبح اسم (الحرير الهندى) غالبًا على كل المنتجات الحريرية فى العالم؛ ومن ثم فقد كان طبيعيًا أن تزدهر صناعة النسيج فى الهند بعد الفتح الإسلامى، خاصة بعد أن أقبل الأباطرة على تشجيع هذه الصناعة وفرضوا عليها رقابة حكومية على نحو ما عُرف فى سائر أنحاء العالم الإسلامى، وهى رقابة مصانع (الطراز).

وقد ازدهر فى الهند فى العصر الإسلامى منسوجات الديباج والدمقس ونسيج (الإيكات) ولاسيما فى لاهور وبنارس وأحمد آباد وأورنجياد، وكان نسيج الديباج وكذا المنسوجات المطرزة غنية بما تحتويه من الخيوط الذهبية والفضية، وما تشتمل عليه من الجواهر واللآلئ. أما عن الموضوعات الزخرفية التى تزين تلك المنسوجات فقد كانت فى جملتها تتسم بالطابع الإسلامى، إذ اقتصرت عناصرها الزخرفية على الرسوم النباتية والهندسية والكتابية وكثيرًا ما نجد هذه العناصر محصورة فى أشرطة عرضية، والتى تعتبر من أبرز مميزات النسيج الإسلامى.

وتمتاز العناصر النباتية فى النسيج الهندى بأنها رسمت قريبة إلى الطبيعة إلى حد كبير، كما اختصوا بعناصر بعينها مثل الورقة الكبيرة المركبة التى عُرفت باسم ورقة كشمر، والتى كثر رسمها على (الشيلان) الحريرية التى كانت تصدرها الهند فى القرن (١٢هـ-١٨م) وعُرف باسم شال كشمير، كما اشتهرت الهند فى العصر الإسلامى وماتزال بالمنسوجات القطنية المطبوعة المزخرفة بالنقوش النباتية والهندسية والكتابية.

وقامت صناعة السجاد فى الهند على أكتاف صناع من إيران، فقد أقبل الأباطرة

منذ عهد الإمبراطور أكبر على استقدام أولئك الصناع وتشجيعهم على الاستقرار فى الهند حتى يغرسوا جذور هذه الصناعة الجميلة فيها، وكان طبيعيًا أن يكون إنتاج السجاد الهندى أوائل عهد الدولة الإسلامية فيها، متأثرًا إلى حد كبير بالأسلوب والطراز الإيرانى، ولكن الصناع الهنود استطاعوا بعد فترة من الزمان أن يتحرروا من ذلك التأثر المباشر بالسجاد الإيرانى، وإن لم يفقدوا الصلة بالطابع العام، فقد أقبلوا على زخرفة السجاد بالرسوم الآدمية والحيوانية إلى جانب الزخارف النباتية، كما أنهم انفردوا بالرسوم المعمارية فى ركن من أركان السجادة، كما زُخرف السجاد بمناظر تصويرية من القصص.

أما المواد الخام التى صُنع منها السجاد الهندى فهو الصوف والقطن، ولكن شهرة السجاد الهندى الذى صُنع فى عصر شاهجهان تكمن فى دقةِ وبَرَه بحيث يبدو وكأنه من الحرير، كذلك انفردت الهند بصناعة السجاد الحريرى الذى امتاز بدقة نسجه وتلاصق عقده، وحسبنا أن نذكر أن إحدى هذه السجاجيد الحريرية يقال إن بها (٢٥٥٢) عقدة فى البوصة المربعة.

وقد ازدهر فى الهند فى القرنين السابع عشر والثامن عشر أسلوب جديد فى زخرفة الأخشاب وهى طريقة استعمال اللاكيه، وتعتبر هذه الطريقة أرقى ما وصل إليه فى فن الزخرفة إذ إنها فى غاية التعقيد وتحتاج إلى مهارة فنية فائقة؛ هذا بالإضافة إلى أنها تجمع بين فن التصوير واستعمال خامة (الجاملاكية) فتبدو التحفة فى النهاية وكأنها قطعة من التصوير وليست من الخشب.

ويعتبر التصوير الإسلامى فى الهند امتدادًا للتصوير الإيرانى، فقد حرص أباطرة الدولة الإسلامية فى الهند على إحضار كبار مصورى إيران إلى بلادهم وخاصة الإمبراطور همايون الذى اضطر إلى ترك عرشه سنة ٩٤٦هـ وظل منفيًا فى إيران إلى سنة ٩٦٣هـ، عَرَف خلالها همايون كثيرًا من أعلام المصورين فى البلاط الإيرانى ولاسيما مبرسيد على وخواجة عبدالصمد الشيرازى اللذين أصبحا من مصورى البلاط الهندى؛ فقط طلب منهما همايون بعد عودته إلى الهند أن يوضحا قصة سيدنا حمزة عم الرسول ﷺ بأربع مائة وألف صورة كبيرة مرسومة على القماش، وقد بلغ من شدة اهتمام الإمبراطور الكبير بالتصوير الإسلامى أن أسس مجمعًا للفنون ألحق به زهاء سبعين مصورًا جلبهم من الهند.

وكان المصورون الهنود فى أول الأمر يرسمون الصور لتوضيح المخطوطات

الفارسية أو الهندية، كما هو الحال بالنسبة للتصوير الإسلامى عامة، أما فى عهد الإمبراطور جهانجيز فى القرن السابع عشر، فقد قل تصوير المخطوطات، وانصرف المصورون إلى إرضائه وتلبية رغبته فى رسم الصور المستقلة ولاسيما ما كان منها خاصًا بحوادث حياته، واشتد إقبال الناس على الصور المستقلة فى عصر جهانجيز، فكان المصورون يرسمون الإمبراطور فى مختلف المناسبات كما يرسمون حاشيته وأفراد أسرته، ومن أشهر مصورى ذلك العصر أبو الحسن الذى منحه الإمبراطور جهانجيز لقب (نادر الزمان) كما برع مصورو الهند فى تصوير الطيور والحيوانات والنباتات، وامتازت رسومهم بالبساطة وقربها من الطبيعة مع براعة فائقة فى إظهار الحركة، ومن أعلام المصورين الذين برعوا فى رسم الطيور والحيوانات مراد وعنايت ومانوهار أما منصور فكان بارعًا فى تصوير الزهور، وقد أشار إلى ذلك جهانجيز فى مذكراته إذ قال: إن الزهور فى منطقة كشمير لا تُعَدُّ ولا تحصى، وإن الذى رسمه منها نادر العصر الأستاذ منصور مائة نوع.

ومن أهم الآثار الباقية التى ترجع إلى عهد الإمبراطور (جهانجيز) المسجد الجامع بمدينة دلهى، وقد امتازت العمائر الدينية فى ذلك العهد بامتداد مساحتها وانفصال أجزائها بعضها عن بعض حتى يكاد يفقدها شيئًا من الوحدة والتماسك، ويتكون جامع دلهى من قاعة كبيرة تغطيها قبة ضخمة حولها قباب صغيرة فوق أركان القاعة، كما يمتاز المسجد بمدخله الكبير الذى يبدو وكأنه بناء قائم بذاته.

كذلك يعتبر مسجد قلعة دلهى من مفاخر العمارة الإسلامية فى الهند وهو من المبانى التى تظهر فيها المؤثرات الهندية القديمة أكثر وضوحًا من المؤثرات الإيرانية، ويتكون الجامع من صحن مكشوف تتوسطه فسقية مربعة الشكل ويحيط به الأروقة من جميع الجهات، أما إيوان القبلة فمرتفع عن أرضية الصحن؛ إذ يصعد إليه ببضع درجات، وأروقته عمودية على حائط القبلة، والعقود مفصصة وترتكز على دعائم. ويعلو الإيوان ثلاث قباب بصلية الشكل، كما يزخرف واجهة الإيوان من أعلاه أعمدة قصيرة تنتهى بقباب تشبه المشاعل، والمسجد كله مكسى بطبقة من الألبستر، ويرجع تاريخ هذا المسجد إلى القرن الحادى عشر الهجرى ـ السابع عشر الميلادى.

وفى عهد الإمبراطور (شاه جيهان) ابن الإمبراطور (جهانجيز) اكتمل للفن الإسلامى فى الهند مقوماته. فقد اشتهر (شاه جيهان) بأنه أحيا بلاطه بمظاهر البذخ والأبهة التى

اشتهر بها بلاط الخلفاء العباسيين فى بغداد والفاطميين فى القاهرة، ففى حكمه شيد (عرش الطاووس)، وهو عبارة عن عرش وراءه طاووسان قد نشرا ذيلهما المزينين بالياقوت والعقيق واللؤلؤ والزمرد وغيرها من الأحجار الكريمة، فاتخذ العرش اسمه من هذين الطاووسين.

وكان العرش يستند على أرجل من الذهب الخالص، وتعلوه مظلة من الفضة المزخرفة بنقوش غاية فى الدقة والإبداع مصنوعة بطريقة (المينا)، ويحمل المظلة اثنى عشر عمودًا من الزمرد، فى أعلى كل عمود طاووسان، وبين كل زوجين من الطير شجرة من الذهب تحمل فاكهة من اللؤلؤ والياقوت والمرجان، وقد نُقل هذا العرش فى القرن التاسع عشر إلى إيران.

ومن آثار الهند الإسلامية وأروعها جميعًا ذلك المثوى الفخم الذى أقامه الإمبراطور (شاه جيهان) بتاج محل تخليدًا لذكرى زوجته (ممتاز محل) التى وافاها الأجل سنة ١٦٣٠م، فحزن عليها حزنًا شديدًا حتى عزف عن مباهج الحياة برغم امتداد الأجل من بعدها خمسة وثلاثين عامًا، وقد استغرق بناء هذا الضريح اثنين وعشرين عامًا، واشتغل فيه عشرون ألفًا من العمال، وبلغت تكاليفه مليونًا من الجنيهات، ويقع الضريح فى حديقة كبيرة على نهر جمنة، والضريح مكسو كله بكسوة من المرمر يتباين لونه مع لون العمائر المجاورة والمبنية من الحجر الرملى الأحمر.

وتبدو التأثيرات الإيرانية فى واجهة الضريح، أما شكل القبلة وإمالة الأركان وهيئة الأبراج الأربعة والتفاصيل المعمارية والزخرفية داخل الضريح فتمتاز بالطابع الهندى الواضح، وقد تفنن المعمار الهندى فى تنفيذ بناء هذا الضريح فجاء آية معمارية من حيث دقة النسب المعمارية، وجمال العناصر الزخرفية، وفخامة المظهر؛ مما جعل بعض مؤرخى الفن من الأوربيين يظنون أن الذى أشرف على تصميمه وبنائه مهندس أوربى، كأن التوفيق إلى مثل هذا النجاح المعمارى وَقْف على الأوربيين.

وقد أُلحق بضريح (تاج محل) مسجد فخم زاخر بالنقوش والرسوم سواء منها المنحوتة فى المرمر أم المرسومة بالزيت أم المكسوة ببلاطات القاشانى التى تزين المحراب وما جاوره.

وقد ظلت المساجد الهندية الأولى بغير مآذن، واستمر الحال على ذلك مدة سبعة قرون، حتى إذا كان عصر سلاطين المغول فى الهند، دخل الطراز والأسلوب الإيرانى فى الهند يدعم استعمال المآذن، وسار الهنود على

سنة الإيرانيين فى ترتيبها مزدوجة بحيث يكون للمسجد مئذنتان تحفان بمدخله، وامتازت المآذن الهندية بشكلها الاسطوانى التى تستدق كلما ارتفعت وتزيينها بشرفات وتضليعات، ومن أجمل المآذن الهندية الأثرية (قطب منار) بمسجد قوة الإسلام بمدينة دلهى، والتى بدأ بناءها أيبك قطب الدين وأتمها خليفته التتمش من سلاطين الهند فى القرن السابع الهجرى، ويبلغ ارتفاع المئذنة (٢٧,٥) مترًا وقطر قاعدتها (١٤) مترًا، وتحتوى على خمس طبقات، الثلاث الأولى منها من الحجر الأحمر، أما الطبقتان العلويتان فمن الرخام الأبيض، وتكسو هذه المئذنة تضليعات وعصابات من الكتابة وأشرطة من سائر الزخارف المعمارية.

(هيئة التحرير)

كرسى المصحف

يختلف الفن الإسلامى فى هدفه عن الفنون التى تنسب إلى الأديان الأخرى كالفنون المسيحية والفنون البوذية؛ ذلك أن الفن الإسلامى على عكس هذه الفنون لم يهدف إلى تجسيد المعتقدات، ولم يستخدم الصور أو التماثيل لشرح العقيدة أو للتعبير عن القصص الدينية.

ومع هذا فقد ارتبطت الفنون التى ظهرت فى المجتمعات الإسلامية ارتباطًا وثيقًا بالدين؛ إذ بذل الفنانون المسلمون جهدهم فى خدمة المؤسسات الدينية من مساجد ومدارس وخانقاوات، كما عنوا بصناعة الأثاثات والأدوات الدينية وذلك تعبيرًا عن حبهم للإسلام وتقديرهم له، كما أقبلت طوائف الشعب من جهة أخرى على اقتناء الأدوات والأثاثات ذات الصلة بالدين وطقوسه، وحرصت على أن تكون هذه الأدوات على مستوى رفيع من جودة الصناعة وجمال الزخرفة حتى تتناسب مع جلال وظيفتها.

وهكذا نجد أنه فى ظل الإسلام وفى خدمته ارتفعت الصناعات والزخارف، واكتسب الصناع والفنانون المسلمون خبرات عالية، وأحرزوا تقدمًا كبيرًا فى المجالين التطبيقى والفنى. وليس أدل على ذلك من التحف الإسلامية الجميلة التى خلفها لنا هؤلاء الصناع المبدعون فى جميع مجالات الفنون التطبيقية: من نسيج وزجاج ومعادن وأخشاب وغيرها. ولاتزال الأدوات والأثاثات الإسلامية تسترعى النظر وتخلب اللب بجمالها وحسنها، وإن الزائر إلى أى متحف إسلامى ليبهر بما يشاهده من تحف إسلامية جميلة كالمشكاوات والكراسى والمناضد وجلود الكتب وغير ذلك من الأدوات التى صنعها هؤلاء الفنانون العظماء.

ومن التحف التى ارتبطت بالإسلام وبلغت فى ظله درجة عالية من الجودة والتجميل كراسى المصاحف التى كانت تُصنع لتحمل المصحف مفتوحًا حتى تتسنى القراءة فيه.

وقد وصلتنا من كراسى المصاحف مجموعة من النماذج الجميلة تنسب إلى مختلف أقطار العالم الإسلامى.

وترجع العناية بكراسى المصاحف إلى ارتباطها الوثيق بالمصحف الشريف وقراءته.

وكانت كراسى المصاحف مما يتقرب به المسلمون إلى الله؛ إذ كانوا يأمرون بصناعتها ويوقفونها على المؤسسات الدينية المختلفة من مساجد ومدارس وأضرحة وغيرها.

وفى متحف قونية كرسى مصحف عليه كتابة أثرية بالنسخ السلجوقى تتضمن وقفية بتاريخ سنة ٦٧٨هـ - ١٢٩٧م جاء فيها «وقف هذا الرِجل على التربة المطهرة سلطان العارفين جلال الحق والدين قدس الله سره عبده جمال الدين الخادم الصاحبى...».

ومن الملاحظ أنه قد أطلق فى هذه الكتابة لفظة «الرجل» على كرسى المصحف، وربما جاء ذلك تشبيها له بالأرجل التى تحمل الأجسام، ومن المحتمل أنه قد قصد بالكلمة «الرِجْل» بمعنى الأثاث أو تشبيهًا لكرسى المصحف بأعواد رجل البعير.

وبمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة لوح خشب من كرسى مصحف كان بجامع الأزهر عليه كتابة أثرية تتضمن وقفية بتاريخ سنة ٨٥٨هـ (١٤٥٤م) جاء فيها «أوقف هذا المصحف المبارك الجناب العالى صرود السيفى جرباش وأوقف له قيراطًا بمنية الكبرى على يد الجناب البدرى لؤلؤ مقدم المماليك».

ويتضح من هذه الكتابة أن صرود السيفى جرباش هو الذى أوقف المصحف، وقد تم ذلك بإشراف شخص آخر هو بدر الدين لؤلؤ مقدم المماليك، ومقدم المماليك هو رئيس مماليك الأمير وكان يُختار من الخدام الخصيان، وكانت مهمته أن يشرف على المماليك، ويدبر أمورهم، ويتولى توزيع الصدقات والكساوى عليهم، وكان للسلطان مقدم مماليك كان يُطلق عليه اسم مقدم المماليك السلطانية تمييزًا له عن مقدمى مماليك الأمراء.

ومما يسترعى الانتباه فى هذه الكتابة ورود كلمة «المصحف» إشارة إلى كرسى المصحف، والمصحف فى اللغة هو الشىء الذى تجمع فيه الصحف ومن ثم فمن الجائز أن يُسمى كرسى المصحف مصحفًا، وربما كان الشىء الذى أوقف هنا هو المصحف وحامله ولذلك أُطلق عليهما معًا اسم المصحف.

هذا وقد وصلنا كرسى مصحف آخر صُنع بأمر السلطان الغورى أحد سلاطين المماليك البرجية بمصر، ويشتمل هذا الكرسى على كتابة أثرية نصها «بسم الله الرحمن الرحيم نصر من الله وفتح قريب، مما عمل برسم مولانا المقام الملك الظاهر أبى سعيد قانصوه أخذ الله تعالى بيده. عام أحد عشر وتسعمائة».

وقد أُطلق على السلطان الغورى فى هذه الكتابة التذكارية لقب «المقام»، والمقام فى اللغة هو اسم لموضع القيام، وقد استعير للإشارة إلى صاحب المكان تعظيمًا له عن التفوه باسمه، وقد صار أرفع الألقاب فى عصر المماليك إذ كان يُستعمل للسلطان، واستمر محتفظًا بقيمته الرفيعة حتى نهاية عصر المماليك.

وقد افتن النجارون المسلمون فى صناعة كراسى المصاحف حتى وصلوا بها حد الإتقان والإبداع. وتتضح دقة الصناعة فى كرسى مصحف نُقل من مسجد علاء الدين فى قونية إلى متحف اسطنبول عليه كتابة أثرية بخط النسخ تتضمن دعاء للسلطان كيكاوس ابن كيخسرو وأحد السلاطين السلاجقة بآسيا الصغرى فى القرن السابع الهجرى الثالث عشر الميلادى نصه «عز لمولانا السلطان الأعظم ظل الله فى العالم، مالك رقاب الأمم، سيد سلاطين العالم مولى ملوك العرب والعجم، عز الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين أبو الفتح كيكاوس بن كيخسرو برهان أمير المؤمنين اللهم أيده بجنود الملائكة المقربين كما أيدت محمدًا خاتم النبيين».

وتشتمل هذه الكتابة - كما هو واضح - على مجموعة من الألقاب الفخرية ذات الأهمية التاريخية، كما أن أسلوبها النسخى يمثل مرحلة مهمة فى تطور خط النسخ السلجوقى.

ويبلغ ارتفاع هذا الكرسى ٦٧سم وعرضه ٢٩ سم، وتتجلى دقة صناعته فى أنه عبارة عن لوحين متداخلين مصنوعين من قطعة واحدة من الخشب، كما أنه مزخرف بواسطة الحفر والتخريم بزخارف فى وضعها تقابل. وتتألف الزخارف من لفائف من أوراق نباتية محورة ذات فصين يتداخل بعضها فى بعض، ومما يسترعى النظر فى هذه الأوراق النباتية المحورة أن طرف كل منها يلتف حول نفسه على هيئة قرص صغير مستدير.

ويتضح اعتزاز النجار بفنه فى كرسى مصحف آخر يحمل توقيع صانعه ونصه: «عمل عبدالواحد بن سليمان النجار» وهذا الكرسى من آسيا الصغرى أيضًا ومحفوظ فى متحف برلين.

ويبدو من زخارف هذا الكرسى وأسلوب كتابته أنها أكثر تطورًا من مثيلاتها فى الكرسى السابق، ومن ثم فإنه يرجع إلى عصر أحدث.

وتتضمن الكتابة على هذا الكرسى بعض الآيات القرآنية مكتوبة بالخط الثلث وتمتد حول المربع العلوى من جانبى الكرسى وتقرأ:

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿الله لا إله إلا هو الحى القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم﴾ [البقرة ٢٥٥].

كما يوجد فى داخل المربع كتابة بالخط الكوفى المورق والمضفر على أرضية من الزخارف النباتية وتقرأ : «لله».

ويظهر توقيع نجار آخر على كرسى مصحف من إيران محفوظ فى متحف المتروبوليتان فى نيويورك، ونصه «حسن بن سليمان الأصفهانى» بالإضافة إلى تاريخ صناعة الكرسى وهو «ذو الحجة سنة ٧٦١هـ» (نوفمبر ١٣٦٠م).

وفضلاً عن ذلك يشتمل الكرسى على كتابة محفورة على هامش الجانبين العلويين من الداخل تتضمن أسماء الأئمة الاثنى عشر، أما من الخارج فيوجد لفظ الجلالة «الله» مكررًا أربع مرات فى الجوانب الأربعة، وقد تداخلت أطراف الألفات، وتقوم هذه الكتابة البارزة على أرضية من الزخارف النباتية.

ويزخرف الجزءين السفليين من الكرسى من الخارج حليات على هيئة عقدين متداخلين: الداخلى منهما مدبب، والخارجى متعدد الفصوص، ويحصر العقدان بينهما من أعلى كتابة، ومن أسفل زخرفة من لفائف نباتية، ويوجد حول العقد الخارجى زخارف تتألف من أزهار وأوراق نباتية قريبة من الطبيعة تشبه الزخارف النباتية فى الشرق الأقصى، وفى حين يضم العقد الداخلى رسم شجرة سرو تخرج من زهرية، يتوج العقد الخارجى مروحة نخيلية.

ويتميز أسلوب صناعة هذا الكرسى بأن زخارفه تتمثل فى عدة مستويات، كما أن بعضها قد تم بواسطة التفريغ، والبعض الآخر عن طريق اللصق.

وبعد فإن هذا الكرسى يمثل بحق المستوى الممتاز الذى بلغته صناعة كراسى المصاحف فى الفن الإسلامى.

(هيئة التحرير)

المآذن والقباب

لازالت العمائر الدينية هى أهم الآثار الإسلامية التى تنتشر بين مشارق الأرض ومغاربها فى شريط طويل يبدأ شرقًا من أطراف الصين وحدودها ويصل غربيًا إلى شواطئ المحيط الأطلسى، وتشرح تلك العمائر الإسلامية الدور الكبير الذى لعبته حضارة الإسلام فى الارتقاء بحضارات العالم أجمع، وهو دور يزيد كثيرًا على أثر الحضارة الإغريقية التى ذابت فى حضارات وفنون الأقطار التى خضعت لها حينًا، ثم انضوت تحت لواء الإسلام فانصهرت فى بوتقته، ثم نهضت من جديد ليهتدى بها الناس دومًا كعلامات على الطريق.

وقد اهتم المسلمون بإقامة منشآت معمارية متنوعة الأغراض، من حربية كالأسوار والقلاع والبوابات والرباطات، أو مدنية كالقصور والدور والوكالات والحمامات والمستشفيات، أو دينية كالمساجد والخانقاوات والأضرحة. ولكن مهما كان نوع هذه العمائر ووظيفتها فإن وحدة فنية خاصة قد ربطت بينها فى بلاد الإسلام كلها، فى الشرق والغرب على السواء، فضلاً عن أن هذه العمائر كلها قد أمدتنا بمعين لا ينضب من التحف والفنون التشكيلية فى الإسلام.

ومن هذه الوحدات الفنية المبتكرة فى العمائر الدينية القبة والمئذنة فى المسجد والضريح وهى وحدات معمارية إسلامية، ابتكر المعمارى المسلم شكلاً خاصًا فى تصميمها وليس لأحد غيره يد فيها.

والحق أن عمارة المسجد قد جاءت تعبيرًا عما فرضه الإسلام من مساواة اجتماعية، حيث نجد النسب فى الجامع تقوم على أساس إنسانى، هو الوضع الأفقى، الذى جعل الفنان المسلم ينفر من الاتجاه الصعودى باستثناء المئذنة، التى تشق بسموقها هذه الأفقية السائدة - فى أعمدة المسجد وأروقته - لتهيئ للمؤذن فرصة لإسماع أكبر عدد من المؤمنين فى المدينة الدعوة إلى الصلاة، فضلاً عن كونها رمزًا للعزة والرفعة، حيث تنطلق من فوقها أرفع مبتدئة بأن «الله أكبر».

وقد تطورت المآذن فى القاهرة وتنوعت أشكالها وأخذت على مدى العصور التاريخية زخرفها وازينت، نلمس ذلك فيما نتناوله من

أمثلة، ولسنا بحاجة هنا إلى تفنيد تلك الآراء التى أوردها بعض العلماء - وعلى رأسهم «بتلر» لتأكيد اشتقاق المآذن المصرية من فنار الإسكندرية التى بناها «سوستراتوس» فى عهد بطليموس الثانى فيلادلفوس (٢٨٥-٣٤٧ق.م.)، ذلك لأن هذا الرأى لم يزد عن كونه مجرد ملاحظة شخصية لصاحبه، كما أن المآذن المصرية التى يشبه تخطيطها فنار الإسكندرية والتى يتعاقب فيها الطابق المربع والمثمن والمستدير هى أندر أنواع المآذن القاهرية، كما وأنه طراز إسلامى تطور بالتدريج من عناصر لا علاقة لها بفنار الإسكندرية، فضلاً عن أن أول مئذنة يتمثل فيها هذا التخطيط بمصر هى مئذنة سلاروسنجر الجاولى بشارع مراسينة التى لم تبن قبل سنة ٧٠٣هـ /١٣٠٣م، أى بعد أن تهدمت فنار الإسكندرية بقرن ونصف تقريباً.

والمهم أن المراجع التاريخية قد أشارت إلى أن أول المآذن بمصر ترجع إلى العصر الأموى حيث أمر مسلمة بن مخلد سنة ٥٣هـ/ ٦٧٢م ببناء أربع مآذن فى أركان جامع عمرو على هيئة أبراج لها درج من الخارج يرتقيه المؤذنون، غير أن هذا النوع من المآذن المبكرة لم يصلنا منه أية بقايا أثرية، ومن ثم فإن أقدم المآذن الباقية فى القاهرة ترجع إلى العصر الفاطمى المبكر ٤٠١هـ /١٠١٠م وتبدأ حلقاتها بمئذنتى جامع الحاكم بأمر الله اللتين تختفيان داخل البدنات البارزة عن حوائط المسجد، أما النهايات العليا من هاتين المئذنتين فهى من عمل الأمير بيبرس الجاشنكير فى عصر المماليك البحرية.

وتعتبر مئذنة مشهد الجيوش فوق جبل المقطم أهم المآذن الفاطمية الباقية وهى ترتفع عشرين متراً فوق سطح الجبل، وتقوم فوق مدخل المشهد الذى يرجع إلى سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م، ويوجد فى أعلى هذه المئذنة عنصراً زخرفيًا هامًا من المقرنصات المبكرة من صنفين لحمل شرفة المؤذن، أما الطابق الثانى فتفتح فيه نوافذ بواجهاته الأربع الداخلة قليلاً عن القاعدة المربعة، أما الطابق الثالث فهو مثمن تتوّجه قبة نصف كروية، وتنحصر أهمية مئذنة الجيوشى فى أنها تعرض أول ابتكار لعنصر المرتفعات الزخرفية فى العمائر الدينية بالقاهرة، كما أن قمة هذه المئذنة تعتبر أول أمثلة للطابع المصرى المعروف باسم «المتجرة» وهو ابتكار عرفته المآذن القاهرية فى عصر الأيوبيين الذى تبقى لنا منه مئذنة المدارس الصالحية ٦٤١هـ/ ١٢٤٣م التى أنشأها الملك الصالح نجم الدين أيوب، ويتوج هذه المئذنة خوذة على هيئة «متجرة» كذلك، أما قاعدتها فمربعة يعلوها شرفة مثمنة ترتكز على دعائم

وحوامل خشبية، ويزين كل وجهة من أوجه المثمن تجويفات جصية رائعة ذات أشكال طويلة معقودة، ويعلو المثمن صنفان من المقرنصات كما تقوم الخوذة على صف من الأسنان البارزة، واحتفظ العدد الأكبر من مآذن المماليك البحرية بطراز المتجرة كما نرى فى مئذنة زاوية الهنود ٦٦٠هـ / ١٢٦٠م التى تكاد تكون صورة من المئذنة الصالحية الأيوبية، وظل هذا الأسلوب ممثلاً فى مئذنة خانقاه بيبرس الجاشنكير ومئذنتى جامع الحاكم من عمارة الجاشنكير نفسه ٧٠٣هـ / ١٣٠٣م، غير أن هذا الطراز قد تطور فجأة فى مئذنة سلاروسنجر الجاولى ٧٠٣هـ إلى قاعدة حجرية مربعة يعلوها طابق مثمن يليه جوسق مستدير فوق صفوف من المقرنصات، ولكن المئذنة هنا لازال يتوجها خوذة مفضضة ترتكز على عدة حطات حجرية مربعة يعلوها طابق مثمن يليه جوسق مستدير من المقرنصات.

وفى أواخر القرن ٧هـ/ ١٣م ازدهرت العلاقات السياسية والتجارية بين مصر والأقاليم الإسلامية الآسيوية، كما ازدادت هجرة كثير من الفنانين الأندلسيين إلى القاهرة حيث الأمن والسلامة ورغد العيش، وهكذا وفدت إلى القاهرة طائفة من الفنانين العجم والمغاربة ظهرت تأثيراتهم فى العمارة الدينية بمصر، نلمس ذلك فى مئذنتى جامع الناصر محمد بالقلعة ٧٣٥هـ - ١٣٣٥م حيث ظهرت النهايات العليا البصلية الشكل والتى تتوج المئذنة على طراز القباب السمرقندية، كما ازداد الإثراء السطحى للمآذن فى الوحدات الزخرفية الجصية على الطراز المغربى الإسلامى.

ولكن برغم هذه التأثيرات الوافدة على المآذن المصرية فى عصر المماليك إلا أن المئذنة القاهرية ظلت محتفظة فى طابقها المثمن بالشرفة عند منتصف ارتفاعها، وإن كانت الخوذة المفضضة فى الواقع لم يعد لها وجود إذ استعيض عنها بجوسق صغير يقوم على أعمدة، وتعلو هذا الجوسق قبة مسحوبة أشبه بشكل القلة الفخارية ذات البدن المنتفخ، وقد بلغ هذا النوع من المآذن أروع صورة فى مئذنة الأشرف قايتباى بالصحراء ٨٧٠هـ/ ١٤٧٤م التى تعتبر أكثر مآذن القاهرة رشاقة وأعظمها جمالاً فى عصر المماليك الجراكسة، وهو العصر الذى ابتكر فيه طراز المئذنة ذات الرؤوس المتعددة كما فى مئذنة جامع الغورى بالغورية ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م أو المئذنة ذات الرأسين كما فى مئذنة قايتباى الرماح بحى القلعة ٩٠٨هـ / ١٥٠٣م أو مئذنة الغورى بالجامع الأزهر ٩١٥هـ / ١٥١٠م.

ثم جاء الفتح العثمانى لمصر سنة ٩٢٣هـ

(١٥١٧م) ففرض الأتراك أسلوبهم فى عمارة المئذنة فازداد ارتفاعها فى هذا العصر وتعددت الضلوع التى تزين بدن المئذنة الأسطوانى الشكل، وأصبحت قمة المآذن القاهرية مخروطية مدببة، بحيث اتخذت شكلاً أقرب إلى قمة الشمعة أو القلم الرصاص المبرى وفقًا للطراز الذى شاع فى القسطنطينية، وقد ظهر هذا الإبداع الفنى فى عمائر القاهرة الدينية لأول مرة فى مئذنة جامع سليمان باشا بالقلعة ٩٣٥هـ/ ١٥٢٨م، وتعدد ظهوره فى مآذن جامع سنان باشا ببولاق وجامع الملكة صفية بشارع القلعة وغيرها، وإنما أروع أمثلة هذا الطراز فى المآذن التركية نجده فى جامع محمد على بالقلعة سنة ١٨٣٠م حيث تظهر دقة وسموق مئذنتى هذا الجامع من أعلى ربوة من جبل المقطم فتشرقان على القاهرة وتشقان بسموقهما سماءها.

هذا عن الابتكارات الفنية فى المئذنة أما القبة فإن القاهرة لم تعرف هذه الوحدة المعمارية منفردة أو ملحقة بالجامع أو المدرسة إلا فى العصر الفاطمى وعلى وجه التحديد سنة ٤٠٠هـ /١٠١٠م حين بدأت تظهر أول قباب فى عهد الخليفة الحاكم بأمر الله جنوبى الفسطاط فوق رفات بنات وزيره أبى القاسم الحسين بن المغربى الذى فر من مصر فانتقم الحاكم منه بقتل بناته السبع، ودفنت جثة كل منهن تحت قبة خاصة، وهكذا أصبحت القبة ابتكارًا معماريًا ارتبط ظهورها بتحديد مكان الدفن ولازالت بقايا هذه القباب توجد فى جنوب الفسطاط حيث القرافة الكبرى.

وبينما شاع فى عصر الفاطميين ذلك النوع من القباب المفردة فى مشاهد آل بيت رسول الله ﷺ كمشهد الجعفرى والسيدة عاتكة عمة الرسول ﷺ والسيدة رقية أخت الحسين وأم كلثوم ويحيى الشبيه برسول الله ﷺ وغيرهم، نجد القباب فى عصر الأيوبيين والمماليك تلحق بعمارة المسجد أو المدرسة غالبًا، حيث تقوم القبة فوق قبر المنشئ، وعلى كل حال فقد توفر فى عمارة القباب مجال رائع للمهندس والبنَّاء والمزخرف لإبراز فنهم ومقدرتهم على نحت الزخارف فى الجص أو الحجر، فهى تارة زخارف من ضلوع مشعة، وتارة أخرى من خطوط حلزونية، وثالثة على هيئة الزجزاج، ورابعة على هيئة الأشكال النجمية المتشابكة، وخامسة نجدها زخارف من فروع نباتية وأوراق وأزهار، ومن هذه الناحية أضفت القبة على العمائر الدينية مزيدًا من الجمال والجلال.

وقد بدأت القبة القاهرية مبنية بالطوب

الأحمر المغطى بطبقة من الجص، ولا شك أن هذه المادة البنائية قد أوجدت الفرصة لزخرفة القباب بضلوع محدبة، من هذا النوع القباب الفاطمية، ومنها قبة السيدة رقية ٥٢٧هـ/ ١١٣٣م التى يزينها أربعة وعشرون ضلعًا، تشع كلها من قطب القبة العلوى، وأصبح هذا النوع من التضليع شائعًا فى زخرفة القباب فى عصر المماليك رغم استعمال الحجارة فى بنائها، إذ إن الضلوع فى انثناءاتها على سطح القبة تؤكد ضخامتها وتكسبها جاذبية ملحوظة، كما نرى فى قبة تنكزبغا ٧٦٤هـ / ١٣٦٢م وقبة مدرسة أم السلطان شعبان ٧٧٠هـ / ١٣٦٨م، وكثيرًا ما كانت هذه الضلوع تتوزع على سطح القبة فى أشكال حلزونية لتعطى للقبة مظهرًا لحركة الدائرة كما فى قبة الجاى اليوسفى ٧٧٤هـ / ١٣٧٣م، وقبة أيتمش البيجاس ٧٨٥هـ / ١٣٨٣م، وتمثل القباب التى أنشأها برسباى فى صحراء قايتباى شرق القاهرة أعظم النماذج للقباب ذات السطوح الحجرية المزينة بزخارف نجمية متشابكة فى توافق هندسى رائع، أقرب إلى الإيقاع الموسيقى.

وفى القرن ٩هـ / ١٥م بدأت زخرفة القباب القاهرية بالعناصر البنائية التى هيأت للزخرفة فرصة تغطية السطوح العليا بالقبة عن طريق تصغير الوحدة البنائية كلما قلت الأرضيات المطلوب زخرفتها، وأجمل مثال لها فى العمائر الدينية، قبة المدرسة الجوهرية بالأزهر ١٤٤هـ / ١٤٤٠م، ويليها تاريخيًا قبة عبد الله المتوفى ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م، ثم قبة قايتباى ٨٧٩هـ / ١٤٧٤م، وقبة قايتباى الرماح بحى القلعة ٩٠٨هـ / ١٥٠٣م.

وتعد هذه لمحة سريعة عن بعض الوحدات المعمارية الرائعة من قباب ومآذن فى العمائر الدينية بالقاهرة.

(هيئة التحرير)

المحاريب

هناك ثلاثة من المحاريب الخشبية الرائعة، يحتفظ بها اليوم متحف الفن الإسلامى بالقاهرة، أحدها صنع سنة ٥١٩هـ للأزهر، والثانى محراب من مشهد السيدة نفيسة سنة ٥٤١هـ، والثالث وهو أروعها وأعظمها جمالاً من مشهد السيدة رقية بنت على بن أبى طالب فيما بين سنتى ٥٤٩هـ و ٥٥٥هـ.

والظاهرة العامة التى تميز هذه المحاريب الثلاثة أنها ذات حنيات مجوفة غائرة، فإن الأصل فى المحراب فى العمارة الإسلامية أنه تلك العلامة البنائية المسطحة، أو الدخلة الغائرة فى صدر الحائط الشرقى برواق القبلة بالمسجد لتحديد اتجاه المصلين نحو الكعبة المشرفة حسبما أمر الله رسوله فى قوله تعالى: ﴿**فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره**﴾ [البقرة ١٤٤]. وقد ورد ذكر المحراب فى القرآن الكريم بما يفيد أنه مكان مقدس معد للتعبد والاتصال بالله ﴿**فنادته الملائكة وهو قائم يصلى فى المحراب**﴾ [آل عمران ٣٩].

ولسنا بحاجة هنا إلى تفنيد آراء بعض المستشرقين مثل نولدك Noldeke الذى اعتبر المحراب أصلاً حنية للعرش فى قصور ملوك العرب وأمرائهم، كما أننا لن نتعرض لمناقشة أكثر الآراء سخفًا وهو ما أورده مارتن برجز M. Briggs فى بحثه عن العمارة الإسلامية من أن المحراب فكرة مبتكرة فى بقعة يكثر فيها انتشار أمراض العيون، ومن ثم فإنه قد بُنى على شكل حنية مجوفة ليتيسر للأعمى أن يجده عندما يتحسس طريقه حول جدار المسجد، ولكن يكفى أن نشير إلى أن المحراب وحدة معمارية فى المساجد الإسلامية بدأت بسيطة مسطحة مع نشأة العمارة الدينية على يدى رسول الله ﷺ فى مسجد قباء ومسجد المدينة لتعيين أقدس مكان عند المسلمين يتجهون إليه فى صلاتهم، ثم تطورت هذه الوحدة المعمارية إلى التألق فى الشام والعراق ومصر وشمال أفريقيا حتى أصبح المحراب مجوفًا أشبه بالكوة الغائرة يحددها عقد خارجى تزينه زخارف متنوعة، وربما بدأ هذا النوع من المحاريب المجوفة على أغلب الآراء منذ عهد الوليد بن عبد الملك الأموى.

وقد أثار هذا النوع من المحاريب المجوفة منذ نشأته، مناقشات كثيرة بين الفقهاء والمحدثين والمؤرخين جميعًا حتى اعتبره البعض بدعة فى الإسلام منقولة عن الكنائس، وهو أمر لا يقره الدين، بل ذهب البعض كابن الحاج إلى أن المحراب المجوف هو أقل الأجزاء قدسية فى المسجد فيتحتم على الإمام أن يتحاشى الوقوف بداخله، كما أن السيوطى وضع مؤلفًا خاصًا يحذر فيه المسلمين من هذه البدعة أسماه «إعلام الأريب بحدوث بدعة المحاريب».

وعلى أى حال فإن أقدم المحاريب المجوفة المؤكدة التاريخ فى مصر ترجع إلى عهد ابن طولون فى جامعه، وهو يمثل دخلة مجوفة فى جدار المسجد يحيطها عقد مدبب، وعند ناحيتى النخيلة زاويتان غائرتان أو ناحيتان مخلقتان لوضع الأعمدة الرخامية عند هذه النواحى، وهذه ظاهرة معمارية مبتكرة ترتبط بتطور أشكال المحاريب الإسلامية فى مصر، ولم يقتصر الأمر على وجود محراب واحد فى المسجد أو المشهد فيما بعد، بل تعددت المحاريب وأخذت زخرفها وازينت فى قاهرة المعز فتحولت أنصاف القباب عند قمة التجويفات إلى أشكال محارية وضلوع مشعة، وإذا جاز لنا أن نسلم برأى ابن كثير فى المساجد بأن هذا كان تبعًا لتعدد المذاهب الإسلامية، فإن هذا الرأى لا يمكن أن ينطبق على تلك المحاريب المتعددة الثابتة أو المتنقلة فى العمائر الدينية الفاطمية لدولة شيعية العقيدة موحدة المذهب. وأغلب الظن أن المحاريب المتعددة فى بلاطات رواق القبلة فى العمائر الفاطمية كان القصد منها أن يقوم فيها إمام آخر وقت الصلاة، أو مُبَلِّغ يردد ابتهالات إمام المسجد وتكبيراته، وإذا ما ضاق رواق القبلة بالمصلين أمكن استخدام صحن المسجد للصلاة يوم الجمعة والعيدين مع تحديد اتجاه القبلة بمثل هذه المحاريب الخشبية المتنقلة.

أما محراب الجامع الأزهر فهو تحفة فنية جمعت بين دقة الصناعة الخشبية المنجورة المزينة بزخارف نباتية بالأويمة فوق حشوات مستطيلة وإطارات وأشرطة دقيقة وبين الزخارف الكتابية المزهرة التى بلغت أقصى درجات التطور فى مصر منذ القرن السادس الهجرى = ١٢م. ويتألف هذا المحراب من قبلة فى هيئة دخلة غائرة مجوفة من خشب النخيل (الفلق) يحف بها عمودان فى ركنين مخلقين ينتهى كل منهما بقاعدة رخامية، كما يتوج كل عامود بتاج ناقوسى الشكل ويرتكز على العمودين عقد مدبب أقرب شبهًا بعقود الجامع الأزهر فى رواق القبلة، وهو من نوع العقود التى عرفتها مصر فى مساجد القرن

الثالث الهجرى، كمسجد ابن طولون، وتطورت وازداد استخدامها فى العصر الفاطمى منذ عمارة الأزهر سنة ٣٥٩هـ. ويحيط بتجويف المحراب حشوة وإطار من شريطين فى كل من جانبيه الأيمن والأيسر، تملؤهما الزخارف النباتية من الفروع والأوراق ويَحْصُر الشريطين فى كلا الجانبين أربع حشوات مستطيلة من خشب النبق تزينها زخارف من وريقات ذات ثلاثة أو خمسة فصوص، تتصل بها فروع متشابكة، وفوق عقد المحراب لوح خشبى منقوش عليه بالخط الكوفى المورق كتابات ونصوص تشير إلى تاريخ إصلاحات الخليفة الآمر بأحكام الله للجامع الأزهر سنة ٥١٩هـ (١١٢٤م) وإلى أنه أمر بصنع هذا المحراب للأزهر، وقد جاء ذلك كالتالى :

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين**﴾ [البقرة ٢٣٨]. ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابًا موقوتًا**﴾ [النساء ١٠٣] مما أمر بعمل هذا المحراب المبارك (كذا) برسم الجامع الأزهر الشريف بالمعزية، لقاهرة مولانا وسيدنا المنصور أبى على الإمام الآمر بأحكام الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأبنائه الأكرمين ابن الإمام المستعلى بالله أمير المؤمنين ابن الإمام المستنصر بالله، أمير المؤمنين صلوات الله عليهم أجمعين وعلى آبائهم الأئمة الطاهرين بنى الهداة الراشدين وسلم تسليمًا إلى يوم الدين. فى شهور سنة تسع عشرة وخمسمائة. الحمد لله وحده.

أما محراب مشهد السيدة نفيسة فهو يرجع إلى تاريخ إصلاحات الخليفة الحافظ لدين الله الفاطمى الذى قام بتعمير هذا المشهد سنة ٥٤١هـ (١١٤٥م)، ويتألف المحراب من دخلة غائرة مجوفة فى هيئة عقد مدبب تغطيها زخارف محفورة قوامها أشكال هندسية من معينات ومراوح تمثيلية وعناصر نجمية تملؤها زخارف نباتية من فروع وأوراق نباتية، ويحيط بالتجويف شريطان أحدهما إلى الداخل من عناصر زخرفية نباتية والآخر إلى الخارج تملؤه كتابات كوفية مزهرة تشير إلى آيات قرآنية تحض المؤمنين على الصلاة حتى لا يكونوا من الغافلين مع الإشارة إلى الصلاة على النبى وعلى آله الطاهرين كشعار من شعائر الفاطميين فى نصوصهم المعمارية وتحفهم الفنية، والزخارف النباتية فى هذا المحراب دقيقة إلى أبعد الحدود، ففيها السيقان وأوراق العنب وعناقيده مرسومة ومحفورة بأسلوب أقرب إلى البيعة، وحول عقد المحراب تكثر الحشوات المجمعة والقنانات، أى السدايب، الرقيقة التى تتشابك ببعضها

ليتكون منها بعض الأشكال النجمية أو الأشكال السداسية المطوطة التى تغطيها الزخارف النباتية المحفورة بالبارز، والواقع أن هذا المحراب يعتبر مرحلة الانتقال من شيوع الزخارف النباتية إلى التكوينات الهندسية النجمية التى سنراها تبدو بشكل أكبر فى المحراب التالى تاريخيًا، وهو محراب السيدة رقية.

وهو محراب منقول من مشهد السيدة رقية الذى يقع الآن فى حى الخليفة فى الطريق إلى مشهد السيدة نفيسة، وهو آية فى دقة الصناعة وجمال الحفر فى الخشب، ويُعد أكثر تطورًا فى عناصره الزخرفية من محراب مشهد السيدة نفيسة، فقد زُينت أجنابه وخلفيته بزخارف نباتية من فروع وأوراق وقرون ينبثق بعضها من زهريات فى تماثل واضح مع عمق فى الحفر وعناية بالتعريفات والتوريقات، وبصدر المحراب حنية مجوفة فى هيئة عقد مدبب تتألف حنيته من حشوات سداسية الشكل مجمعة بحيث تحصر بينها حشوة على هيئة نجمة من ستة أطراف، وتزين كل حشوة من تلك الحشوات سيقان نباتية دقيقة فيها وريقات ذات فصوص طويلة، وتحيط بحنية القبلة كتابات بالخط الكوفى المورق تتضمن آيات قرآنية، أما واجهة المحراب فمن خشب الفرق ومزخرفة بحشوات من خشب الساج الهندى وخشب الزيتون على شكل نجوم وأشكال هندسية أخرى متعددة الأضلاع غنية بما فيها من سيقان ووريقات دقيقة، ومن الملاحظ أن الشكل الهندسى النجمى الذى يزين هذا المحراب لا يحتوى على طبق نجمى حقيقى له ترس ولوزات وكندات بل يتكون من تكرار وحدة زخرفية فى وسطها نجمة سداسية حولها ست حشوات كل منها مسدس منتظم تمامًا، وهذه الوحدات موزعة بحيث تقع مراكز النجوم فى قمم مثلثات وهمية متساوية الاضلاع، أما المساحات المحصورة بين هذه الوحدات فقد مُلئت بحشوات أخرى بعضها نجمى ممطوط تحدده أشرطة خشبية بارزة تُعرف فى الاصطلاح الصناعى الدارج باسم القنانات، وهى أشرطة مزينة بقنوات متوازية غائرة للتحلية، ومن ثم تصبح هذه المجموعات الهندسية الزخرفية فى محراب مشهد السيدة رقية مرحلة من مراحل التنويع الهندسى فى القرن السادس الهجرى الذى لم يصل بعد إلى المرحلة التى تظهر فيها الأطباق النجمية الحقيقية.

وتشير النصوص الكتابية فى هذا المحراب إلى أن علم الأمرية زوجة الخليفة الآمر بأحكام الله هى التى أمرت بصنعه، وهى نفسها الآمرة بعمارة المشهد، ويقع تاريخ

المحراب فى عهد الخليفة الفائز فيما بين سنة ٥٤٩هـ - ٥٥٥هـ (١١٥٤ - ١١٦٠م) ولعل هذه الكتابات هى تلك التى حُفرت فى أعلى صدر المحراب وجاء فيها (مما أمر بعمله الجهة الجليلة المحروسة الكبرى الأمرية، التى كان يقوم بأمر خدمتها القاضى أبو الحسن مكنون، ويقوم بأمر خدمتها الآن الأمير السديد عفيف الدولة أبو الحسن يمن الغائرى الصالحى برسم مشهد السيدة رقية ابنة أمير المؤمنين على).

وبعد .. فإن هذه تحف فنية لمحاريب خشبية ثلاثة زودتنا بها عمائر الفاطميين بالقاهرة. والواقع أن الفنون الإسلامية لا تعرف حدودًا فاصلة بين العمارة والمنتجات الفنية التشكيلية أو الزخرفية، وإذا كان المستشرقون يطلقون على هذه المنتجات التشكيلية اسم «الفنون الصغرى» Minoroits تمييزًا لها عن فن العمارة Architectvo فإن العمائر الإسلامية حقيقة كانت ميدانًا فسيحًا لإبراز مواهب الفنانين التشكيليين لتزويد هذه العمائر بالمقرنصات والعقود والقبوات، والتيجان والأعناب المقصوصة والمعشقة والشراقات المستتة، والصور الحجرية المنحوتة أو الحصبية المحفورة، فضلاً عن الأبواب الخشبية أو المصفحة والمنابر الفنية بزخارفها المجمعة والدكك، والمصابيح الزجاجية والثريات النحاسية والكسوات الرخامية والمحاريب الجصية والخشبية.

وهكذا أضحت الفنون الزخرفية تشكل جزءًا لا يتجزأ من العمارة الإسلامية نفسها سواء أكانت إثراء سطحيًا للجدران، أو أثاثًا ضروريًا للعقيدة، أو عنصرًا معماريًا يؤدى وظيفة جمالية وزخرفية إلى جانب وظيفته البنائية.

(هيئة التحرير)

المـــرآة

لقد وقف الإسلام من التزين والتجمل موقفا وسطا، وخير الأمور الوسط : فهو لم يحرم التزين والتجمل: ﴿ **قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون * قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانًا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون** ﴾ [الأعراف ٣٢ - ٣٣].

كما أن الله سبحانه وتعالى جعل فى الخيل والبغال والحمير زينة للإنسان، وزين السماء الدنيا بزينة الكواكب، وجعل ما على الأرض زينة لها، وأمر البشر عامة أن يأخذوا زينتهم عند كل مسجد.

وكذلك يستشف من الآيات القرآنية الكريمة أن الإسلام قد أباح للنساء أن يَتَزَيَّنَّ، ولكنه فى الوقت نفسه حذر من المبالغة فى ذلك، فأمر النساء ألا يتبرجن بزينة، وألا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وهكذا نجد أنه قد سمح بالزينة ولكن بدون تبرج.

ومن هنا نجد أن الفنانين والصناع الإسلاميين قد عنوا بأدوات التجميل، ولكن بقدر، ذلك أن ما وصلنا منها يوحى بهذا الطريق الوسط الذى نهجه الإسلام إزاء التزين والتجمل.

ومن أدوات الزينة فى الفن الإسلامى المرآة: وهى ما تراءيت فيه، أى ما نظرت فيه نفسك.

والمرآة أداة ضرورية فى تجميل الإنسان، بل ونظافته عمومًا، وربما استخدم الإنسان الماء كمرآة، وقد نهى النبى ﷺ عن ذلك فقال: «**لا يتمرأى أحدكم فى الماء**» أى لا ينظر وجهه فيه.

ومن الواضح أن استعمال المرآة ألصق بالنساء ومن ثم ذم الرجال الذين يستعملون المرآة، وفى ذلك أنشد بعض الشعراء :

إذا الفتى لم يركب الأهوالا

فأعطه المرآة والمكحالا

والمرآة من غير شك قد تبعث السرور فى نفس المتفائل إذا نظر فيها، وكذلك المعجب

بنفسه والمدلل بجماله، وقد ألمح أحد الشعراء إلى ذلك فقال :

كنت قد أهديت وردًا فادعت

أنه من ورد خديها سرق

ومشت عجلى إلى مرآتها

فإذا ورد كورد فى الطبق

ولكن المرآة فى الوقت نفسه قد تكون مصدر ألم وحزن المتشائم، أو لمن أضر به المرض أو كبر السن، كما أشار إلى ذلك أحد الشعراء :

إنى نظرت إلى المرآة إذ جليت

فأنكرت مقلتاى كل ما رأتا

رأيت فيها شيخًا لست أعرفه

وكنت أعهده من قبل ذاك فتى

فقلت أين الذى بالأمس كان هنا

متى ترحل عن هذا المكان متى

فاستجهلتنى وقالت لى وما نطقت

قد كان ذاك وهذا بعد ذاك أتى

هون عليك فهذا لا بقاء له

أما ترى العشب يفنى بعد ما نبتا

وهكذا ربما كانت المرآة وسيلة إلى الإسعاد أو اليأس؛ فقد ينظر إنسان نفسه فيها فيسره شكله فيفرح، وقد ينظر فيها آخر فيسوؤه منظره فيحزن، وربما ارتبطت لذلك فى الأذهان بالحظ والفأل، فاتخذت كتميمة تجلب الحظ والسعادة، ولدفع الشر وتفادى الأخطار، وربما بولغ فى ذلك فاتُّخذت كأداة للسحر والشعوذة.

ولذلك كان الصناع الإسلاميون يتحرون صنع المرايا أحيانًا فى طالع سعد حتى تجلب لصاحبها الخير، وتصرف عنه السوء والشر.

وقد جاء فى كتابة أثرية على مرآة من البرونز محفوظة بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة «سجل رقم ١٥٣٣٥» ما نصه :

«بسم الله الرحمن الرحيم، عملت هذه المرآة المباركة فى طالع سعيد مبارك وهى إن شاء الله تنفع للموقة وللمنطقة، وسائر الأوجاع والآلام تجبر بإذن الله تعالى، وذلك فى شهور سنة ثمان وأربعين وخمسمائة، الحمد لله وحده وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيراً. عمل فى مرور الشمس ببرج الحمل سبع معادن».

كما وُجدت آيات قرآنية وكتابات تتعلق بالسحر والشعوذة على مرآة من البرونز بالمتحف نفسه «سجل رقم ١٥٣٤٢» جاء فيها ما نصه :

«هذه الأسماء منقوشة فى طالع سعيد فى سنة خمس وسبعين وستمائة».

وبالإضافة إلى الكتابات المتعلقة بالسحر اشتملت بعض المرايا على أدعية، من ذلك ما نجده من كتابة على مرآة من البرونز بالمتحف نفسه «سجل رقم ١٥٣٣٩» نصها :

«العز والبقا والدولة والرفعة والسنا والغبطة والعلا والملك والتقا والقدرة والولا لصاحبه أبداً».

وأخرى على مرآة المتحف نفسه «سجل رقم ١٥٣٤٩» نصها :

«العز الدائم والعمر السالم والإقبال الشامل والسعد الناصر والجد الصاعد والدهر المساعد والأمر النافذ والبقاء أبدا».

وكتابة ثالثة على مرآة بالمتحف أيضًا «سجل رقم ١٥٣٤٥» نصها : «العز والإقبال والدولة...».

وليست الكتابات على المرايا الإسلامية وحدها هى التى تشير إلى اتخاذها كتميمة بل إن كثيرًا من رسومها وزخارفها كانت ذات صلة بهذه المعتقدات، وذلك مثل رسوم الحيوانات ذات الأجنحة والرءوس الآدمية التى كانت تمثل حراسًا إلهية عند العراقيين القدماء، ورسوم البروج الفلكية ومناظر البهجة والسرور، والتوفيق فى الصيد، وحياة البلاط.

والحق أن اتخاذ المرآة كتميمة أو كأداة للسحر والشعوذة قد عُرف عند بعض الشعوب القديمة وبخاصة عند الصينيين.

وكانت المرايا منذ العصور القديمة تُصنع من معدن مصقول لامع.. وشاع استخدام هذا النوع من المرايا عند الصينيين القدماء حيث كان سطحها المصقول فى بعض الأحيان مقعرًا حتى يعكس صورة أكبر من مساحته، وذلك على عكس المرايا الإسلامية التى كانت مستوية السطح.

غير أن المرايا الصينية تشبه المرايا الإسلامية من حيث إن زخارفها كانت مصبوبة من معدن المرآة نفسه، وذلك على عكس المرايا اليونانية والرومانية التى كانت زخارفها مضافة.

ومما يسترعى الانتباه أن المرايا المعدنية الإسلامية تأثرت تأثرًا كبيرًا بالمرايا المعدنية الصينية من حيث المادة والصناعة وأسلوب الزخرفة، بل إن هذا النوع من المرايا قد شاع استعماله فى الإسلام عند الشعوب التى تأثرت بالحضارة الصينية مثل السلاجقة والفرس، ولذلك تُنسب معظم المرايا المعدنية الإسلامية إلى السلاجقة وخلفائهم من الأتابكة فى بلاد العراق وإيران.

وليس من شك فى أن استعمال المرايا المعدنية فى الإسلام يرجع إلى عصر مبكر، وأقدم المرايا الإسلامية المؤرخة التى وصلتنا

ترجع إلى سنة ٥٤٨هـ «١١٥٣م» غير أنه قد وصلنا بعض مرايا يمكن أن ننسبها إلى ما قبل ذلك.

والمرآة المعدنية الإسلامية على هيئة قرص يتراوح قطره بين حوالى ٨سم و٢١سم، وله مقبض يمسك منه، وقد يكون المقبض جزءًا من القرص نفسه أو مضافًا إليه.

وقد جرت العادة أن يكون أحد الوجهين مستويًا ومصقولاً لامعًا يُستعمل كمرآة، وأن يُزخرف الوجه الآخر وهو ظهر المرآة بالرسوم البارزة والمحفورة، وقد تُعلق المرآة أو تُمسك بواسطة حلقة تتصل بجزء بارز فى وسط ظهر المرآة، وفى هذه الحالة يُستغنى عن المقبض.

وكانت المرآة تُصنع من البرونز أو النحاس أو الصلب أو الفضة، وتُزخرف بواسطة الحفر أو التشكيل، وقد يكفت البرونز بالفضة والذهب.

وقد وصلتنا مجموعة كبيرة من المرايا المعدنية الإسلامية التى تنفرد بأسلوب زخرفى يختلف عن غيره من الأساليب الزخرفية على التحف المعدنية الإسلامية الأخرى، ومن الملاحظ أن الصانع الإسلامى كان يُراعِى أن تتفق أشكال الزخارف وتنسيقها مع هيئة المرآة الدائرية، فكانت الزخارف فى كثير من الأحيان تُرتب على هيئة دوائر متداخلة حول مركز المرآة، وكانت هذه الدوائر تشتمل على أنواع مختلفة من الرسوم من هندسية ونباتية ورسوم كائنات حية، وكانت الدائرة الداخلية تشتمل فى كثير من الأحيان على وحدة زخرفية محورة من الرسم المعروف باسم شجرة الحياة، ويتألف هذا الرسم من زخرفة نباتية ذات جانبين متماثلين ومتقابلين ويحف بها عن اليمين والشمال حيوانان خرافيان متشابهان وفى وضعين متقابلين أو متدابرين، أما الدائرة الخارجية فكانت تشتمل فى الغالب على كتابة بالخط النسخ أو الكوفى تُلف حول القرص.

وتوجد زخرفة شجرة الحياة المذكورة على ظهر مرآة من البرونز المسبوك بمتحف الفن الإسلامى بكلية الآداب بجامعة القاهرة «سجل رقم ١٧٣١»، ويبلغ قطر هذه المرآة ١٠ سم وتُنسب إلى إيران أو العراق فى القرن السادس الهجرى «١٢م»، وتتألف الزخرفة هنا من حيوانين مجنحين متدابرين لهما رءوس آدمية وبينهما زخرفة نباتية ذات جانبين متماثلين، ويلف حول هذه الرسوم شريط من الكتابة الكوفية يشتمل على أدعية، ومن الملاحظ أن فى وسط ظهر المرآة جزءًا بارزًا تمسك منه المرآة.

وتوجد زخرفة مشابهة على ظهر مرآة

ثانية من البرونز بمتحف برلين وعلى أخرى في متحف المتروبوليتان في نيويورك.

وفى المتحف الأخير مرآة من الحديد تشتمل على الوحدة الزخرفية نفسها ولكن باختلاف فى العناصر، وتتميز هذه المرآة بأن لها مقبضًا، وتُنسب هذه المرآة إلى مصر فى عصر المماليك، وتتألف زخرفة شجرة الحياة من أوزتين متقابلتين حول رسم نباتى محور، ويلف حولها شريط دائرى من زخرفة هندسية مجدولة.

وبالإضافة إلى زخرفة شجرة الحياة كَثُر رسم البروج الفلكية فى ظهور المرايا المعدنية الإسلامية.. ومن أمثلة ذلك ما نجده على ظهر مرآة من البرونز بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة «سجل رقم ١٥٣٤٢» مؤرخة سنة ٦٧٥هـ «١٢٧٦م» وتُنسب إلى إيران أو بلاد الجزيرة، ويبلغ قطرها ١٨سم.

ويُزخرِف ظهر هذه المرآة ثلاث دوائر متداخلة حول المركز وتحصر الدائرتان الخارجيتان شريطًا يشتمل على اثنتى عشرة دائرة يحتوى كل منها على رسم أحد البروج.

وتحصر الدائرتان الداخليتان بينهما رسوم حيوانات متشابهة تجرى متتابعة، أما الدائرة الداخلية فتشتمل على لفائف نباتية مورقة من النوع المعروف باسم الأرابيسك.

وتُشاهَد الرسوم الفلكية أيضًا على ظهر مرآة فى مجموعة ورشتين عليها كتابات أثرية تتضمن اسم أحد ملوك بنى أرتق، كان يتولى الحكم فى خربوط فى حوالى سنة ١٢٦٠م، وتشتمل هذه المرآة أيضًا على إطار من الرسوم الحيوانية والنباتية.

وتقابلنا رسوم الحيوانات التى تجرى متتابعة كذلك على مرآة من النحاس فى دار الآثار العربية فى بغداد «سجل رقم ٢٦٢٣٣ م.ع» من صناعة العراق أو إيران، كما توجد زخارف مشابهة على مرايا أخرى بمتحفى اللوفر والمتروبوليتان.

ومن المرايا التى تنفرد ببعض مميزات خاصة مرآة بمتحف الفن الإسلامى بالقاهرة «سجل رقم ١٥٣٢٩» يبلغ قطرها ٢١سم.

وتتميز هذه المرايا بأن مقبضها مجوف وبداخله شىء يُسمع له رنين عند تحريك المرآة.

وتشتمل المرآة على كتابة بالخط النسخ نصها :

«عز لمولانا السلطان العادل الكامل الغازى المجاهد المرابط المثاغر السيد الأجل المالك الملك المؤيد المنصور».

وربما تشير الألقاب الواردة فى هذه الكتابة إلى أحد سلاطين المماليك فى مصر.

وفى المتحف نفسه مرآة من البرونز ذات

شكل متميز «سجل رقم ١٥٣٤٥» طول قطرها ٨,٥سم، وتتميز هذه المرآة بأن حافتها مفصصة.

وأساس زخرفة هذه المرآة دائرة مركزية تحتوى على رسم متشابك ربما قصد منه مغزى سحرى، ويحف بهذه الدائرة شريط يشتمل على أربع دوائر تتبادل معها كلمات بالخط الثلث، وتشتمل كل من الدوائر على رسم محور من زهرة اللوتس، أما الكلمات فَتُقرأ : «العز والإقبال والدولة والسعادة».

وإلى جانب المرايا المعدنية عرفت الشعوب الإسلامية أيضًا المرايا الزجاجية والبللورية، غير أن ما وصلنا من هذه المرايا يرجع إلى عصر متأخر، ومن المرجح أن المرايا الزجاجية لم ينتشر استعمالها قبل الميلاد، ولو أن بعض الباحثين يعتقدون أنها كانت تصنع فى العصر الرومانى فى مدينة صيدا.

ومهما يكن من شىء فإن المرايا الزجاجية اختفت فى العصور الوسطى حين اقتصر على استعمال المرايا المعدنية، ولم يظهر استعمال المرايا الزجاجية من جديد إلا فى مدينة البندقية فى بداية القرن الثالث عشر بعد الميلاد.

وتقتصر الأهمية الفنية فى المرايا الزجاجية الإسلامية على البرواز أو الغلاف اللذين يحفظان المرآة.

وكما احتلت المرآة مكانها فى الأدب العربى كان لها أيضًا دورها فى فن التصوير؛ إذ وصلنا كثير من الصور الإسلامية التى يظهر فيها أشخاص ينظرون فى مرايا معدنية أو زجاجية.

(هيئة التحرير)

المشربيـــة

احتلت النوافذ الخشبية وخاصة المشربيات مكانة هامة فى العمارة الإسلامية، والمشربية اصطلاح فنى اشتق من الكلمة التركية مشربة وتعنى مكان الشرب أو غرفة علوية مخصصة لمجالس الطرب، ثم حُرِّفت إلى مشربية، وأصبحت تطلق منذ العصر الحديث على أسلوب تغطية فتحات حجرات الحريم بشرفات بارزة عن سمت الحائط، ولأنها كانت تزود من الخارج برفوف صغيرة لوضع أوانى الشرب الفخارية ـ القلل ـ عليها لتبريدها، ويرى البعض أنها مشتقة من مشربة وتعنى غرفة؛ لأن المشربية عبارة عن غرفة صغيرة تبرز عن سمت الحائط، كما أنها كانت تسمى مشرفية لأنها تشرف على الطريق أو فناء المسكن، وكانت المشربية تُصنع من تشبيكات من الخشب الخرط ذى الأشكال المتنوعة فى تكوينات زخرفية جميلة لحجب المرأة عن أعين الغرباء، ويرجع تاريخ ظهور المشربية فى مصر وبلاد الشام إلى نهاية العصر الأيوبى وبداية العصر المملوكى، وربما استوحى الفنان شكل المشربية من الشرفات الحجرية التى شاع ظهورها فى العمارة الحربية، وكان صنع المشربية أساسًا لصيانة المرأة عن أعين الغرباء من الرجال، وفى نفس الوقت تسمح بمرور الضوء والهواء إلى داخل المسكن، كما صُمم المنزل الإسلامى بحيث تطل حجراته على فناء داخلى أوسط، وهى معالجة معمارية ذكية أوحت بها تعاليم الدين الإسلامى الحنيف لصيانة أهل البيت من النساء عن العالم الخارجى، كما أن هذا التصميم يحقق فائدة أخرى، إذ كان هذا الفناء يزود بنافورة لترطيب الهواء وتوزيعه على الحجرات المحيطة به.

وفى القاعات الكبرى بالمنازل الإسلامية التى تعرف بالسلاملك باب صغير يؤدى إلى حجرة صغيرة عرفت باسم الخزانة بها سلم داخلى يوصل بالجناح الآخر بالطابق العلوى، وهو خاص بالحريم ويسمى الحرملك ويتألف من قاعة كبرى للحريم مصممة بحيث تشرف على القاعة الكبرى للرجال لمشاهدة الاحتفالات من خلال مشربيات جميلة تجلس خلفها النساء فى ممر ضيق عرف باسم الأغانى أو المغانى لمشاهدة الاحتفالات ومشاركة الرجال فى سمرهم.

كما كان للعامل المناخى أثر كبير فى ابتكار المشربية التى تعتبر معالجة معمارية ذكية للعمل على تكييف المبنى من الداخل سواء أكان مدنيًا أو دينيًا بالهواء والتغلب على حرارة الجو وكسر حدة الضوء، إذ لما كان من الضرورى عمل فتحات متسعة فى جدران المبانى للتهوية ستدخل قدرًا كبيرًا من الضوء والحرارة صيفًا، وكمية كبيرة من الهواء شتاء، هذا بالإضافة إلى أن مثل هذه النوافذ المتسعة ستعمل على كشف الحريم اللاتى بداخل المنزل حيث لاتكن بمأمن من أعين الغرباء، لذلك لجأ الفنان المسلم إلى ابتكار ذكى، وهو ستر فتحات الجدار المتسعة بما يسمى بالمشربيات لكسر حدة أشعة الشمس والحرارة صيفًا، والسماح فى نفس الوقت بمرور الهواء مكيفًا من خلال فتحاتها الصغيرة الموزعة توزيعًا منظمًا مدروسًا ثم حجب الرؤية عن أعين الغرباء من الخارج إلى الداخل، والسماح بها من الداخل إلى الخارج.

ولما كانت المشربيات المصنوعة من مادة معتمة ألا وهى الخشب لذا فإن قطعها الخشبية الصغيرة المختلفة الأحجام والموضوعة على مسافات معينة تحجب الضوء قليلاً، وكلما كان الضوء مائلاً كان الظل أطول، فمن هنا يمكننا أن نقف على السبب الذى جعل الفنان يصمم هذه القطع الخشبية بشكل دائرى مائل أى ملفوف حتى يحقق ظلاً أكبر لحجب أشعة الشمس الساخنة عن حجرات المسكن صيفًا.

وجعل الفنان فتحات المشربية من أسفل ضيقة ومن أعلى واسعة، وذلك حتى يُحدث تياراً من الهواء يخفض درجة الحرارة من الداخل، وهذا التصميم يدل على دراسة واعية للظواهر الطبيعية ونظرية الضغط الجوى.

د. خالد عزب

مراجع للاستزادة:

١ - م. س. ديماند: الفنون الإسلامية: ترجمة أحمد محمد عيسى. دار المعارف ١٩٥٨م.

٢ - أحمد فكرى: المدخل للعمارة الإسلامية. دار المعارف ١٩٦٤م.

٣ - حسن الباشا: مدخل إلى الآثار الإسلامية: دار النهضة العربية القاهرة.

٤ - عبدالعزيز مرزوق: الفنون الزخرفية فى العصر العثمانى - القاهرة ١٩٧٤م.

مطرقة الباب

قد يتساءل البعض كيف نعتبر مطرقة الباب - رغم ما يبدو من ضآلة شأنها - من التراث الفنى الإسلامى. غير أنه من المعروف أن الصناع والفنانين المسلمين لم تقف عنايتهم عند حد الأشياء الضخمة أو الواضحة الأهمية، بل تطرقت أيضًا إلى الأدوات الصغيرة والأجزاء التى قد لا تسترعى انتباه الكثيرين مثل شباك القلة، وصنبور الإبريق، وقاعدة الإناء؛ مما يشهد من غير شك على رقى الذوق الفنى والتقدم المدنى والحضارى.

ولقد استرشد الصناع المسلمون فى تلك العناية بالتعاليم الإسلامية التى تحض على إتقان العمل مهما قل شأنه كما يتضح من قول النبى ﷺ: **«إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»**.

ومطرقة الباب عبارة عن أداة صغيرة من المعدن تُشَبَّك بالباب من الخارج؛ بحيث يمكن تحريكها والقرع بها على قاعدة معدنية لإحداث صوت يسمعه من بداخل البيت فيفتح للطارق إن شاء. ويمكن تسميتها أيضًا بمقرعة الباب، وتسمى فى اللغة المصرية الدارجة (السماعة).

وتلعب مطرقة الباب دورًا مهما فى آداب دخول البيوت التى عنى الإسلام بإقرارها.. ولقد استهجن القرآن الكريم تصرف الذين جاءوا ينادون رسول الله ﷺ من وراء الحجرات.. فقال ـ جل شأنه:

﴿ إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لايعقلون * ولو أنهم صبروا حتى تخرج إليهم لكان خيراً لهم والله غفور رحيم ﴾ [الحجرات ٤-٥].

ونهى عن إتيان البيوت من ظهورها، وأمر بإتيانها من أبوابها، فقال سبحانه وتعالى:

﴿ وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون ﴾ [البقرة ١٨٩].

كما حتم على الداخلين أن يسلموا على أهل البيوت، يقول الله سبحانه وتعالى:

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خيرٌ لكم لعلكم تذكرون * فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم

وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم * ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتًا غير مسكونة فيها متاع لكم والله يعلم ماتبدون وماتكتمون ﴾ [النور ٢٧-٢٩].

وقد حث النبى ﷺ على الاستئذان قبل الدخول على الغير، وحين سأله بعضهم إن كان يستأذن على أمه، أجابه عليه الصلاة والسلام بقوله: «**أتحب أن تراها عريانة؟**».

ولقد كانت هذه التعاليم الكريمة من غير شك حافزًا على العناية بمطرقة الباب باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل الاستئذان فى دخول البيوت من جهة، وباعتبارها بديلاً مهذبًا عن النداء من وراء الحجرات من جهة أخرى.

وربما كان من أسباب العناية بمطرقة الباب أيضًا أنها أول ما يشاهده الضيف من المنزل، ومن ثمّ فإنها بمثابة عنوان لما يكون عليه البيت وأثاثه من حسن وجمال، وما يتمتع به أهله من ذوق فنى أو من ثراء ورخاء.

ولقد حظيت مطرقة الباب بعناية صناع المعادن المسلمين، فاهتموا بتجميلها وتحسينها عن طريق التشكيل الجميل والزخرفة بالرسوم البارزة والمحفورة والمفرغة، كما اهتموا بمتانتها حتى تتحمل القرع والطرق، لاسيما وأن البعض يلح فى الطرق حتى يؤذن له.. كما قال الشاعر إسماعيل صبرى:

طرقت الباب حتى كلَّ متنى

فلما كلَّ متنى كلمتنى

وكان يُراعَى فى تشكيل مطرقة الباب أن تكون متلائمة مع شكل الباب نفسه وحلياته وزخارفه.. ففى حالة كسوة الباب مثلاً بحليات برونزية مستمدة من الأشكال النباتية أو الهندسية كانت مطرقة الباب تُشَكّل حسب الأسلوب نفسه.

ويحتفظ متحف الفن الإسلامى بالقاهرة بمجموعة من المطارق البرونزية تُنسب إلى مصر فى عصر المماليك، ويُلاحظ أن بعض هذه المطارق قد شُكلت على نمط حليات الأبواب التى كانت مشبكة بها.

ومن مطارق الأبواب بالمتحف نفسه مطرقة من البرونز المفرّغ «سجل رقم ٢٢٤» تتألف من رسوم عروق نباتية محورة، تتشابك وتتداخل مكونة شكلاً دائريا مفصصًا، تملؤه مناطق منتظمة، يحتوى كل منها على صورة ورقة نباتية ذات ثلاثة فصوص، وتحفّ هذه المناطق بشكل نجمى فى الوسط له ست زوايا، ويتدلى من أسفل المطرقة شكل على

هيئة ورقة نباتية ذات ثلاثة فصوص، ويزخرف السطح كله رسوم محزوزة ومحفورة، وتوجد فى أعلى المطرقة صورة حيوانين متماثلين يتواجهان على جانبى مشبك المطرقة.

وبالمتحف نفسه مطرقتان متشابهتان قد شُكلت كل منهما على هيئة منطقة دائرية مفصصة، ويزخرفها شريطان دائريان متداخلان من الدوائر المفرغة التى تتبادل مع ألسنة بارزة، وفى وسط المطرقة ترس نجمة مفرعة ذات ثمانى شعب، ويتدلى من أسفل المطرقة شكل على هيئة ورقة نباتية ذات ثلاثة فصوص.

وشاع اتخاذ مطارق الأبواب المشكلة على هيئة رسوم مستمدة من اللفائف النباتية العربية المورقة، التى عُرفت عند علماء الفنون والآثار باسم «الأرابيسك»، وقد وصلنا عدد من هذه المطارق التى تعتبر من أجمل ما أنتجه صانع المعادن العربى.

وكان بعض ملاك البيوت من أمراء المماليك يحرصون على أن يثبتوا على مطارق أبوابهم أشعرتهم أو أسماءهم على نمط ما كان متبعًا فى عصر المماليك من إثبات الأشعرة والأسماء على العمائر والثياب وسائر الأدوات، وفى متحف الفن الإسلامى بالقاهرة مطرقة باب حُفِر عليها شعار على هيئة كأس، وكان هذا الشعار يتخذه عادة الأمراء الذين كانوا يشغلون وظيفة الساقى.

ولكنيسة ورتبرج بألمانيا الشرقية باب له مطرقة عليها كتابة دائرية تشتمل على أدعية وألقاب مكتوبة بخط عربى زخرفى جميل، ومن الواضح أن هذا الباب قد نُقل من أثر إسلامى.

وقد جرت العادة أن يشكّل الصناع المسلمون بعض الأدوات المعدنية على هيئة حيوانات أو طيور.. كأن تشكل المبخرة على هيئة أسد، وصنبور الإبريق على هيئة ديك، وغطاء الإناء على هيئة طائر وهكذا .. ومن ثمَّ فإن بعض مطارق الأبواب قد شُكّلت على هيئة حيوانات مختلفة.

وربما كان تشكيل مطرقة الباب على هيئة حيوان يتضمن فى بعض الأحيان اعتبارها طلسمًا ذا أثر سحرى، أو تميمة تمنع الشر من الدخول.

ومن المعروف أن الأشوريين القدماء قد اعتادوا أن يقيموا عند مداخل معابدهم وقصورهم تماثيل شديدة البروز، على هيئة حيوانات خرافية، تتألف من جسم أسد أو ثور ورأس إنسان وجناحى نسر، وكانوا

يعتقدون أن تلك التماثيل عبارة عن حراس تحمى المعبد أو القصر من دخول الأرواح الشريرة.. ويبدو أن التنين قد اتُّخذ لغرض قريب من ذلك عند الصينيين وبعض شعوب الشرق الأقصى.

وقد انتقلت بعض هذه الأوهام إلى بعض الشعوب الإسلامية؛ ذلك أن السلاجقة عندما جددّوا سور بغداد شيّدوا فى سنة ٦١٨هـ (١٢٢١م) بابًا فى سور المدينة كان يُطلق عليه اسم باب الطلسم، نسبة إلى ما كان يزخرف أعلاه من نقوش بارزة كان يعتقد أنها طلسم ذو أثر سحرى قوى، وكانت هذه النقوش تمثل تنينين متماثلين يتواجهان حول رجل.

وقد يستشف غرض طلسمى مشابه فى مطرقة من البرونز محفوظة بمتحف برلين يمكن نسبتها إلى عصر السلاجقة، وهى مشكلة على هيئة تنينين متقابلين، ويلاحظ أن كلا منهما له جسم ثعبان يلتف بعضه حول بعض، وجناح طائر، ورجلا حيوان، كما شُكل طرف ذيله على هيئة طائر، وتتخذ المطرقة بصفة عامة شكلاً زخرفيا جميلاً مفعمًا بقوة التأثير والتعبير.

وربما كان تشكيل بعض مطارق الأبواب على هيئة حدوة فرس يتضمن هدفًا مشابهًا، لاسيما وأنه من الشائع بين بعض العامة اتخاذ حدوة الفرس كتميمة ضد الحسد ولجلب الخير.

وقد عُرف فى عصور متأخرة تشكيل المطرقة على هيئة قبضة يد، وهذه تمثل من غير شك اليد التى استبدلت بها المطرقة فى قرع الباب، وربما كان تشكيل مطرقة الباب على هيئة يد ذات خمسة أصابع يتضمن فى الوقت نفسه دفع الحسد؛ ذلك أن بعض العامة قد يطبعون على أبوابهم أو واجهات منازلهم كفا بأصابع خمسة كتميمة ضد الحسد وعين السوء.

وليس من شك فى أن بعض مطارق الأبواب لها معانٍ رمزية، ولاسيما تلك المطارق المشكلة على هيئة أهِلة يرمز بها إلى الإسلام من جهة، كما كان يرمز إلى الخير عند الساسانيين فى إيران من جهة أخرى.

وهكذا نجد أن مطرقة الباب قد استوحى الفنان الإسلامى العناية بها من التعاليم الإسلامية، وأتقن صناعتها وجمّلها مسترشدًا بروح الإسلام، ثم لعبت الأوهام والخرافات أحيانًا دورها فى صوغها وتشكيلها.

وأيا كان الهدف الذى يكمن وراء تشكيل مطرقة الباب بصورة معينة أو زخرفتها بطريقة خاصة، فإنها قد اتخذت فى جميع

الأحوال الأسلوب الذى كان يميّز الصناعات المعدنية الإسلامية فى العصر الذى صُنعت فيه، كما أن الفنان المسلم قد استطاع أن يصنع من هذه الأداة الصغيرة تحفة فنية جميلة.

(هيئة التحرير)

المعـــادن

لقد حظيت المعادن بحظ عظيم من عناية الفنانين المسلمين فى العصور الإسلامية، وتدل الآثار الباقية من المصنوعات المعدنية على سمو الفن الإسلامى، وإبداع الفنانين فى صناعة المعادن وتلوينها وزخرفتها.

والتحف المعدنية التى يرجع تاريخها إلى العصور الإسلامية الأولى تعتبر حلقة اتصال بين الطراز الساسانى والطراز الإسلامى.

ولقد اشتهرت القاهرة من بين البلاد الإسلامية على مر العصور بمصنوعاتها المعدنية من مختلف المواد التى توفرت بها، كما تنوعت بها طرق الصناعة وأساليب الزخرفة، وكان الذهب والفضة والنحاس الأحمر أهم المعادن التى استعملتها القاهرة، كما عرف صناعها استعمال المعادن المكونة من أكثر من مادة مثل النحاس الأصفر والبرونز، وكلاهما شاع استعماله فى الصناعات المعدنية المختلفة.

العصر الفاطمى: لقد احتفظ العصر الفاطمى ببعض الأساليب الزخرفية التى كانت سائدة قبل ذلك بمصر كالزخارف المحفورة على الشمعدانات والتماثيل الصغيرة والتى كانت تصب فى قوالب وتتسم بالتألق. وقد اتخذت بعض تماثيل هذا العصر أشكالاً مختلفة، كما كانت تُستخدم فى أغراض عملية فضلاً عن مجرد الزينة مثل بعض النافورات المائية «الفسقيات» التى كانت تُزود بها الدور والقصور الفاطمية بالقاهرة. كما أنه لا يُستبعد استعمال بعض هذه التماثيل للزينة فقط، ومن ذلك تمثال الطائر الذى له رأس نسر أو عقاب وجسم أسد وجناحا نسر، وبه زخارف نباتية وهندسية محفورة بالإضافة إلى أشرطة كتابية بالخط الكوفى، وهو محفوظ الآن فى دير سانت كاترين بسيناء. وكما تعددت طرق الصناعة لدى صناع القاهرة فى العصر الفاطمى فقد تعددت أيضا طرق الزخرفة، فقد أجاد صناع القاهرة عدة طرق زخرفية أهمها الحز والحفر والترصيع بالمينا.

وقد أطنب كثير من المؤرخين والرحالة القدامى الذين زاروا مصر فى وصف ما كانت تضمه القصور الفاطمية بالقاهرة من

أوانٍ وأدوات معدنية وحلى ذهبية وفضية متنوعة وقد وصل إلينا عدد لا بأس به من هذه التحف المعدنية التى يمكن نسبتها إلى صناعة القاهرة فى العصر الفاطمى، بحسب شكلها وطريقة صناعتها، وأسلوب زخرفتها، ولعل أهمها مشبك صُور من الذهب عُثر عليه فى أطلال الفسطاط عليه كتابة كوفية نصها ﴿فالله خيرٌ حافظًا﴾ [يوسف ٦٤] وهناك قطع أخرى مصنوعة بمشبكات دقيقة من الأسلاك فى هيئة وريقات شجر أو طيور أو زخارف عربية بعضها مزين بالمينا.

العصر الأيوبى: وفيما يتعلق بالصناعات المعدنية فى العصر الأيوبى، فإنه بالرغم من الحروب التى شغلت القاهرة فى هذا العصر فإن النشاط الصناعى والفنى لم يفتر، وظلت الأيدى المصرية تبدع فى الصنع، وتتألق فى الفن ونرى أثر ذلك واضحًا فيما أمدتنا به القاهرة من التحف والمنتجات المعدنية لهذا العصر والتى تدلنا على استمرار التطور فى الصناعات المعدنية وتنوع أشكالها، ودقة صنعتها، وكثرة زخارفها.

ومما بقى من الآثار لهذا العهد ـ ولكنه تفرق فى مختلف متاحف العالم ـ طست من النحاس المُكَفت بالفضة، باسم السلطان الصالح نجم الدين أيوب، وعليه رسوم تمثل لعبة الكرة والصولجان، ومجالس شراب، وهو موجود بمتحف الفن الإسلامى، وكذلك عدد من الأباريق النحاسية المكفتة بالفضة والغنية بزخارفها البديعة، ومن أجمل التحف المعدنية مبخرة تحمل كتابة باسم السلطان العادل الثانى، مصنوعة من النحاس المُكَفت بالفضة إلا أن غطاءها تزينه ثقوب صغيرة موزعة توزيعًا زخرفيا، وثقبها (تخريمها) كان بإحدى الطرق القديمة التى كان يستعملها صناع القاهرة فى زخرفة المعادن، والغرض من هذه الثقوب فى المبخرة أن تساعد على تسرب البخور منها، وانتشاره فى أرجاء المكان الذى توضع به، ومن الجدير بالذكر أن العصر الأيوبى هو العصر الذى تبوأ فيه الخط النسخ مكانة بجانب الخط الكوفى فى زخرفته وتحلية المنتجات الصناعية والفنية المختلفة.

العصر المملوكى: ويعتبر العصر الذهبى للصناعات المعدنية فى القاهرة، إذ وصلت فيه إلى قمة مجدها لدقة الصنع وإبداع الفن، وقد ساعد على ذلك اهتمام السلاطين بها ورعايتهم للفنانين وتشجيعهم مما كان له أكبر الأثر فى كثرة ما أنتجته القاهرة فى هذا العصر من الصناعات المعدنية التى اتسمت بجمال صنعها، وغناها بالزخارف المبتكرة المنوعة المعتمدة على العناصر النباتية والهندسية ورسوم الكائنات الحية الآدمية والحيوانية والطير المحلقة بأجنحتها فى

الهواء مما كان يبعث فى الزخارف حياة وحركة، وقد تميزت الصناعات المعدنية القاهرية بكثرة ما عليها من كتابات عربية بالخط الكوفى الزخرفى والخط النسخ والخط الثلث، وتعتبر الكتابات العربية بصورها المختلفة من الخصائص الهامة التى تميز المنتجات المعدنية القاهرية فى العصر المملوكى من سواها فى أى قطر آخر كإيران أو العراق مثلاً.

وقد وصلت إلينا من هذا العصر أبواب وثريات وصناديق للمصاحف وشمعدانات وسواها من آثار هذا العصر مما استُعملت فيه مختلف الأساليب الفنية فى زخرفة المعادن من تَكفِيت بالفضة والذهب وتصفيح وحفر وتثقيب «تخريم»، ومن هذه المصنوعات ما قصد به الاستعمال المنزلى مثل الصوانى والأباريق والطسوت والمباخر والمرايا، بينما كانت هناك تحف أخرى تستعمل فى المدارس والمكتبات مثل المقلمات الفاخرة والمحابر.

ولقد ازدهرت صناعة المحابر والمقلمات فى القاهرة ومن أمثلتها الرائعة : الدواة التى يحتفظ بها المتحف الإسلامى بالقاهرة وهى مصنوعة من النحاس المُكفت بالفضة والذهب وتحمل كتابة باسم السلطان المملوكى الملك المنصور محمد، ويجتمع فى هذه الدواة عدد كبير من العناصر الزخرفية. أهمها الكتابات العربية بخط الثلث والكوفى المجدول والعناصر الزخرفية النباتية كزهور اللوتس المتفتحة ورسوم البط الطائر بجناحيه والخطوط الهندسية، كذلك يُعتبر كرسى عشاء الملك الناصر محمد من أهم التحف المعدنية المملوكية التى أنتجتها القاهرة، فالقرص العلوى مسدس الأضلاع تتوسطه دائرة تحيط بها أخرى ذات فصوص، وبالأولى شريط من الخط الكوفى تتخلل قوائم حروفه زخارف مضفورة، وتتجه أطراف هذه القوائم ناحية المركز، ونص الكتابة «عز لمولانا السلطان الملك الناصر ناصر الدنيا والدين ابن السلطان قلاوون» وفى مركز الدائرة كلمة «محمد» بخط النسخ، كما يوجد أيضًا زخارف تمثل رسوم أوز يحلق بأجنحته على أرضية من أفرع نباتية متشابكة، وهناك شمعدان من النحاس المُكفت بالفضة يحمل اسم الأمير كتبغا، ويتكون من جزأين، الجزء الأول يمثل فوهة الشمعدان والجزء السفلى يمثل أسفل الرقبة، وتتألف الزخارف من شريطين من الكتابة المُكَفتة بالفضة يُلَفُّ أحدها حول الجزء العلوى والآخر حول الجزء السفلى وذلك إلى جانب زخارف هندسية أخرى من أشكال مختلفة، ويمتاز شريط الكتابة الذى يُلف حول الرقبة بغرابته، ويُقرأ كما يلى «العزاء للأمير والبقاء

والظفر بالأعداء» أى أن صاحبه يُقَدِّم العزاء للأمير كتبغا فى وفاة السلطان الملك الأشرف الذى تولى كتبغا الثأر له من قتلته والمتآمرين عليه.

إن مصر قد أصبحت خلال ذلك العصر من أعظم مراكز إنتاج المصنوعات المعدنية وتصديرها إلى الخارج، ويدلنا على هذه الحقيقة العدد الكبير من المنتجات المعدنية المصرية التى عثر عليها خارج مصر.

ونعتقد أن مزيدا من البحث والحفر سيكشف عن آثار ترينا أن إنتاج مصر من المصنوعات المعدنية خلال العصور الوسطى قد انطلق إلى الأقطار الأخرى كما انطلقت مصنوعات مصر من النسيج الفاخر الذى كان الملوك والأمراء وكبار الشخصيات يحرصون على اقتنائه ويفخرون بالحصول عليه.

(هيئة التحرير)

الملابـــس

كـان أكـثـر المسلمين فـى صـدر الإســلام يتوخون الخشونة فى الملبس، ذلك لأن طبيعة الحـيـاة والأحوال التى أحـاطت بعـصـر النبى ﷺ، وعـصـر الخلفـاء الراشـدين، لم تهـيئ للمجتمع الإسـلامى مجـالاً لنشـأة الفن، فلما جـاءت الفـتـوحـات العـربيـة وامـتـدت الدولة الإسلامية واتسع نطاقها واختلط العرب بأمم عـريقة فى الحضارة والفنون، تأثروا بهم كما أثروا فـيـهم. ولقـد نجح العـرب فى تكوين فن يجـمـع بين الاقـتـبـاس من عناصـر الفنون الأخـرى، كـالفن الفـارسـى والفن البـيـزنطى والفن القـبطى، وبين التـجـديد الذى أبدعـوا فيه.

وهكذا كان الطراز الأموى متأثرًا بمختلف الأسـاليب والمميـزات التى عـرفتـهـا الفنون القـديمة، فـأقـبل الأمـويون على الملابس يسـرفون فى اقتنائها وإجادة نسجها وابتداع أنواع مـخـتلفـة منهـا، فـعـملوا الوشى الجـيـد، ولبسه الناس جميعًا جِبَبًا وسراويل وعمائم وقلانس.

وزاد المسلمـــون بذخًـــا فى أيام الدولة العـبـاسـيـة، فـبلغ اللبس فى ذلك العـصـر حـد التـأنق، وكان للسيـدة زبيدة زوجـة الرشـيـد (أم الأمين)، أثـر كـبـيـر فى تطور الزى، إذ ينسب إليها اتخاذ النعال المرصعة بالجواهر، وكانت فوق ذلك تسرف فى شـراء ملابسها وزينتها، حتى أنها اتخذت ثوبًا من الوشى الرفيع يزيد ثمنه على خمسين ألف دينار. كما يُنسب إلى أبى جعـفـر المنصـور أنه أول من اختـرع عمل الخيش من الكتـان فـى الصـيـف أثناء حـرارة الشمس.

ولقد كان أهم ما يسترعى النظر فى مصر فى العصور الوسطى العناية الفائقة بالملابس، وسـاعـد على ذلك نهوض المصـريين بصناعـة المنســوجــات التى كــانوا يصنعــون منهــا مـلابسـهم، فـقـد كان للمصـريين شـهرة عـالمية فى تلك الصناعة، فَخُصصت لصناعة الحرير دارٌ عُــرِفت باسم دار الديبــاج، وعُــرف فى مصـر نوع من المنسوجات يقال له الرفيع، وبلغ ثمن الثـــوب الأبيض الخـــالى من الذهب ثلاثمــائة دينار، واشـتـهـر أهل مـصـر بعـمل الثياب الملونة، كما عُرف أهل دمياط بصناعة

منسوجات ذات ألوان براقة تتلألأ إذا انعكست عليها أشعة الشمس، أُطلق عليها اسم المنسوجات البقلمونية.

ولقد استخدمت أصنافًا عديدة من المنسوجات الحريرية والصوفية، منها المطرز بخيوط الذهب أو الفضة، أو المرصع بالأحجار الكريمة، وكان من أهم المنسوجات الثمينة «الخز»، وهو نسيج ناعم يُصنع من الحرير، و «الديباج» وهو نسيج من حرير موشى بالقصب، و «البز» وهو نسيج قطنى ثمين، وغير ذلك من الحرير والكتان والصوف التى استخدمت فى صناعة الأقبية «جمع قباء أى الجبة» وكان مفتوحًا عند الرقبة فيظهر القفطان زاهيًا من تحته، وكانت أكمامه ضيقة ثم صارت فضفاضة وهو يشبه «القفطان»، ولقد كان هناك أيضًا «الدراعات» وهى جبة مشقوقة من الأمام، وأيضًا العمائم، والأبراد «جمع بردة وهى الحبرة»، والملاحف «جمع ملحفة وهى الملاءة» كذلك الخلع التى كان يخلعها الخلفاء بين وقت وآخر على كبار رجال الحاشية وغيرهم من الكبراء «وهى ثياب فاخرة تُنسج أو تُطرز باسم الخليفة وألقابه».

ولقد كانت السيدات فى مصر يستعملن ما يروق لهن من الملابس، ولكن الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى منع النساء الخروج من منازلهن، ومن الظهور غير منتقبات، أو فى حالة منافية للأدب والحشمة، وحرم عليهن الظهور فى أعلى المنازل، أو دخول الحمامات العامة، أو السير وراء الجنائز، ومنع صانعى الأحذية من عمل أحذية خاصة بهن، وظل النساء على هذه الحالة سبع سنين. ولما ولى ابنه الظاهر عرش الخلافة الفاطمية، عادت إليهن حريتهن التى كن يتمتعن بها فى غدوهن ورواحهن، وفى اختيار الملابس التى تحلو لهن. على أن أهم ما يلفت النظر فى ملابس العصر الوسيط بمصر أن السيدات كن يلبسن القبعات على رؤوسهن كما يلبسنها اليوم، واتسعت ملابس السيدات فى عهد السلطان برقوق حتى كانت أكمام القميص وبدنه اثنين وسبعين ذراعًا من النسيج، أى ما يقرب من ثلاثة وأربعين مترًا، على أن والى القاهرة فى عهد هذا السلطان أنقص هذا المقدار إلى أربعة وعشرين ذراعًا.

وأمر مُحتسِب القاهرة - وهو يعادل مراقب السلوك العام - فى عهد السلطان قايتباى بأن ينادى بألا تلبس النساء النسيج المصنوع من الحرير، ويُعرف باسم العصابة، على ألا يقل طول العصابة على الرأس عن ثلث ذراع، وأن تكون مختومة من الجانبين بخاتم السلطان، وأرسل المحتسب نوابه على الأسواق

وبث عيونه فى المجتمعات العامة، فإذا عثر أحدهم على امرأة تلبس هذا النوع الذى حرمته الحكومة أهينت وعلقت العصابة فى عنقها على مرأى من الناس، وكان من أثر ذلك أن نزلت النساء على أمر المحتسب ولبسن العصائب الطوال إذا ما خرجن من بيوتهن. كذلك نظم استعمال الحرير الذى تقدمت صناعته على أيدى المسلمين، فأبيح من غير قيد أو شرط للنساء، ورخص للرجال فى ارتداء الملابس الحريرية عند الضرورة، كما أبيح لهم أيضا استعمال الثوب إذا كان به الحرير قدر أصبعين أو أربع أصابع، وقد كان فى تلك الإباحة وذلك التحْديد غنم كبير للحياة الفنية، ففى ظل التحديد ازدهرت طريقة تزيين الأثواب بالأشرطة الحريرية بطريقة التابسترى.

أما فى بغداد فقد كانت ملابس المرأة فى العصر العباسى تتكون من ملاءة فضفاضة، وقميص ممشوق عند الرقبة، عليه رداء قصير يلبس عادة فى البرد، وكانت المرأة العربية إذا خرجت من بيتها ترتدى ملاءة طويلة تغطى جسمها وتقى ملابسها التراب، وتلف رأسها بمنديل يربط فوق الرقبة.

واتخذت سيدات الطبقة الراقية فى بغداد فى العصر العباسى غطاء للرأس يعرف باسم البرنس مرصعًا بالجواهر. ومحلى بسلسلة ذهبية مطعمة بالأحجار الكريمة، ويعزى ابتكار هذا الغطاء إلى «علية بنت المهدى» أخت الرشيد، أما نساء الطبقة الوسطى فكن يزين رؤوسهن بحلية مسطحة من الذهب، ويلففن حولها عصابة، وقد لبست نساء بغداد أيضا الخلاخل فى أرجلهن والأساور فى معاصمهن وأزنادهن، كما اتخذن النعال المرصعة بالجواهر، وأتقنّ فن التجميل. ولقد كان مألوفًا أيضًا عند النساء كتابة الأشعار الرقيقة والجُمل الظريفة مطرزة أو منسوجة أو مطبوعة على المنسوجات والأكمام، وبذلك لعب الشعر دورًا رقيقًا على الملابس، وتعاون مع الرسام لإخراج قطع من الفن الرائع.

ولقد استعمل المصريون الفراء، وكان هناك سوق للفرائين يسكن فيه صناع الفراء وتجاره، وكان فى سوق «الجمالون الصغير» بالقاهرة كثير من البزازين الذين يبيعون ثياب الكتان وبعض ثياب القطن، وبه عدد من الخياطين والغزالين يبيعون الملابس الجاهزة. وكانت سوقية أمير الجيوش فى عصر المماليك - أكبر أسواق القاهرة - بها عدة حوانيت، فيها الرفاؤون والحياكون والخياطون، ويباع فى هذه السوق سائر الثياب المخيطة، وهى أشبه بشركات الملابس الآن. وكان بالقاهرة عدة حوانيت لتطريز

ملابس السيدات أسوة بما هو جارٍ، ولقد استمر اهتمام الناس بالتأنق فى الملبس، حتى أن ناصر خسرو أشار فى حديثه عن مصر أن دكاكين البزازين وغيرهم كانت مملوءة بالذهب والجواهر والنقد، والأمتعة المختلفة، والملابس المذهبة والمفضَّضَة، بحيث لا يوجد فيها متسع لمن يريد أن يجلس.

(هيئة التحرير)

الموسيقى (علم)

هو العلم الذى يُبحث فيه عن أصول الإيقاع والنغم من حيث التآلف أو التنافر وقد نشأت الموسيقى فى أول أمرها من خلال تقليد أصوات الطيور وغيرها من الأصوات، فضلاً عما ينشأ من صوت الأعمال التى يؤديها الإنسان فعمل على تقليدها، ثم تطورت حتى صارت علمًا له أصوله وقواعده.

وترجع أهمية الموسيقى لما تحدثه فى نفس السامع من أحوال خاصة طِبْقًا لطبيعة تلك الأصوات التى قد تكون انفعالية أو تأثيرية أو تصويرية أو نحو ذلك، ومن هنا قيل: إن موضوع علم الموسيقى هو الصوت من جهة تأثيره فى النفس إما بالقبض أو بالبسط، لأن الصوت إما يحرك النفس عن المبدأ فيحدث البسط السرور واللذة، وإما إلى مبدئها فيحدث القبض والفكر فى العواقب.

وكانت الموسيقى لدى العرب قبل الإسلام من نتاج اللحظة ومؤثرات الحياة، وما فى كنفها من فرسان وإبل وخيام وأطلال، وكان للأعراب ألحان تتفق مع سير الإبل أو حركات الجياد، نشأت عنها أغانى الركبان والهزج، ومن الآلات التى عرفها العرب وقتذاك المزهر والموتر وهى شبيهة بالعود وآلات النفخ المصنوعة من الشجر، وأخرى إيقاعية كالدفوف والجلاجل والكاسات، ويصف الفارابى هذه الآلات فيقول: إن عرب الجاهلية استخدموا نوعًا من العود ذى الرقبة الطويلة يسمى الطنبور البغدادى أو الطنبور الميزانى، وقد ثبت عليه وتران، قسم كل وتر إلى أربعين جزءًا متساويًا، وكل جزء يساوى مقدار ربع الصوت.

وعندما جاء الإسلام أقر النبى ﷺ الغناء العفيف، وأمر بضرب الدفوف، ومن ذلك قوله ﷺ فيما روته عائشة رضى الله عنها: **«أعلنوا هذا النكاح واجعلوه فى المساجد، واضربوا عليه بالدفوف»**.

وجاءت إحدى النساء وقالت للرسول ﷺ: **(إنى كنت نذرت إن ردك الله صالحًا أن أضرب عندك بالدف، فأذن لها النبى ﷺ)**.

وقد تألقت الموسيقى وازدهرت فى العصر الأموى حيث جمع الأمراء فى قصورهم ذوى

المواهب الفنية، واستدعوا كبار المغنين من مكة والمدينة وأغدقوا عليهم العطاء، ولم تعد عند ذلك حرفة الإماء والعبيد، كما تأثرت الموسيقى العربية بالفارسية وإن لم يؤثر ذلك على شخصية الموسيقى العربية، وكان طويس من أشهر الموسيقيين الذين احترفوا الموسيقى، وتلاه ابن مسجح وتلميذه ابن محرز، ومن أشهر علماء الموسيقى فى هذا العصر يونس الكاتب الذى جمع مواد تاريخية واسعة حول الموسيقى والموسيقيين.

أما فى العصر العباسى فقد زاد عدد المقامات والإيقاعات، وصدرت دراسات علمية عديدة فى هذا المجال، وكانت مؤلفات الكندى ذات طابع علمى دقيق تضارع أرقى البحوث العلمية التى عرفتها الموسيقى الأوربية بعد ذلك، وكان الكندى أول من سجل تقسيم السلم الموسيقى إلى (١٢) نصف تون، كما أعطى لكل وتر اسمًا خاصًا به، فضلاً عن كتابته عن الموسيقى كفن تعبيرى تحس به الأذن وتتأثر به عواطف الإنسان.

كما كان الفارابى من أبرز علماء الموسيقى النظرية، فضلاً عن مهارته فى العزف، وقد وضع كتاب (الموسيقى الكبير) وعالج فيه العديد من الموضوعات، مثل: الإيقاعات والسلالم، وقد ترجم إلى اللغات الأوربية. وقد استدعاه سيف الدولة الحمدانى إلى حلب، وأسند إليه تدريس المنطق والأخلاق والسياسة، بالإضافة إلى الموسيقى.

كما كانت لابن سينا جهوده الكبيرة فى تطوير الموسيقى خاصة فى التصويت الموسيقى، وكان أول موسيقى عربى يوصى باستعمال الصوت الرابع أو الخامس مع الصوت الأعلى، كما وضع بحثًا فلسفيًا بعنوان «محاسن الألحان» قسم فيه تعدد الأصوات إلى أقسام محددة، تبعًا للصوت الثانى الذى يصاحب الصوت الأصلى.

وإذا ما تركنا المشرق واتجهنا صوب الأندلس وجدنا الموسيقى فيه أشبه بالثقافة العامة، فشارك فيها جميع طبقات الشعب وفئاته، ومن أشهر الموسيقيين فى الأندلس «زرياب» البغدادى الأصل الذى ترك آثارًا خالدة فى الموسيقى الأندلسية، وأضاف إليها عددًا من الإيقاعات والسلالم، كما ألف مجموعة من الموشحات والنوبات الأندلسية، وقد ازدهر هذا الفن بعد ذلك فى شمال أفريقيا، هذا فى المجال العملى، أما فى الميدان النظرى فقد ظهر ابن باجة، وألف فى الموسيقى مثلما فعل الكندى والفارابى.

وقد استفادت أوربا من الموسيقى العربية، واستعار الغربيون عناصر عربية من إيقاعات ومقامات وأفكار لحنية، وقد ظهر هذا التأثر فى أجل صوره فى الموسيقى الأسبانية، وهو

مـــا ظهـــر فى شـــعـــر الـتـــربادور (المغنيـــون الجوالون) الذين كانوا يغنون أشعارهم حاملين معهم آلاتهم الموسيقية كالعود والرباب والدف، كـمـا اقـتـبس الغـربيـون نـظام التـدوين الآلى (تبــلاتور) نقــلاً عن العــرب من خــلال وضع أماكن عفق الأصابع على الأوتار.

أ. رجب عبد المنصف

مراجع للاستزادة :

١- تاريخ الموسيقى العربية - فارمر - مشروع الألف كتاب.

٢- تاريخ وتدوين الموسيقى العربية أ. د. خيرى إبراهيم الملط.

٣- الغناء فى مكة والمدينة د. شوقى ضيف.

النحت

عرف الفن الإسلامى فن النحت الذى كان للمصريين مجد عظيم فيه منذ العصر الفرعونى، والدليل على ذلك مجموعة التماثيل التى يحتفظ بها متحف الفن الإسلامى بالقاهرة وغيره من المتاحف الأخرى، وهذه التماثيل وإن كانت نادرة إلا أنها كافية لإثبات ذلك.

وفن النحت فى العصر الإسلامى وإن كان لم يصل إلى المكانة التى سمت إليها الفنون القديمة السابقة على الإسلام، إلا أن هذا لايعد دليلاً على تأخر المبدعين له، وليس فيه مايزرى بمكانة هذا الفن بين الفنون؛ لأن لكل فن بيئته التى نشأ فيها والعوامل التى تحكمت فى مولده.

والقرآن الكريم لم يُحَرِّم فن النحت (صناعة التماثيل) وقد أدرك أسلافنا أن التحريم منصب على التماثيل التى تُعبد من دون الله، وأما غيرها فلم يتحرجوا من استعمالها فى تزيين قصورهم، وقد وصلت إلينا أمثلة عدة، منها ماهو على هيئة إنسان ومنها ما هو على هيئة حيوان أو طائر..

وفن نحت هذه التماثيل لم يصل إلى الدرجة التى وصلت إليها سائر الفنون الإسلامية، ويرجع ذلك إلى الانصراف عن تصوير الكائنات الحية التى أشارت بعض الأحاديث إلى كراهية تصويرها وعمل تماثيل لها؛ هذا إلى جانب أن الأمم التى قامت على أكتافها الفنون الإسلامية كانت قد بدأت قبل الإسلام فى الإقبال على الزخارف النباتية والهندسية وقلت عنايتها بعمل التماثيل؛ مما أدى إلى انصراف المسلمين إلى إتقان أنواع أخرى من الزخرفة بعيدة عن تجسيم الطبيعة الحية أو تصويرها. وقد أفلحوا فى هذا الميدان حتى أصبحت العناصر الزخرفية التى ابتدعوها طابعًا على فنونهم، وصارت تُنسب إليهم كما يظهر ذلك فى لفظ (أرابيسك) كما أدى أيضًا إلى عدم ظهور عبقرية النحات فى الفنون الإسلامية؛ فالتماثيل المجسمة لايكاد يؤبه لها. ولهذا نرى أن معظم ما نعرفه عن منتجات فن النحت فى فجر الإسلام وقف على الزخارف الحجرية والجصية التى كانت تُزين العمائر فى العصرين الأموى والعباسى وعلى بعض العناصر المعمارية فى تلك العمائر كتيجان الأعمدة والمحاريب.

ونتيجة لهذين العاملين السابقين ... وهما كراهية المسلمين للتصوير وصنع التماثيل، وما ورثه الفن الإسلامى من التقاليد الفنية لبلاد الشرق الأدنى لاسيما فى العراق وإيران.. اتخذت رسوم الكائنات الحية شكل الحفر البارز فى مختلف المواد أكثر من تنفيذها على هيئة تماثيل مستقلة بذاتها. وما صُنع من هذا النوع الأخير استُعمل معظمه فى مقتضيات الحياة اليومية على هيئة أوانٍ مختلفة والقليل منها ما قصد أن يكون تمثالاً لذاته. واتخذت هذه الرسوم أشكالاً محورة عن الطبيعة تصل إلى البساطة، وأصبح هذا التحوير للعناصر الزخرفية الآدمية والحيوانية بل والنباتية أيضًا أحد الخصائص البارزة المميزة للفن الإسلامى.

وقد تمت هذه المرحلة من التطور فى القرن الثالث الهجرى - التاسع الميلادى - أما الفترة السابقة لهذه المرحلة والتى اصطلح على تسميتها فى مصر بعصر الانتقال من القرن السابع حتى التاسع الميلادى فنجد فى منتجاتها تأثرًا واضحًا بالتقاليد الفنية الهيلينستية والساسانية.. نلمس فى أسلوبها ميلاً إلى صدق تمثيل الطبيعة وهو ما نعرفه فى الفن الهيلينستى فضلاً عن مميزات أخرى تذكرْنا بالفن الساسانى.

وسوف نقصر الكلام هنا على ما أصاب فن النحت فى الأحجار والرخام من تطور وفقًا للطرز الفنية المتعاقبة فى مصر.

ففى عصر الدولة الأموية (٦٦١ -٧٥٠م) نرى أن المنتجات احتفظت بالأساليب المحلية المعروفة فى كل قطر من الأقطار الإسلامية وكان أغلبها مكونًا من رواسب هيلينستية ممتزجة ببعض تأثيرات وعناصر بيزنطية وساسانية تتراوح درجة ظهورها بين الوضوح والغموض. وتتمثل هذه الرواسب فى طريقة الحفر العميق وتصوير الطبيعة فى حفر العناصر الزخرفية. وكلها ذات شأن عظيم فى دراسة نشأة الزخارف الإسلامية وتطور الأرابيسك.

وبقيام الدولة الطولونية (٨٦٨ - ٩٠٥م) حدث تطور واضح فى الأساليب الفنية، وتغيير ظاهر فى العناصر الزخرفية، إذ نكاد لا نرى أثرًا للعناصر التى كانت سائدة فى عصر الدولة الأموية. والحق أن الفنانين المصريين استخدموا عناصر جديدة مكونة من رسوم تخطيطية وأشكال حلزونية وأقراص صغيرة وأشكال تشبه علامة الاستفهام أو الكلية.. وبعض الأوراق النباتية وبعض الحيوانات المحورة عن الطبيعة، كل هذه العناصر استُخدمت فى إظهارها طريقة جديدة فى الحفر هى طريقة الحفر المائل.. وهذا الأسلوب الجديد صورة من أسلوب

مدينة سامراء بالعراق التى نشأ فيها وترعرع أحمد بن طولون مؤسس الدولة الطولونية، وقد نقل معه عند مجيئه إلى مصر هذا الأسلوب الجديد فى فن الحفر.

ولعل الزخارف الجصية التى نراها فى الجامع الطولونى بالقاهرة خير مثال لفن النحت فى هذا العصر.

أما فى عصر الدولة الفاطمية (٩٦٩ - ١١٧١م) فلم تصل إلينا أمثلة عديدة من النحت فى الحجر. ومن هذه الأمثلة النادرة ما نجده فى متحفنا الإسلامى حيث نرى التحفة رقم ٢٩٥٢ وهى عبارة عن كتلة من الرخام عليها رسم سبع، نُقِش نقشًا بارزًا. والراجح أنها من العصر الفاطمى كما يتبين من صلابة المظهر ودرجة الدقة فى الرسم وبيان العضلات فى هذا السبع الذى يبدو كأنه يزحف ببطء. كما توجد أيضًا مجموعة من الكلج الرخام (جمع كلجة وهى حمالة زير) منها واحدة على شكل سلحفاة وفى مقدمتها كتابة كوفية منقوش على أحد جانبيها رسم سبعين مجنحين وكل منهما يولى الآخر ظهره. (سجل رقم ٩٧).

أما النحت فى الجص فى هذا العصر فهو ممثل فى عدة محاريب بالمساجد المصرية ومن ذلك محراب فى الجامع الطولونى مسطح فيه زخارف نباتية دقيقة وتحيط به كتابة بالخط الكوفى المورق.

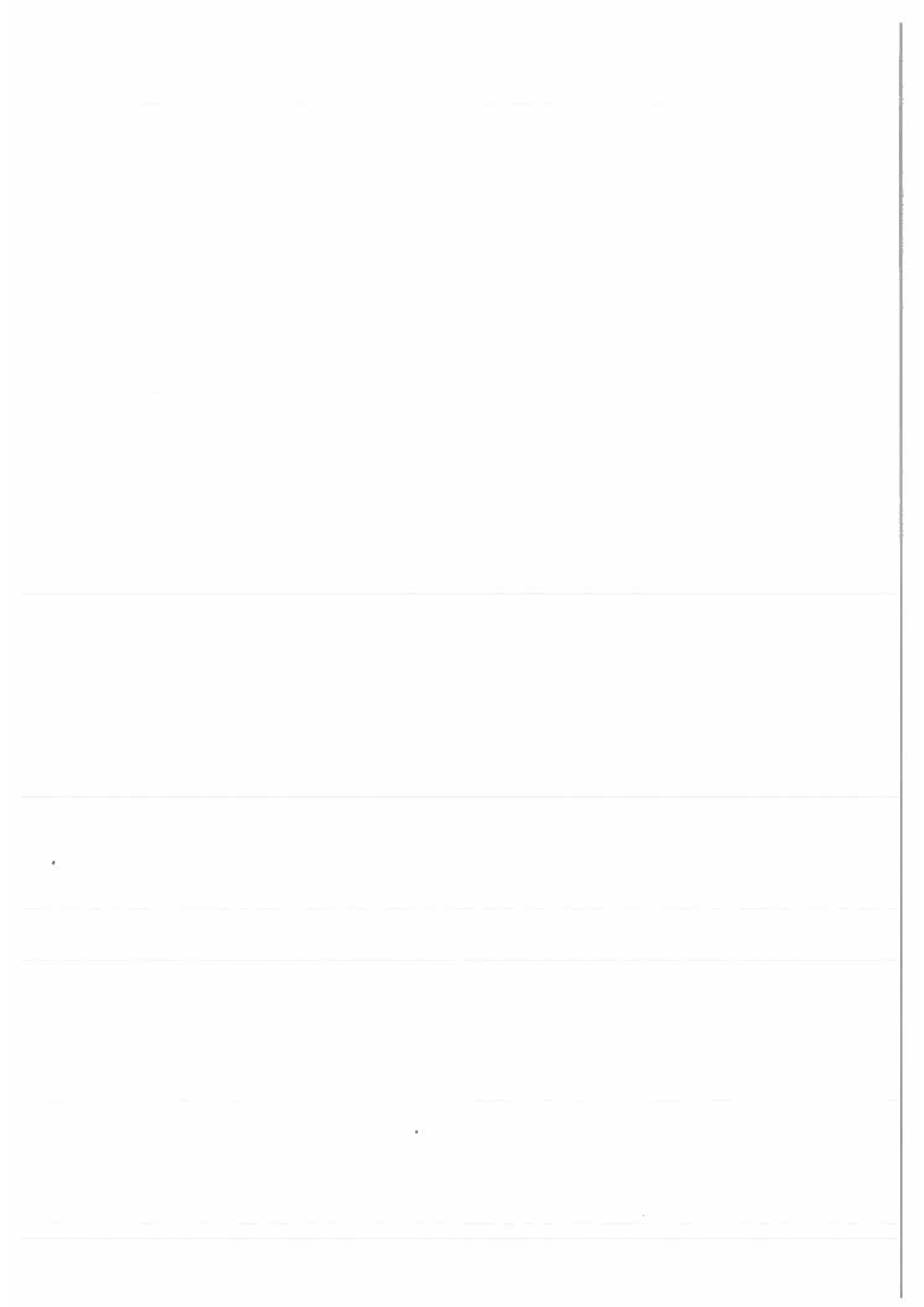
أما فى عصر الدولة الأيوبية (١١٧١ - ١٢٥٠م) وعصر دولتى المماليك (١٢٥٠ - ١٥١٧م) فقد ازدهرت صناعة النحت فى الحجر والجص، وتجلَّت مهارة أجدادنا فى نقشها وفى طريقة استعمالها فى المآذن والقباب والشبابيك. ومن أروع الأمثلة على ذلك الزخارف الجصية الحجرية المختلفة فى مدرسة السلطان حسن والزخارف الجصية البديعة فى قبة قلاوون. كما شاع استعمال الرخام، ووصلت إلينا منه ثروة عظيمة منها ما نراه فى الأبنية القائمة كأرضية كثير من المساجد التى تكسوها ألواح الرخام المختلفة الألوان. ومنها ما هو معروض بالمتحف الإسلامى بالقاهرة.. إذ توجد مجموعة من الألواح الرخامية من أبدعها لوح فى وسط جامة وفى الجامة رسوم نباتية بينها إناء تتفرع منه غصون تقبض عليها أيد وعلى الغصون طاووس وطيور، وحول الجامة إطار ذو زخارف نباتية وفى أركانه أربع جامات متجهة إلى الجامة الوسطى، وكان هذا اللوح فى مدرسة الأمير صرغتمش المشيدة سنة ٧٥٧هـ (١٣٥٦م) كما يوجد أيضًا لوح من الرخام كان فى إحدى مدارس القاهرة المشيدة سنة ٧٥٨هـ (١٣٥٧م) وقوام زخرفته

رسم مشكاة منقوشة نقشًا بارزًا ويحف بها رسم شمعدانين على أرضية من رسوم نباتية.

والخلاصة أن فن النحت في الأحجار والرخام بلغ ذروة عظيمة في عصر المماليك الذين جعلوا القاهرة متحفًا عظيمًا تفخر بما فيه، فيها مساجد كثيرة وقصور فسيحة ومآذن رشيقة وقباب بديعة يتجلى فيها عظمة الطراز المملوكى بوضوح. غير أنه مالبث أن تسرب إليه الضعف منذ نهاية القرن الخامس عشر نتيجة للعوامل الاقتصادية والسياسية التى أصابت البلاد والتى كان لها أثرها على سائر الحياة الفنية.

(هيئة التحرير)

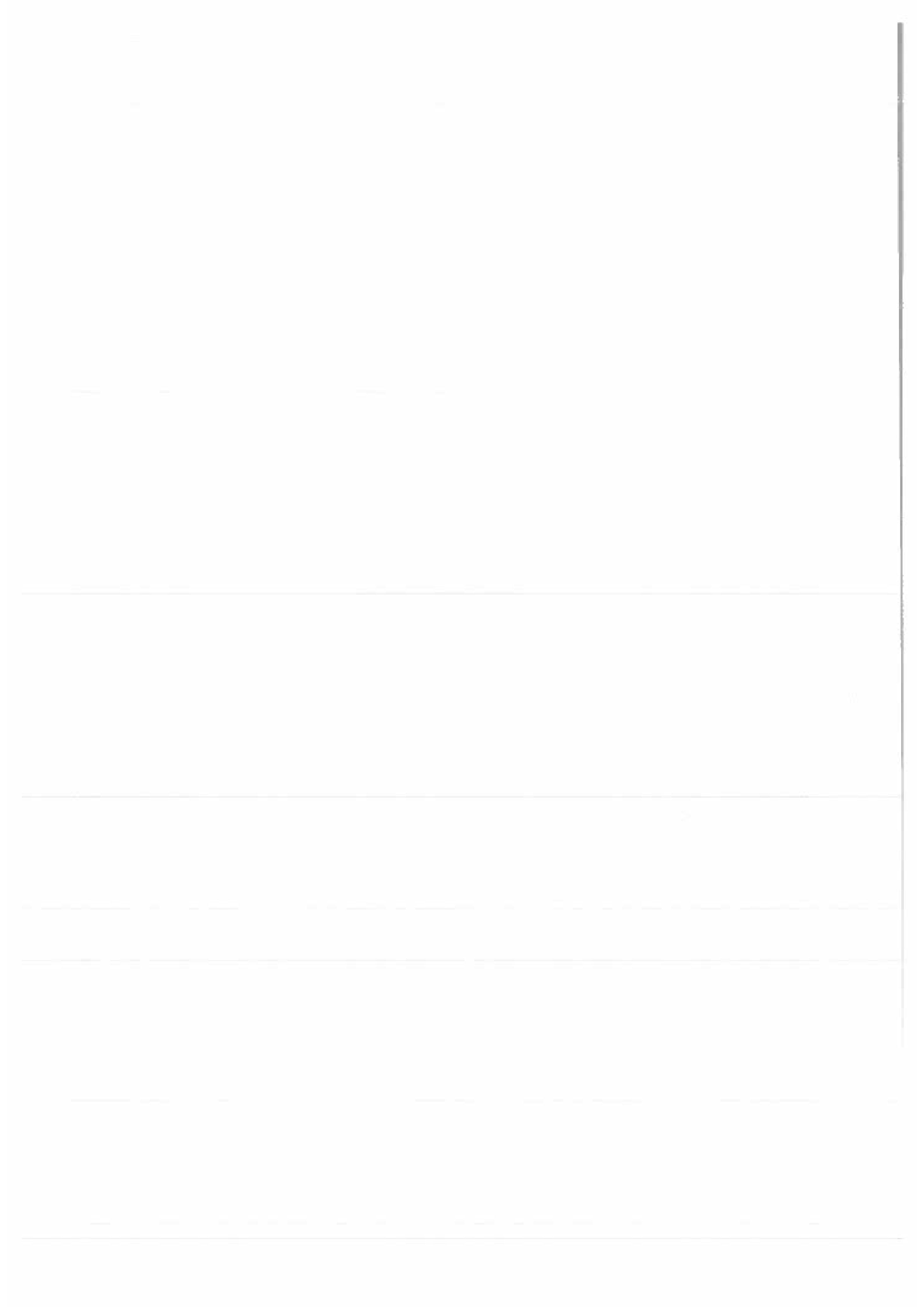
انظر ملاحق الصور والرسوم واللوحات

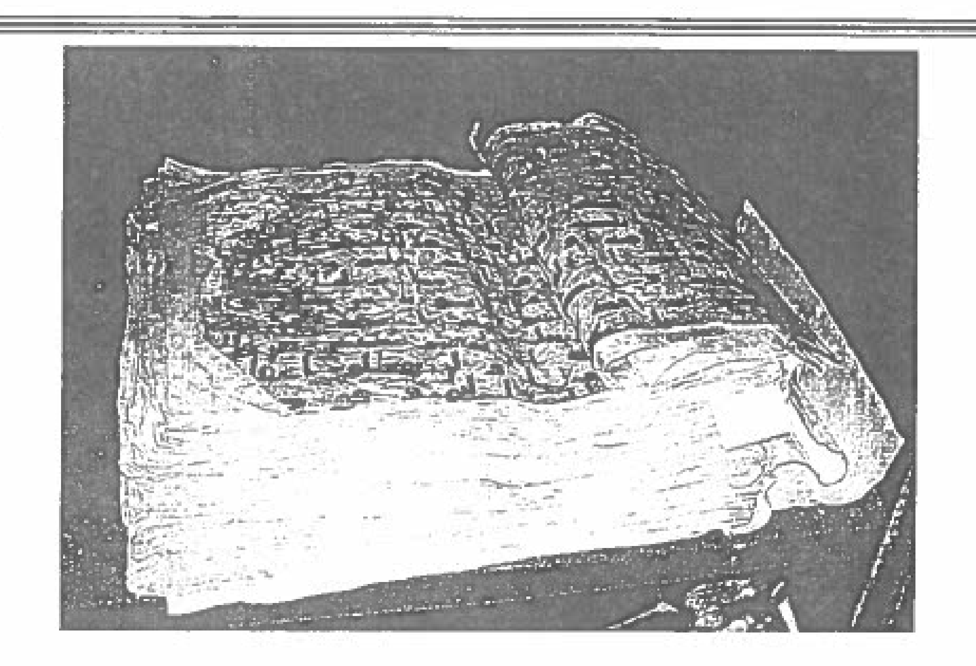


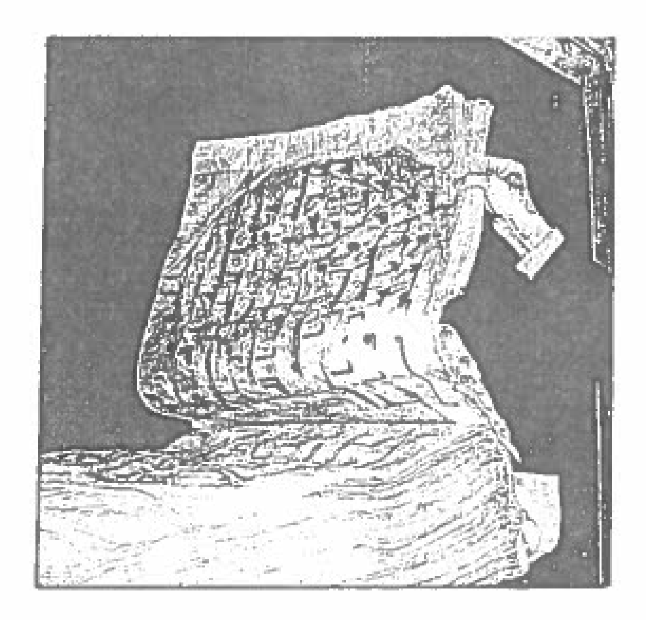
ملاحق

ملحق

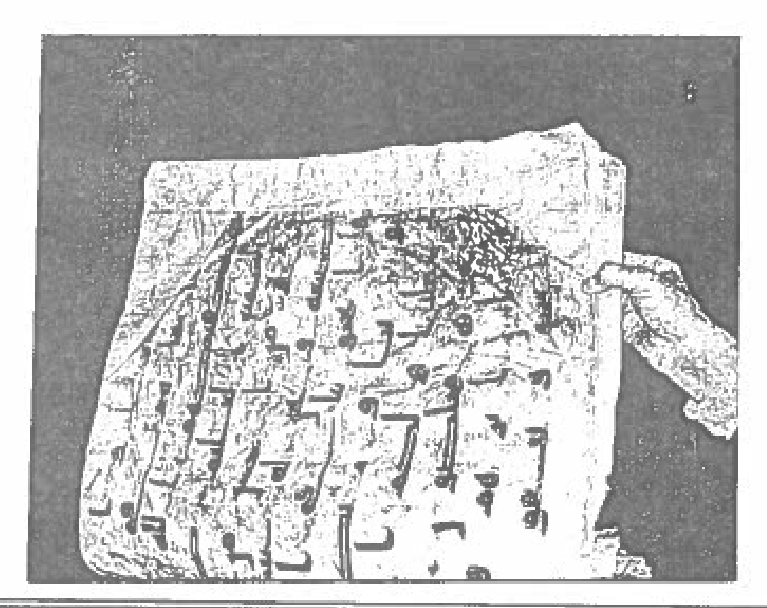
نماذج من المصحف الشريف والخط العربى

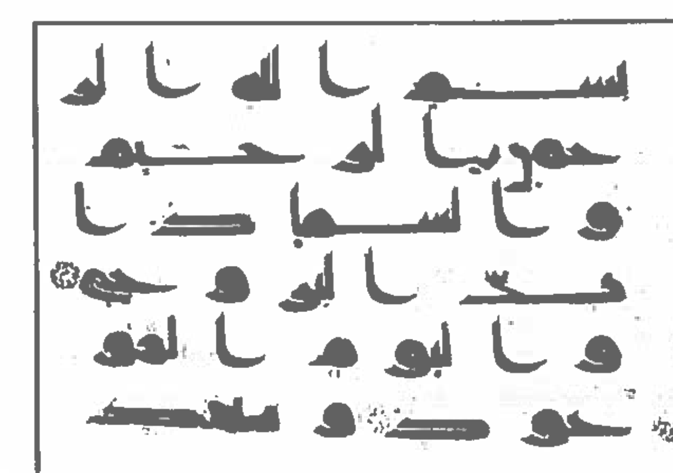




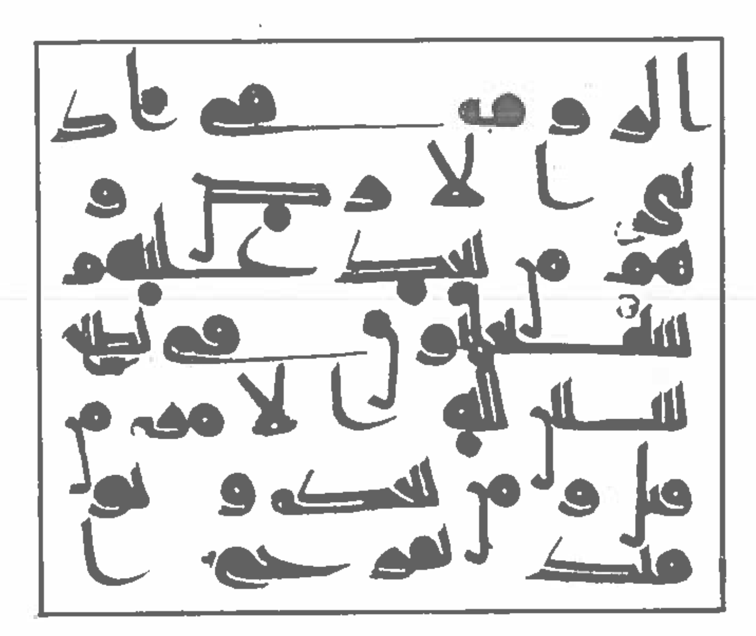


مصحف سيدنا عثمان بن عفان
والذى كان يقرأ فيه عثمان رضي الله عنه
عندما قُتل عام ٣٥ هـ
قسم المخطوطات - بمكتبة الإسكندرية

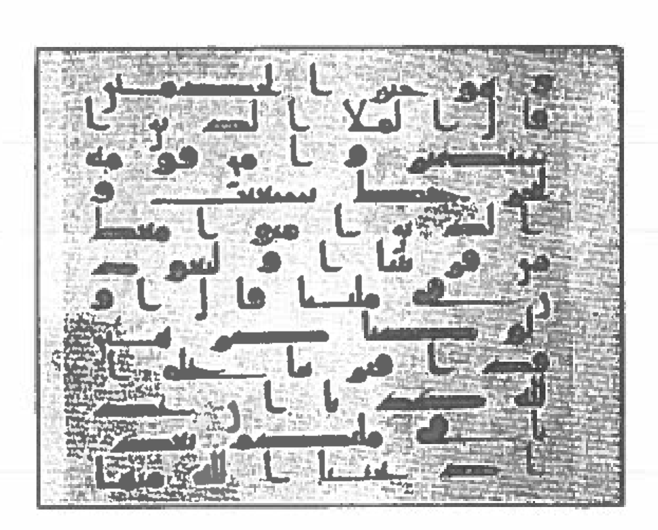




صفحة كتبت بخط كوفى
على ورق الغزال
من المصحف المنسوب للخليفة
على بن أبى طالب رضي الله عنه
ونصها : «بسم الله الرحمن الرحيم
والسماء ذات البروج واليوم الموعود»
من خزانة الروضة الحيدرية فى
النجف «المتحف العراقى»

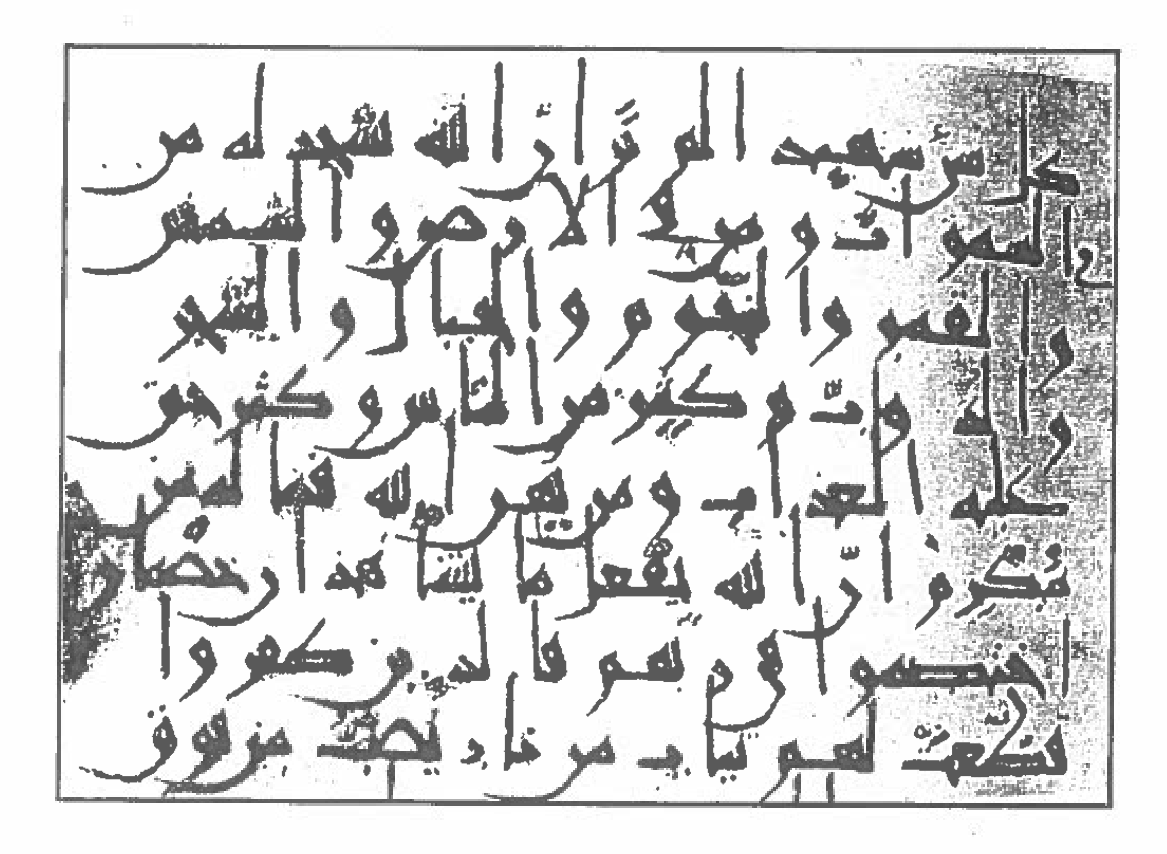


صفحة من مصحف بخط كوفى
من أواخر
القرن الثانى للهجرة
من لييننغراد
مكتبة معهد الدراسات الشرقية ٣٢٢



ورقة من مصحف بالخط الكوفى
المجرد من النقط
فى القرن الثالث للهجرة
متحف طشقند ـ فيما وراء النهر

صورة جزء من صفحة مصحف بخط كوفى عراقى من القرن الرابع الهجرى
المتحف البريطانى

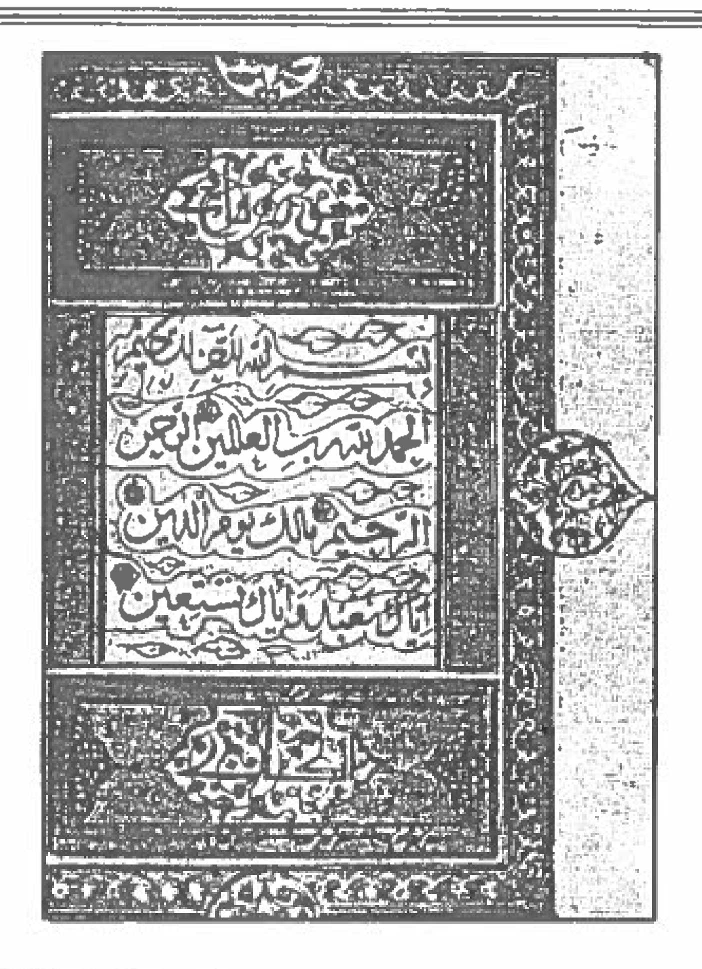


كل شىء شهيد ألم تر أن الله يسجد له من
في السموات ومن في الأرض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر
والدواب وكثير من الناس وكثير حق
عليه العذاب ومن يهن الله فما له من
مكرم إن الله يفعل ما يشاء هذان خصمان
اختصموا في ربهم فالذين كفروا
قطعت لهم ثياب من نار يصب من فوق

الجزء الأعلى من صفحة مصحف بخط كوفى من القرن الخامس الهجرى
إستنبول - ٢٠٨

صفحتان من مصحف ابن البواب
مكتبة الإسكندرية ـ المخطوطات

صفحة من مصحف ابن البواب
كتبه سنة ٣٩١ هـ
خزانة مكتبة جستربيتي ـ دبلن ـ إنجلترا
مصور الخط العربي



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العلمين الرحمن
الرحيم مالك يوم الدين
إياك نعبد وإياك نستعين

نموذج كتابة صفحة فاتحة الكتاب
كتبها الخطاط كمال الثانى
مؤرخة سنة ٨٦٦ هـ



بسم الله الرحمن الرحيم
عم يتساءلون عن النبإ العظيم الذى
هم فيه مختلفون كلا سيعلمون
ثم كلا سيعلمون ألم نجعل الأرض
مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا
وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا

صفحة نموذجية مذهبة
كتبت بخط نسخى بالغ الإحكام
من المصحف الذى كتبه
الشيخ حمد الله الأماسى
٨٣٣ - ٩٢٦ هـ

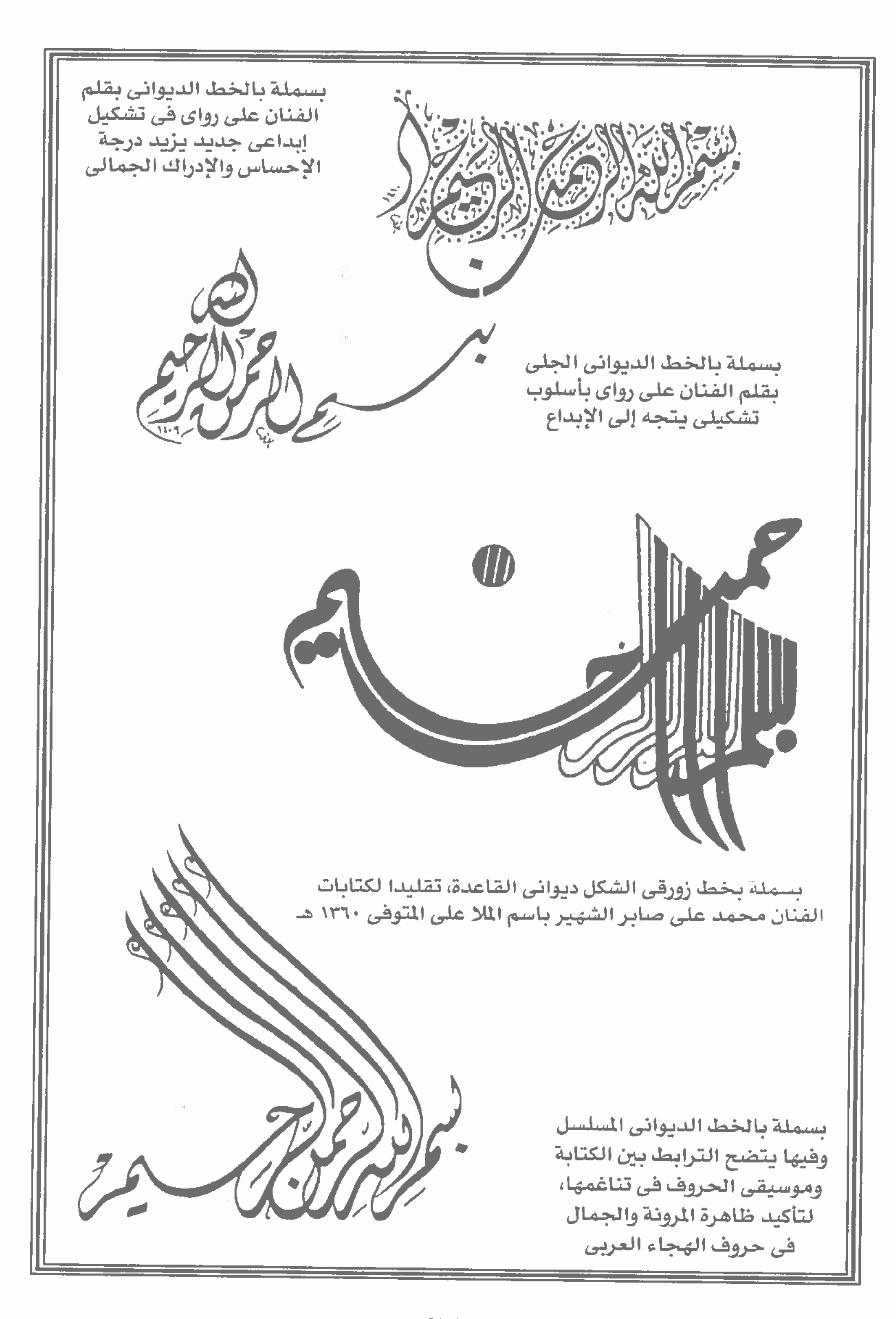


صفحة من مصحف نادر - بخط ياقوت المستعصمي
كتبه سنة ٩٦٣
دار الآثار العراقية



صفحة من مصحف بخط نسخى كتبه ياقوت المستعصمى
فى القرن السابع الهجرى
دار الكتب . القاهرة

آخر صفحة من مصحف كتبه ياقوت المستعصمى
فى سنة ٦٨١ هـ
متحف طوبقبوسراى . إستنبول

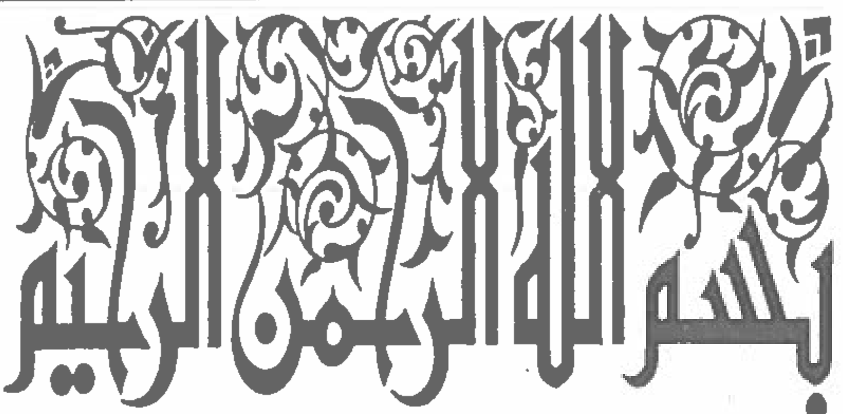


بسملة بالخط الديوانى بقلم
الفنان على رواى فى تشكيل
إبداعى جديد يزيد درجة
الإحساس والإدراك الجمالى

بسملة بالخط الديوانى الجلى
بقلم الفنان على رواى بأسلوب
تشكيلى يتجه إلى الإبداع

بسملة بخط زورقى الشكل ديوانى القاعدة، تقليدا لكتابات
الفنان محمد على صابر الشهير باسم الملا على المتوفى ١٣٦٠ هـ

بسملة بالخط الديوانى المسلسل
وفيها يتضح الترابط بين الكتابة
وموسيقى الحروف فى تناغمها،
لتأكيد ظاهرة المرونة والجمال
فى حروف الهجاء العربى



بسملة بالخط الكوفى الزخرفى بالتضفير بين حروف القوائم (الألفات واللامات). مع الزخرفة النباتية المورقة فيما بين حروف القوائم العلوية من الطراز المملوكى



بسملة بخط مقارب للخط الديوانى من وثائق أندلسية



بسملة بخط التوقيع الذى كان مستعملا فى دواوين الإنشاء، يوقع به الخلفاء والوزراء ومنه أيضا الخط الرياسى. نسبة الى الرياسة



بسملة بالخط الثلث الجلى المزخرف بالتوريق، وهى طريقة ابتكرها الفنان المسلم فى الرسم والترتيب وتنسيق الأجزاء، حتى تبدو وكأنها شىء جديد، رغم أن الفنان رسم الفروع والأغصان والأوراق والسيقان بعد تحويرها لكى يتألق جمالها وتدل على صفاء قريحة الفنان.



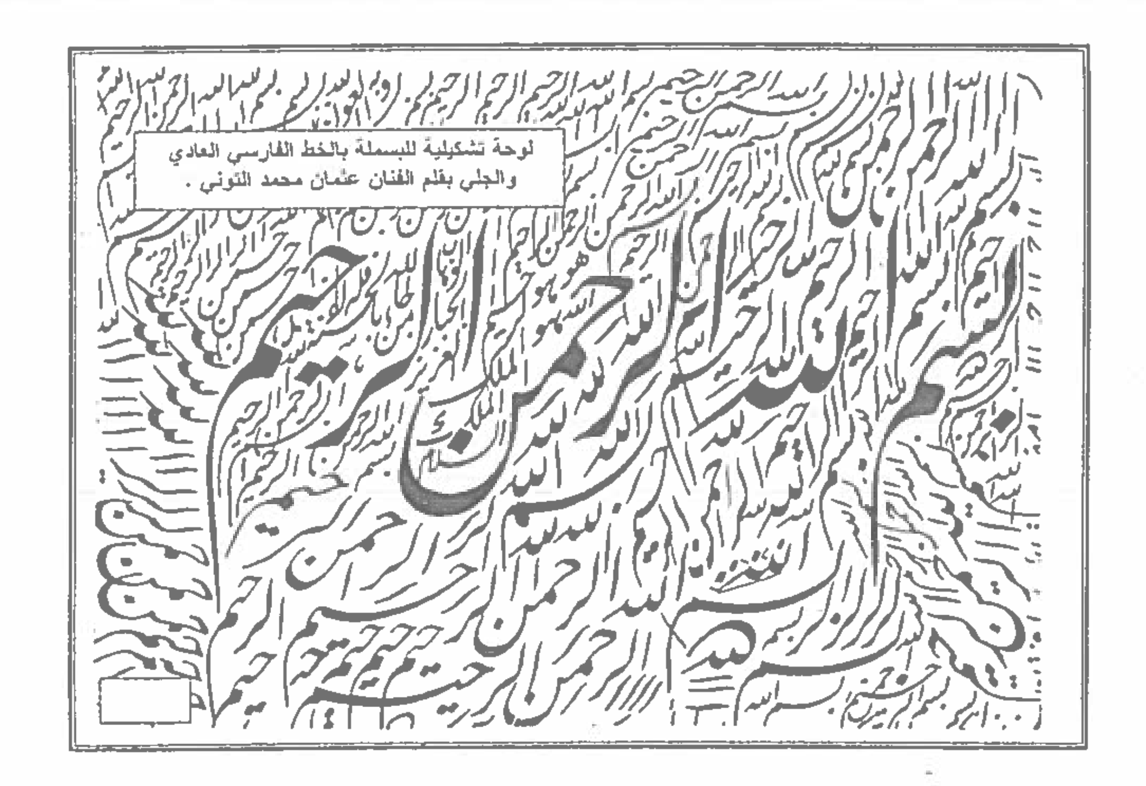
ثلاث بسملات بالخط الفارسى لإظهار وتوكيد المرونة والطواعية فى حروف الخط العربى



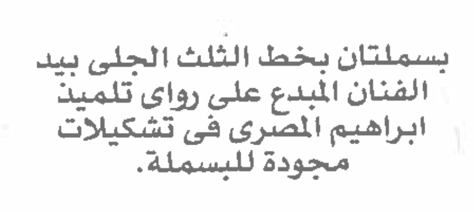
بسملة بالخط الفارسى الجلى بيد الفنان إبراهيم المصرى فى تشكيلات جديدة تتسم بالجمال.



بسملة بخط كوفى مضفور الألفات واللامات يرتكز على أرضية نباتية من القرن الرابع الهجرى حيث انتشر فى إيران، وهو يمثل مرحلة هامة فى التجويد والإبداع الخطى، حيث يتسم بقواعد أصيلة للنسب الفاضلة بين الحروف.



لوحة تشكيلية للبسملة بالخط الفارسي العادي
والجلي بقلم الفنان عثمان محمد التوني .



بسملتان بخط الثلث الجلى بيد
الفنان المبدع على رواى تلميذ
ابراهيم المصرى فى تشكيلات
مجودة للبسملة.

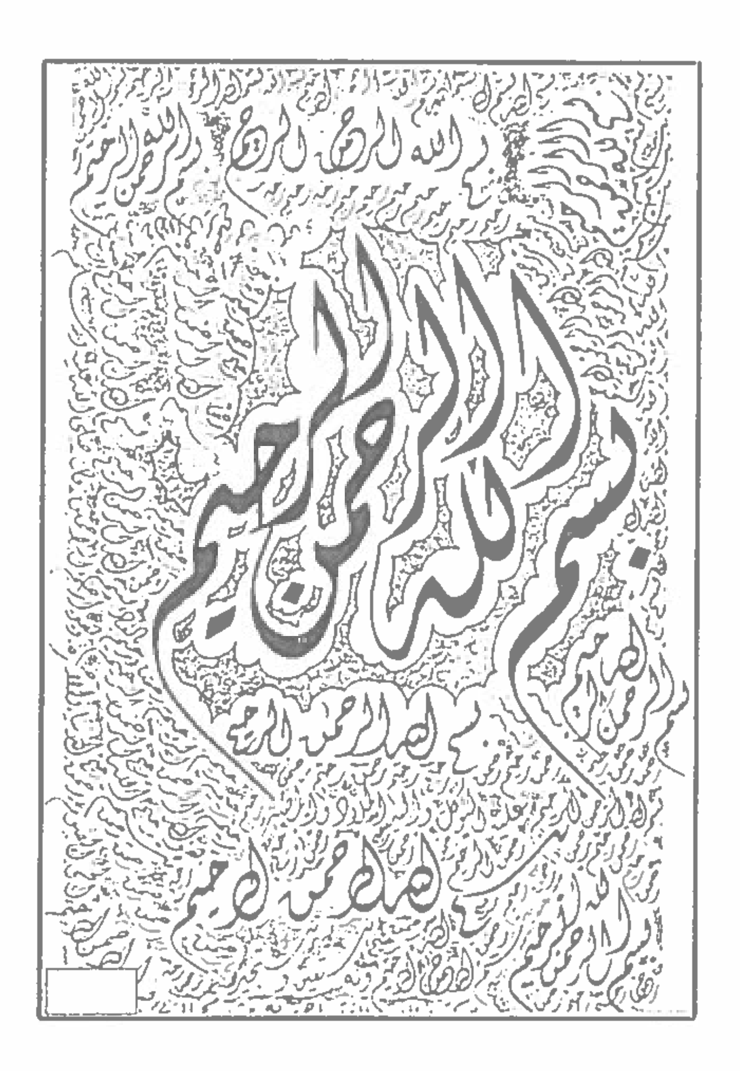




بسملة بخط الثلث الجلي من مخطوط جامع
محاسن كتابة الكتاب المؤرخ ٩٠٨ هـ المحفوظ
بمتحف طوبا قوبو، كتبت بطريقة ابن البواب

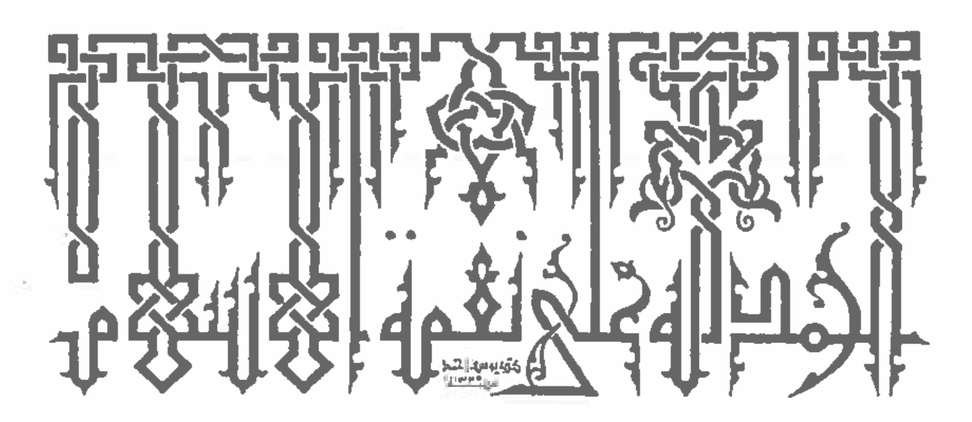


بسملة بالخط الكوفى من نقوش القرن الثالث الهجرى، تتميز باستطالة حروف القوائم مع تقليل الزخرفة النباتية ووضوح الحروف.





بسملة بالخط الكوفى من نقش مؤرخ سنة ٢٤٣ هـ من عصر المتوكل العباسى. عثر عليه فى مقابر السيدة نفيسة بالقاهرة منقور فى الرخام .. يتميز بقصر الحروف القوائم وانضغاط الكلمات والحروف فى مساحات قليلة، كما يتميز بالزخرفة النباتية والفصية بإفراط مع تضفير حرفى الألف واللام فى لفظ الجلالة.



الحمد لله على نعمة الإسلام



وإنك لعلى خلق عظيم



نموذج كتابة بخط ديوانى جلى، كتبها الخطاط هاشم محمد البغدادى على قواعده التامة.

ثلاث بسملات بالخط الفارسى الجلى. توضح ظاهرة المرونة والطواعية فى حروف الهجاء العربى.

بسملة بالخط الفارسى الجلى بقلم الفنان إبراهيم المصرى، من آيات الإبداع الفنى فى الكتابة المجودة، وبتشكيل لم يسبقه به أحد.

ثلاث بسملات بالخط الفارسى لإظهار وتوكيد المرونة والطواعية فى حروف الخط العربى.

بسملتان بالخط الفارسى الجلي توضح ظاهرة المرونة والطواعية فى تشكيل الحروف العربية

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

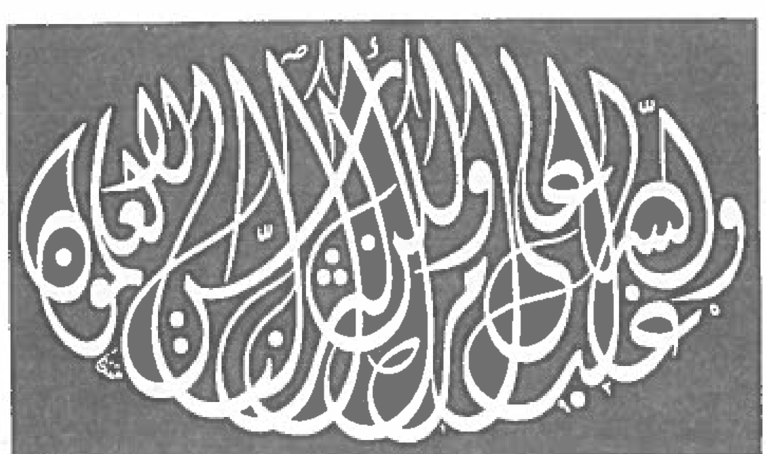
بسم الله الرحمن الرحيم

وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم

لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون

وما هو إلا ذكر للعالمين

المرونة والطواعية فى تشكيل الحروف العربية



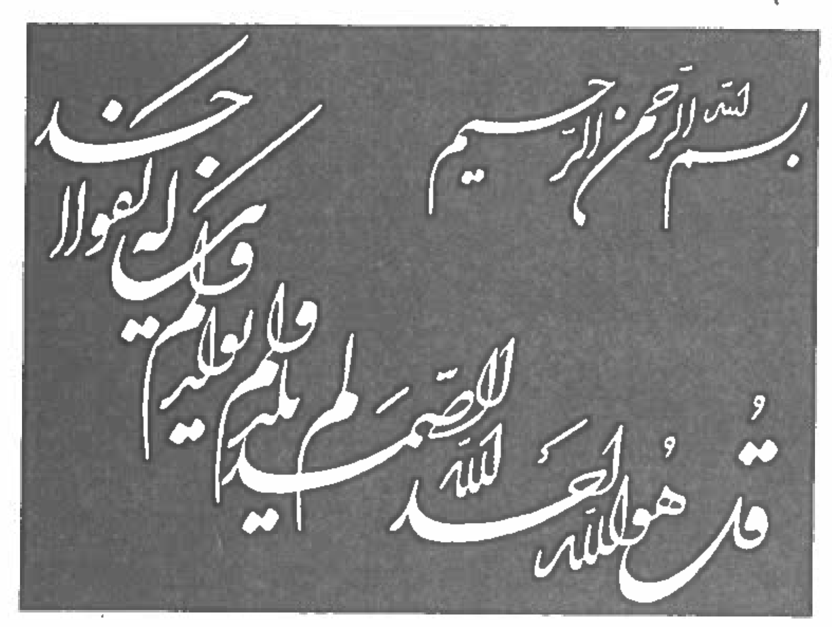
لوحة خطية مكتوبة بالخط الديوانى الغزلانى المصرى ـ مصطفى غزلان

ثلاث بسملات بخط الرقعة
فى تشكيلات مختلفة
للدلالة على مرونة وطواعية
الخط العربى

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم



نموج من خط الشكستة الفارسى

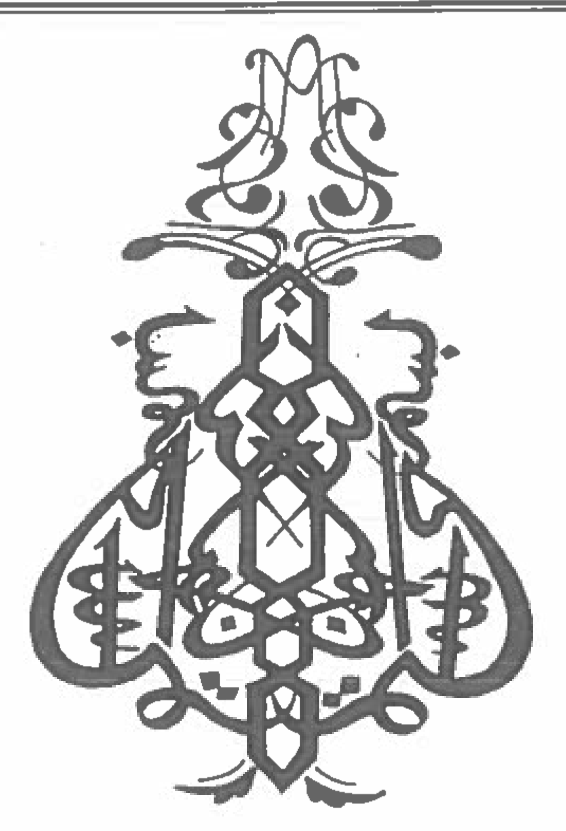
بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بسملتان بقواعد الخط الكوفى لإظهار إمكانيات تنوع شكل الحروف العربية الهاء والحاء والميم.

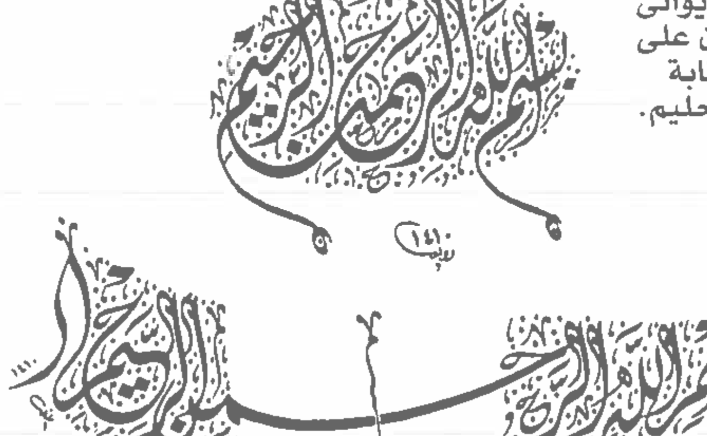


بسملة بالخط الديوانى بقلم إبراهيم المصرى من أساتذة الخط العربى بمدرسة الإسكندرية وخليفة خاله الفنان محمد ابراهيم. يتضح فيها الأسلوب التشكيلى الجديد.



بسملة بخط الثلث القديم على هيئة قنديلية بأسلوب التقابل (المرآة). انتشر هذا الأسلوب فى تركيا، كتبها عمر فائق ومحمد شفيق بك وحليم ومحمد عزت وإسماعيل حقى طغراكش ومحمد أكرم بك والشيخ عبد الله زهدى

بسملة بالخط الديوانى الجلى بقلم الفنان على رواى تقليدا لكتابة الخطاط التركى حليم.

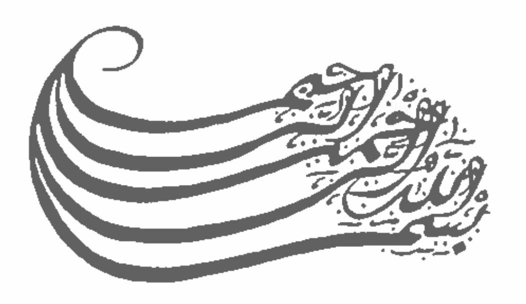


بسملة بالخط الديوانى الجلى بقلم الفنان على راوى بأسلوب تشكيلى رائع.





بسملتان بالخط الديوانى الجلى بقلم الفنان إبراهيم المصرى، بأساليب تشكيلية جديدة تؤكد أن لفن الخط العربى المعاصر أساتذة فى هذا المجال أجادوا التحسين والتجويد إلى أن وصلت أقلامهم إلى الإبداع.



بسملة بالخط الديوانى الجلى للدلالة على ما للخط العربى من إبداع

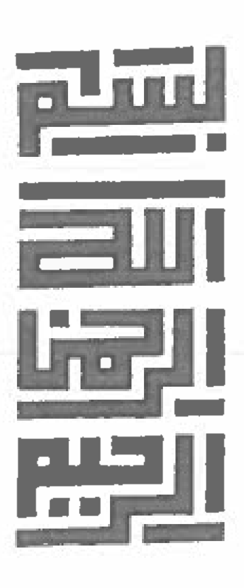


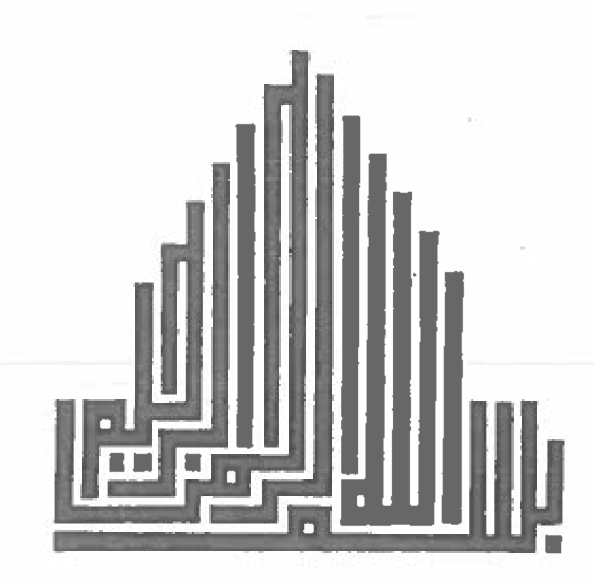


بسملتان بالخط الديوانى الجلى بقلم الفنان إبراهيم المصرى، بأساليب تشكيلية جديدة تؤكد أن لفن الخط العربى المعاصر أساتذة فى هذا المجال أجادوا التحسين والتجويد إلى أن وصلت أقلامهم إلى الإبداع.

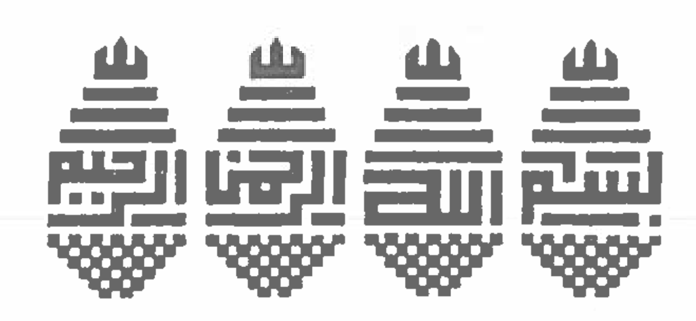


بسملة بالخط الكوفى
الهندسى المربع داخل
مستطيل تدل على اليد
الطيعة والقدرة لمنح
الحرف الجمال
والبهجة.





بسملتان بالخط الكوفى الهندسى المربع فى تشكيلات إبداعية لها دور هام فى بلورة
الارتقاء بالرؤية الجمالية



بسملة بالخط الكوفى الهندسى
المربع مع زخرفة الكتابة من أعلى
وأسفل بأسلوب هندسى أيضا،
وذلك لاستخدامها فى الحفر
على شرفات المساجد



بسملتان بالخط الكوفى الذى يجمع بين الأصالة والمعاصرة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسملة بالخط الكوفى القديم من نص صورة كتاب النبى صلى الله عليه وسلم، كتبه أحد كتابه وأرسله إلى أمير البحرين المنذر بن ساوى. عثر على أصل هذا الكتاب فى دمشق وصورته فى (إسلامك كالجر) والصورة محفوظة فى دار الآثار العراقية تحت رقم ٨/١٠٠٠ يراجع: الوثائق السياسية. ١٩٣٩ ص ٥٦ وأيضا على الأحمدى: مكاتيب الرسول ١٩٤٩ ص ١٤.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت عليك توكلت وأنت رب العرش العظيم

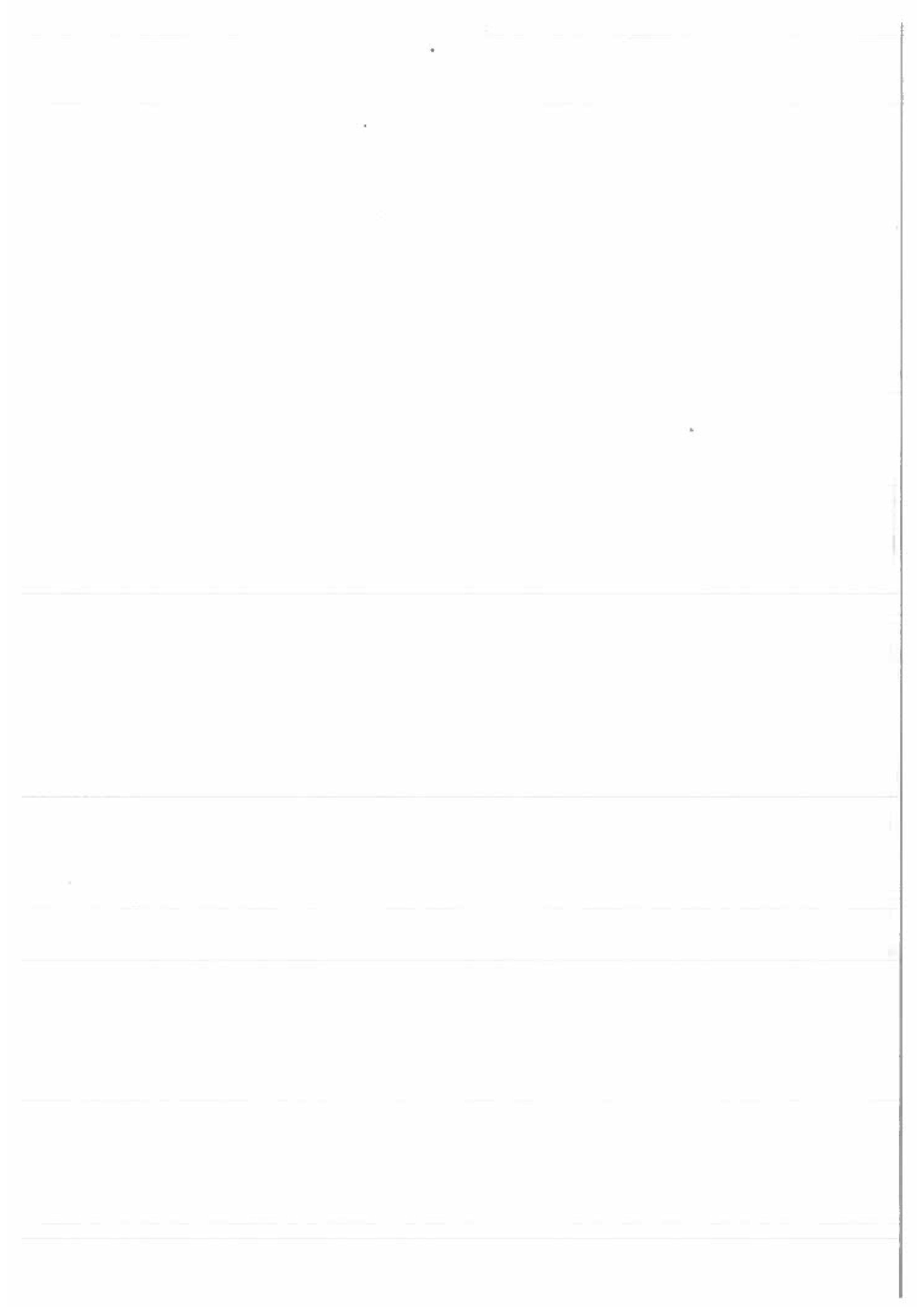
لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

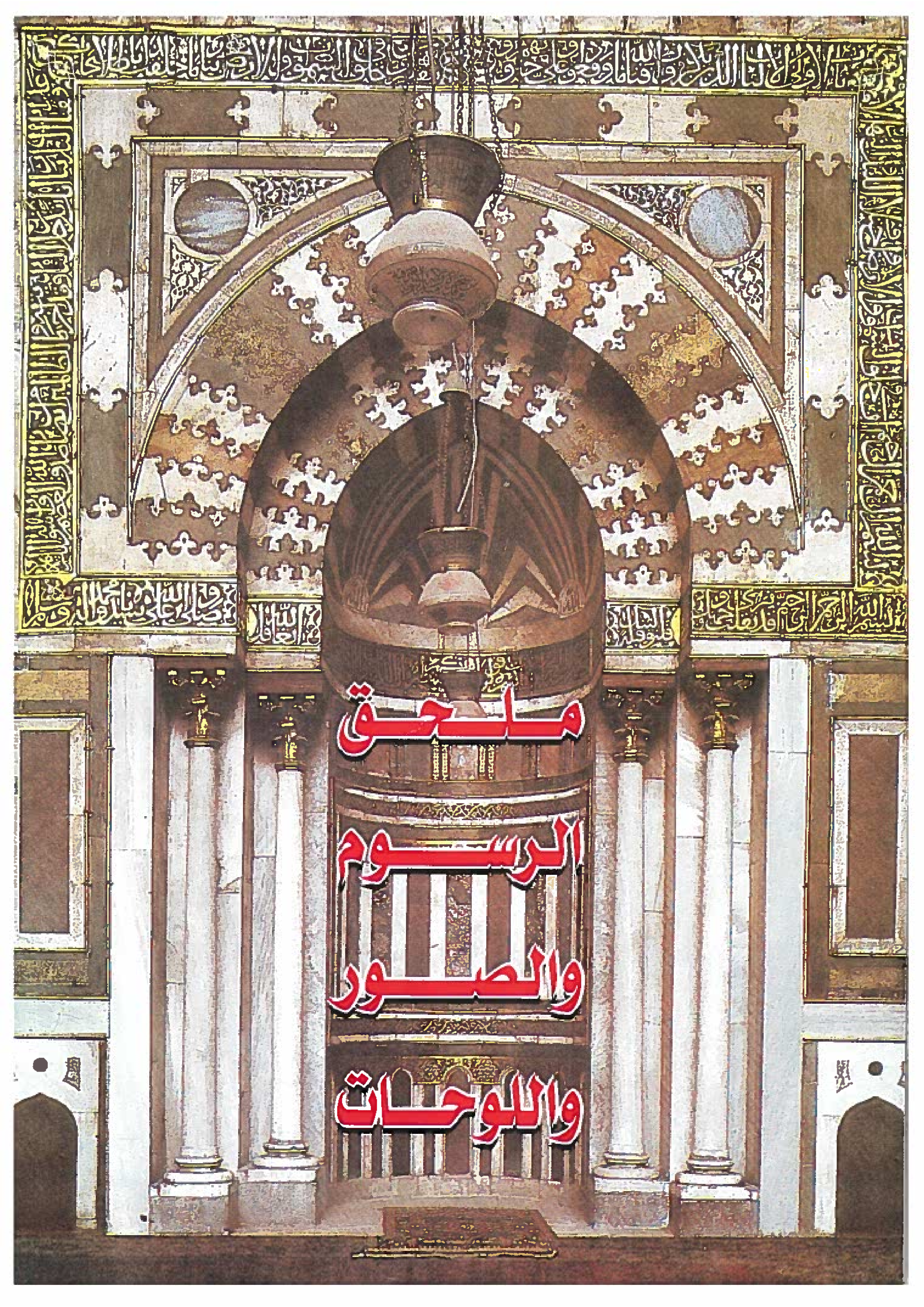
أعلم أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علما وأحصى كل شيء عددا

اللهم إني أعوذ بك من شر نفسي ومن شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها

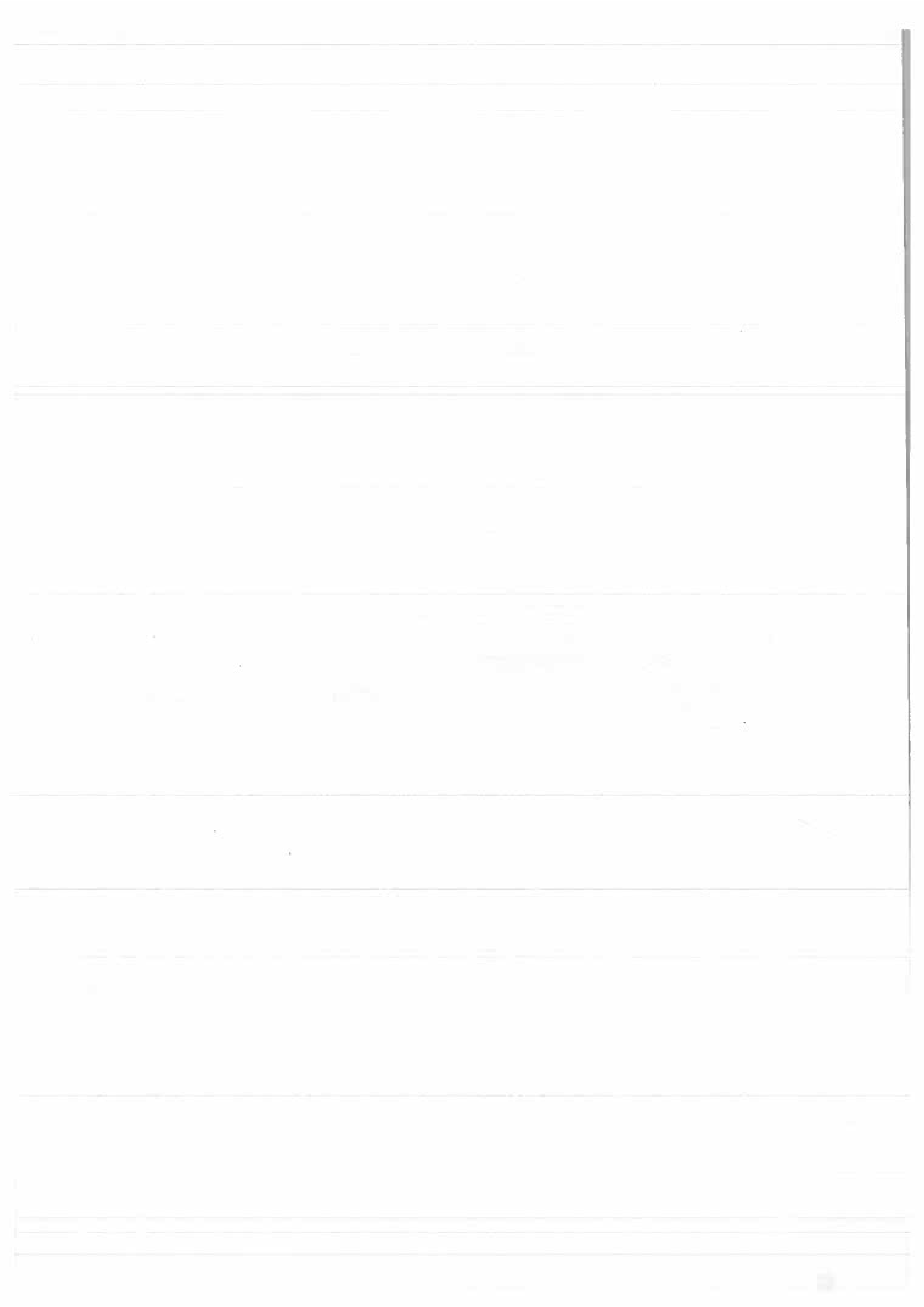
إن ربي على صراط مستقيم

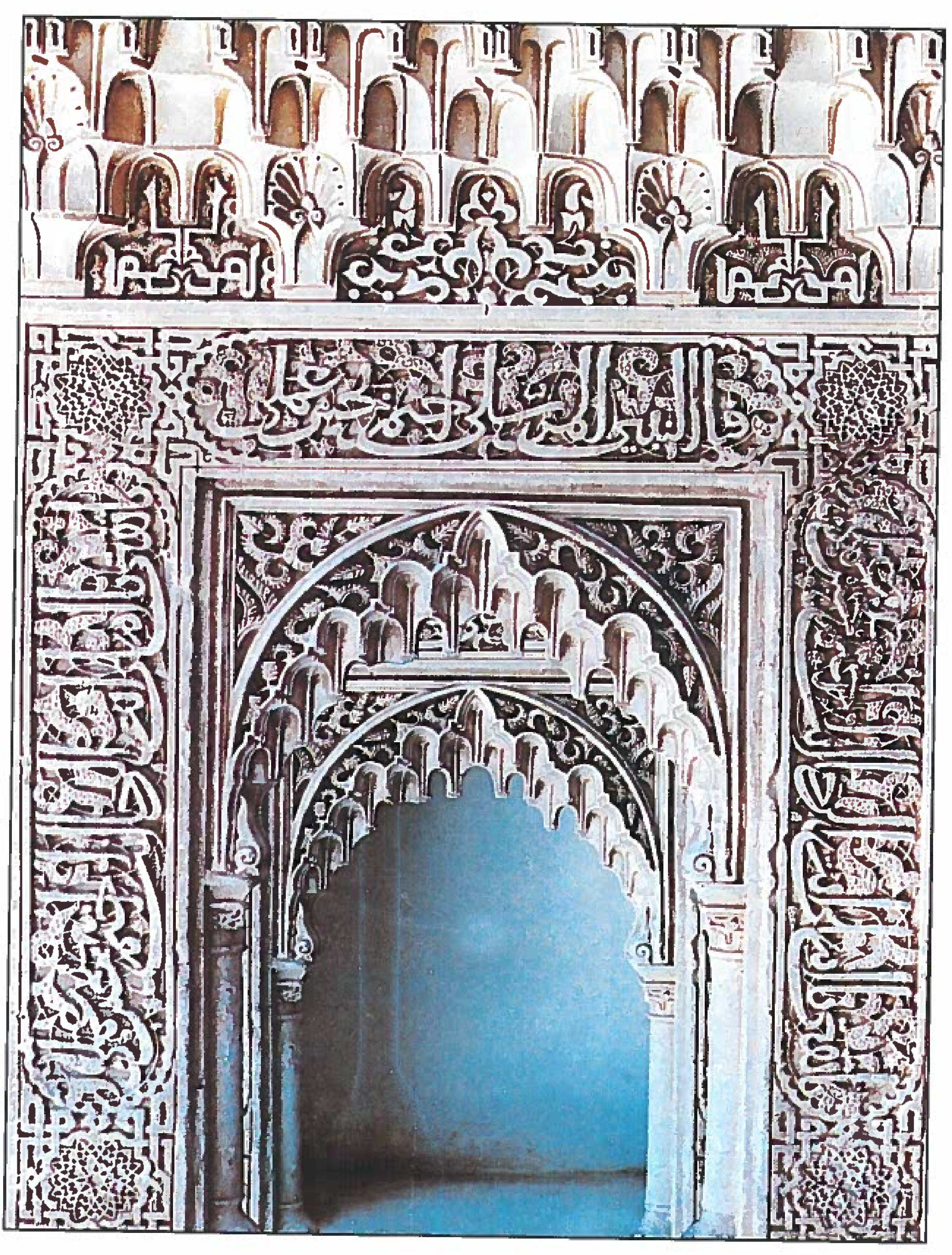
نموذج لخط النسخ



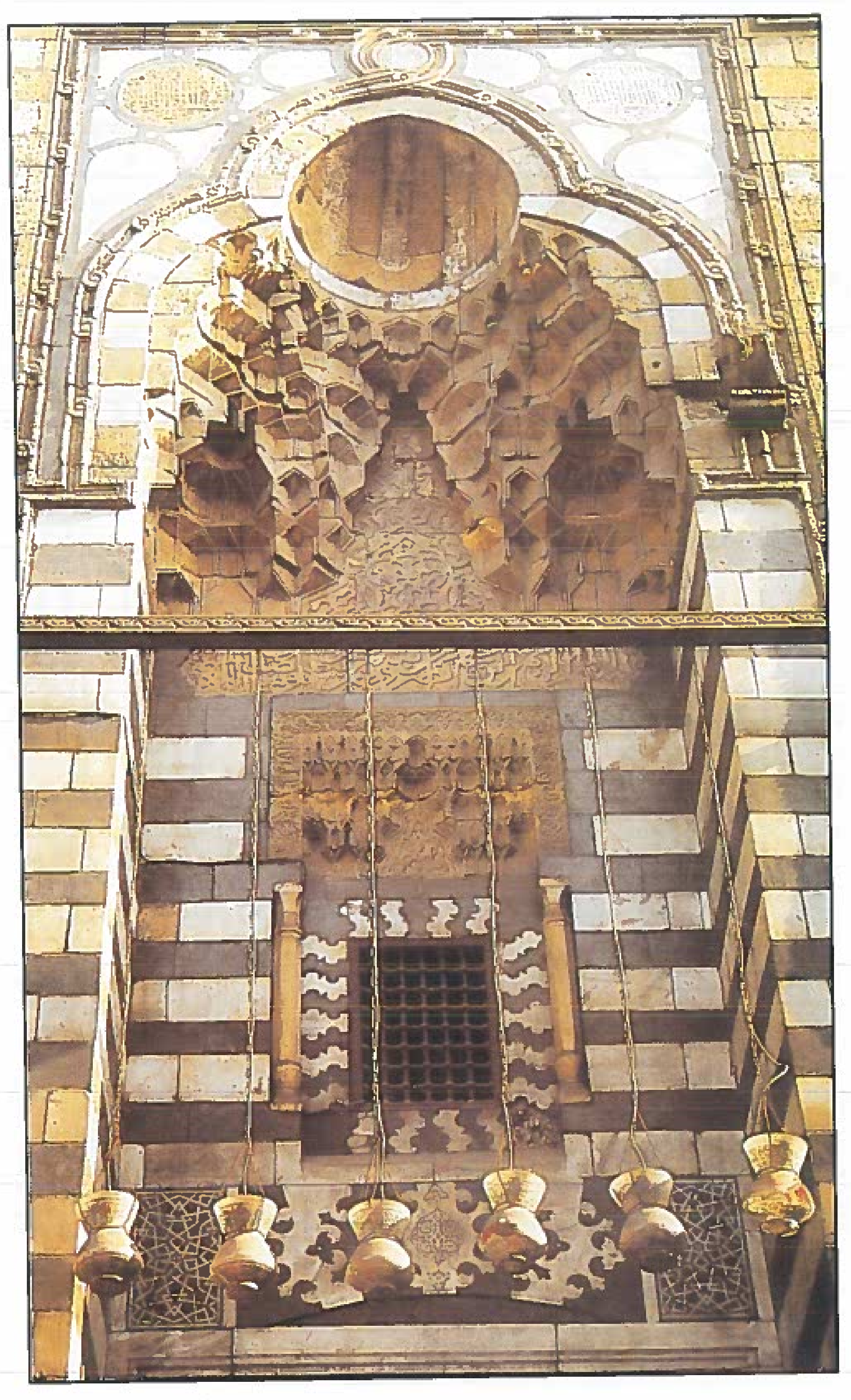


ملحق الرسوم والصور واللوحات

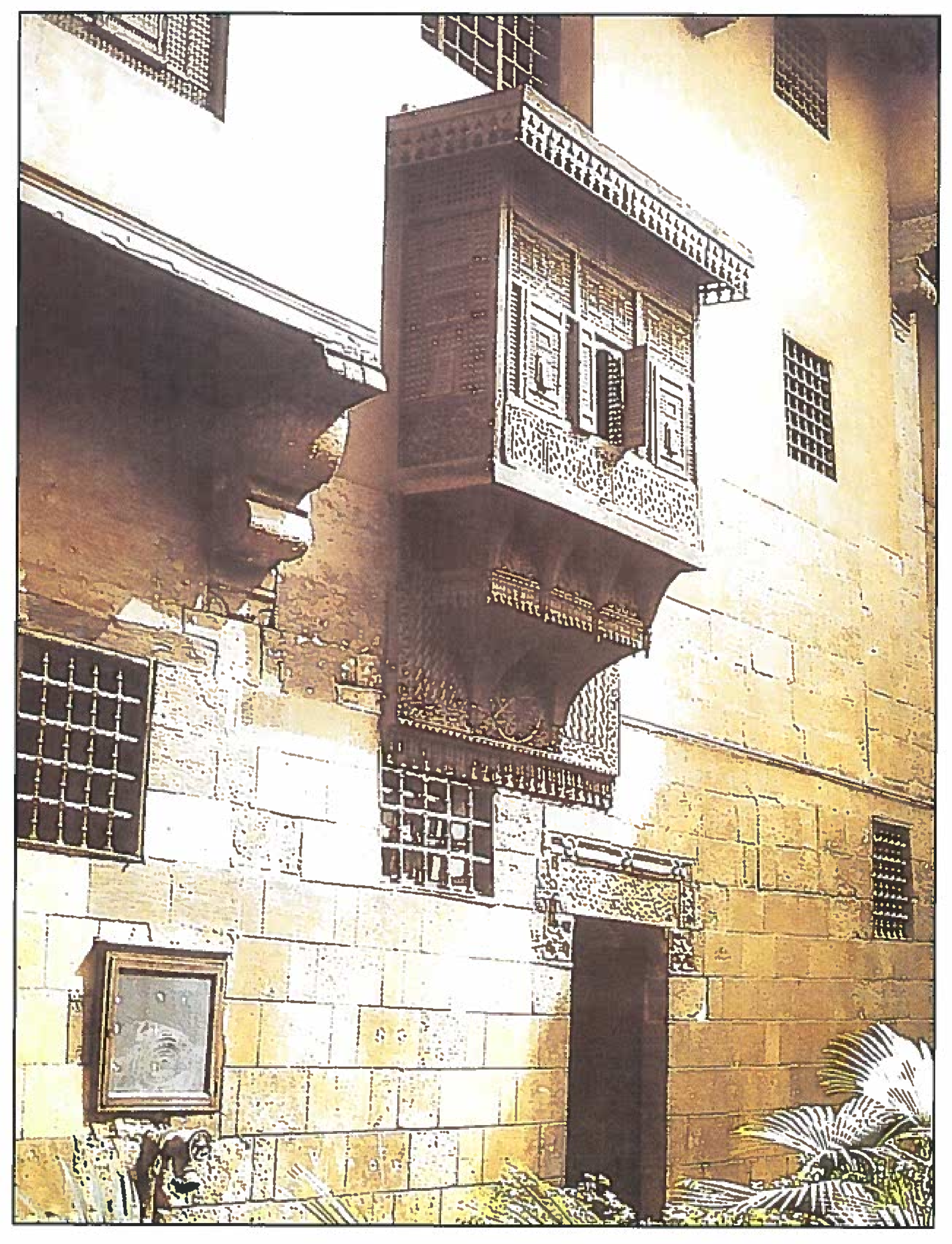




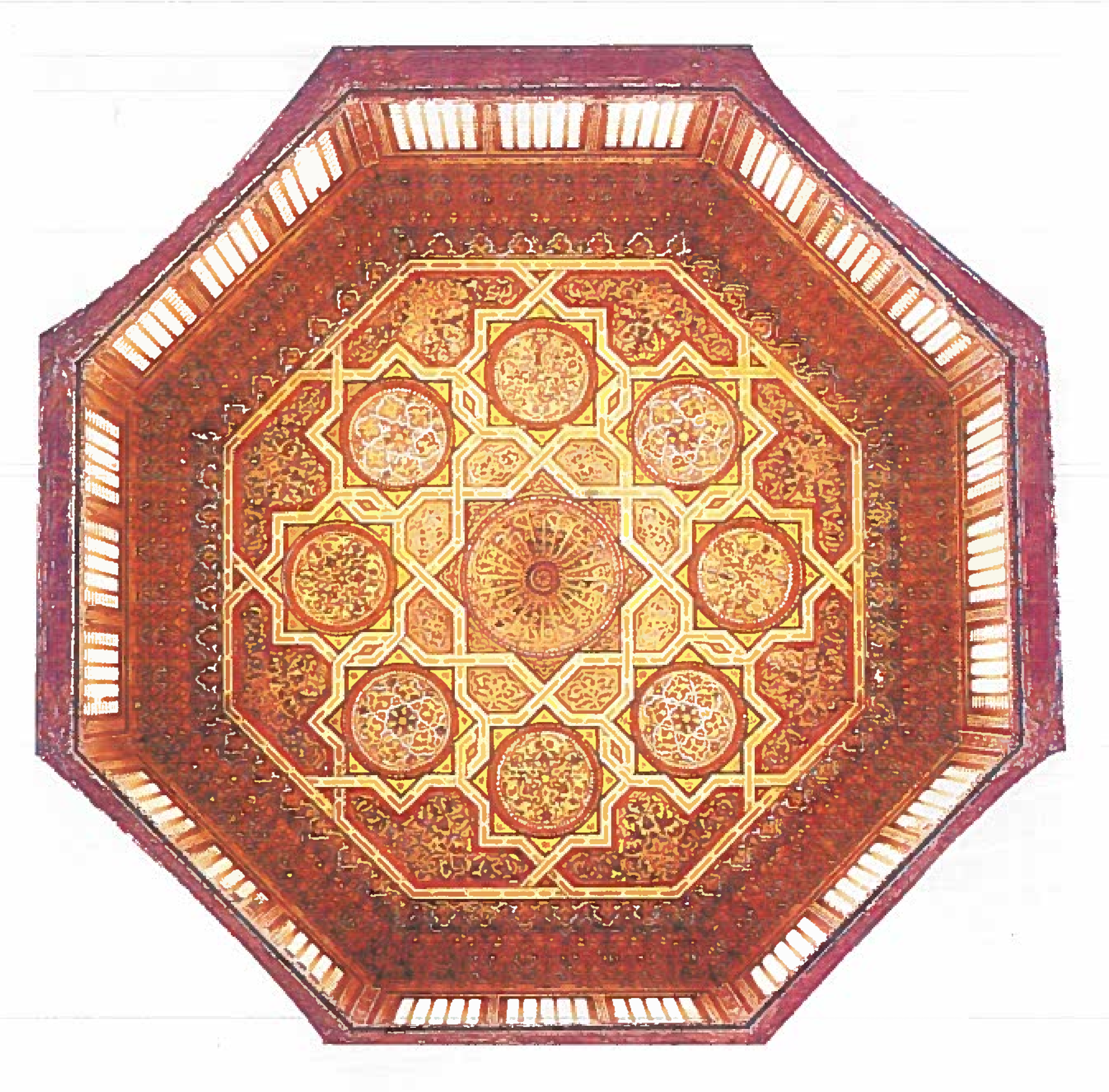
كوة صغيرة تحيط بها كتابات زخرفية وهى إلى اليمين من الأسفل إلى الأعلى (ياثقتى يا املى انت الرجا انت. اختم بخير عملى، وهى مكررة فى اليسار من الأعلى إلى الأسفل وتعلو الكوة عبارة «قال النبى المرسلى اختم بخير عملى».



مدخل مسجد السلطان الملك الأشرف أبى النصر قنصوة الغورى (٩٠٩هـ/١٥٠٣م).
ويعد هذا المدخل تحفة معمارية فريدة من حيث العناية الفائقة برخامه وزخرفته بطريقة الأبلق (ابيض - اسود).

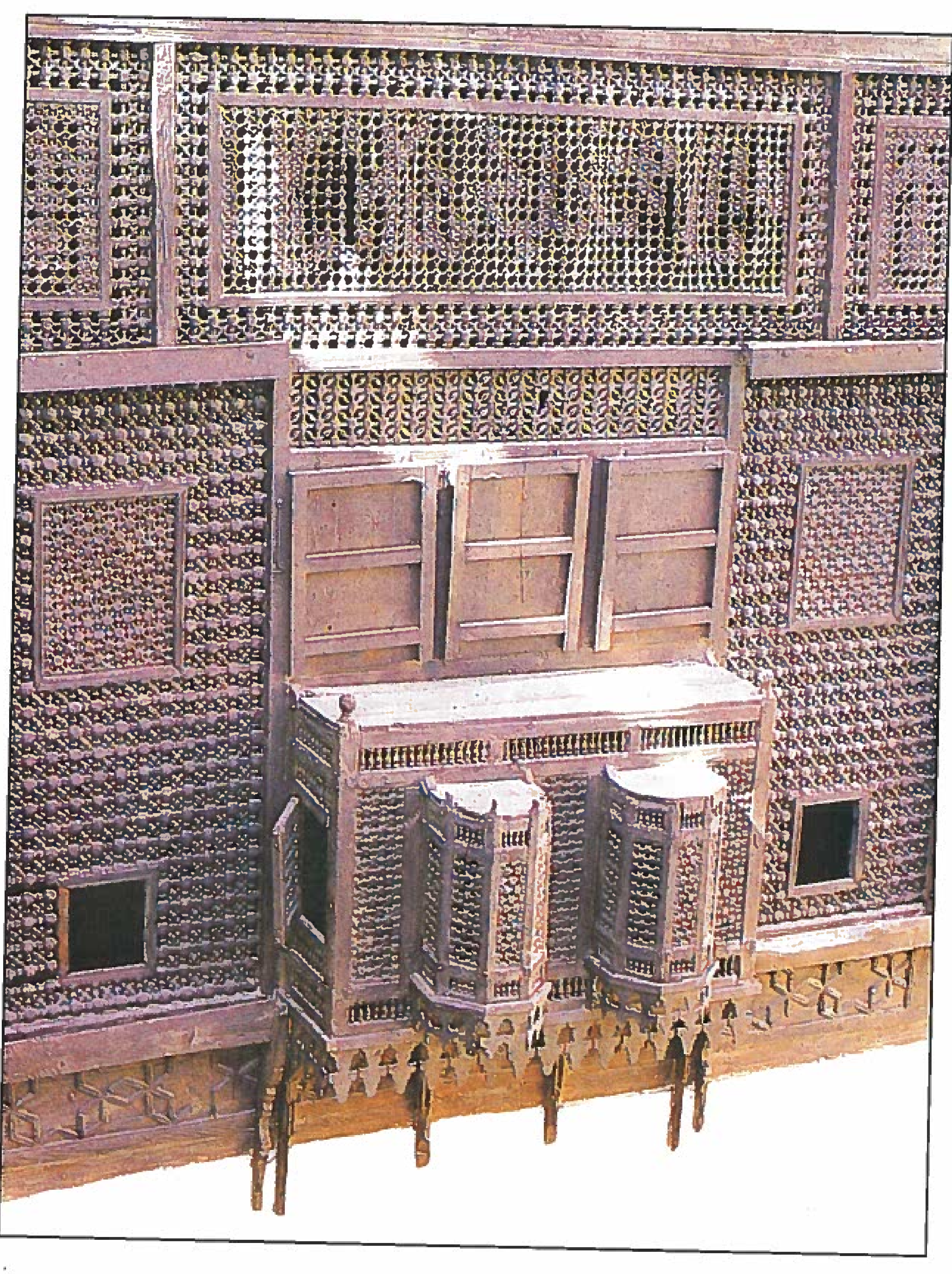


منظر عام لصحن بيت السحيمي.
والذى تم إنشاؤه عام ١٠٥٨هـ/١٦٤٨م. وتضم واجهة المنزل المطلة على الصحن مجموعة من المشربيات والشبابيك من الخرط الكنائسى والمخرزات، والتى تبرز براعة الفنان المسلم فى تجميع الخرط فى نوافذ واشكال تميزه عن المبانى الأخرى. ويعد هذا المنزل نموذجا كاملاً لروعة العمارة الإسلامية فى العصر المملوكى.



قبة المدرسة الجوهرية

وهى موجودة بالمدرسة التى انشاها الامير جوهر القبقبائى خازندار السلطان الأشرف برسباى، ودفن بها عند وفاته عام (٨٤٣ هـ/١٤٤٠م) وقد اضيفت إلى الأزهر إبان عهد المماليك الجراكسة.



مشربية بمنزل زينب خاتون ٨٧٣ هـ - ١٤٦٨م
وتعد إحدى أجمل المشربيات التى تم صنعها بطريقة الخرط الميمونى، والزخارف موزعة بطريقة هندسية مع الكتابات الكوفية المتوالدة نتيجة تعاشيق الخرط، والصورة للمشربية من الخارج.



مزهرية من الزجاج مصر أو سوريا، النصف الأول من القرن ٨ هـ /١٤م زخرفت هذه المزهرية الكبيرة ذات العروتين بشكل غزير، بتصاميم مذهبة صنعت من المينا، تزين بدن المزهرية كتابة تمجد سلطانا غير مسمى: «عز لمولانا السلطان الملك العالم». بينما تزين عنق المزهرية صورة طائر العنقاء، وهو طائر خرافي.



رسالة فى تركيب العين - حنين بن إسحاق - ١٠٠ طب تيمور صورة توضح تركيب العين وطبيعتها فنجد فى مركز العين الداخلى الرطوبة الجليدية وتتكون طبقاتها من ثلاث: الأولى الشبكية والثانية المسمنة والثالثة الصلبة، والطبقة الخارجية منها تسمى الملحمة كما هو موضح بالصورة رقم (١).

يارسول الله انه يُتداوى به ويأكله اهل البوادى فقال
رسول الله صلعم اخاف ان يكون من الامم التى مُسِخت

المقالة الخامسة فى حفظ المريض بالصحة وتدبير الناقه
بلزوم العادات وحفظ الابدان بلزوم الاشياء المالوفات
ومعرفة قوى الاغذية والاشربة عن انس بن مالك
ان رسول الله صلعم قال ان الله يحمى المومن تلوا له وشفقة
عليه كما يحمى المريض اهله الطعام وفى اخرى عن قتادة
بن النعمان ان النبى صلعم قال ان الله عز وجل اذا احب عبدا
حماه الدنيا كما يظل احدكم يحمى سقيمه الماء باب
منع المريض الغذاء اذا ضعفت شهوته عن بن عمر قال
قال رسول الله صلعم لا تكرهوا مرضاكم على الطعام والشراب
فان الله يطعمهم ويسقيهم عن بن ابى الجيح عن ابيه
قال سال عمر بن الخطاب رضى الله عنه الحرث بن كلدة وهو
طبيب العرب فما الدوا قال الازم يعنى الحمية باب عرض
الاشيا على المريض لتحرك شهوته عن انس قال عاد النبى

كتاب الشفا فى الطب - للتيفاشى - ٥١٥ طب طلعت، المقالة الخامسة: يذكر التيفاشى احاديث الرسول ﷺ فى حفظ المريض بالصحة وحفظ الابدان بلزوم الأشياء المالوفة ومعرفة قوى الأغذية والأشربة فلا يكره مريض على الطعام والشراب.

يريد السمن ومن اضطر الى ان يحمل على الشبع فيشرب بعد ذلك السكنجبين اياما ويحذر
الاغذية الغليظة ويلطف تدبيره

١٩ في سحنة البدن المحمودة

ان لا تمدح البدن المفرط الخصب ولا البدن النحيف لان البدن الخصب معرض لآفات كثيرة يسرع اليهم منها عسر النفس والموت فجاءة وانشقاق العروق والفتوق وصعوبة الحركة وقلة الانجاب في التوليد واما الابدان النحيفة فمستعدة للسل والدق مبادرة الى الاستسقاء وانحلال القوة في الامراض سريعة التأثر من الحر والبرد الخارجين عن الاعتدال لكنما تمدح البدن الحسن اللحم المايل الى الخصب قليلا لان هذا البدن بعيد من الآفات غير مستعد لها ولا مبادر الى قبولها

٢٠ في السواك

السواك يجلو الاسنان ويقويها اذا كان باعتدال ويشد اللثة ويسمنها ويمنع الحفر ويعين على طيب النكهة ويعين على الهضم ويجفف عن الراس وعن فم المعدة بعض الجفوف وينبغي لمن يستاك بخشب فيه قبض ومرارة ما، والاسراف في السواك يذهب بصقال الاسنان فيسرع اليها الاوساخ ويزعزعها ويدقها واللثة يعصرها

٢١ في حفظ الاسنان

ينبغي ان يجتنب كسر الاشياء الصلبة بها ويجتنب كثرة المضغ من الاشياء الغليظة كالتمر والناطف ونحوها ويحذر كثرة القيء فانه يفسدها ويعنى بغسلها وتنظيفها متى وقع قيء او اكل من طعام غليظ لا سيما من اللبن ومن السكنجبين او بما العسل ويستر ويستاك باعتدال ويحذر الاشياء التي يضرسها والاشياء التي يخدرها كالثلج وماء وخاصة بعقب الحمام طعام حار

٢٢ صفة سنون يحفظ على الاسنان صحتها

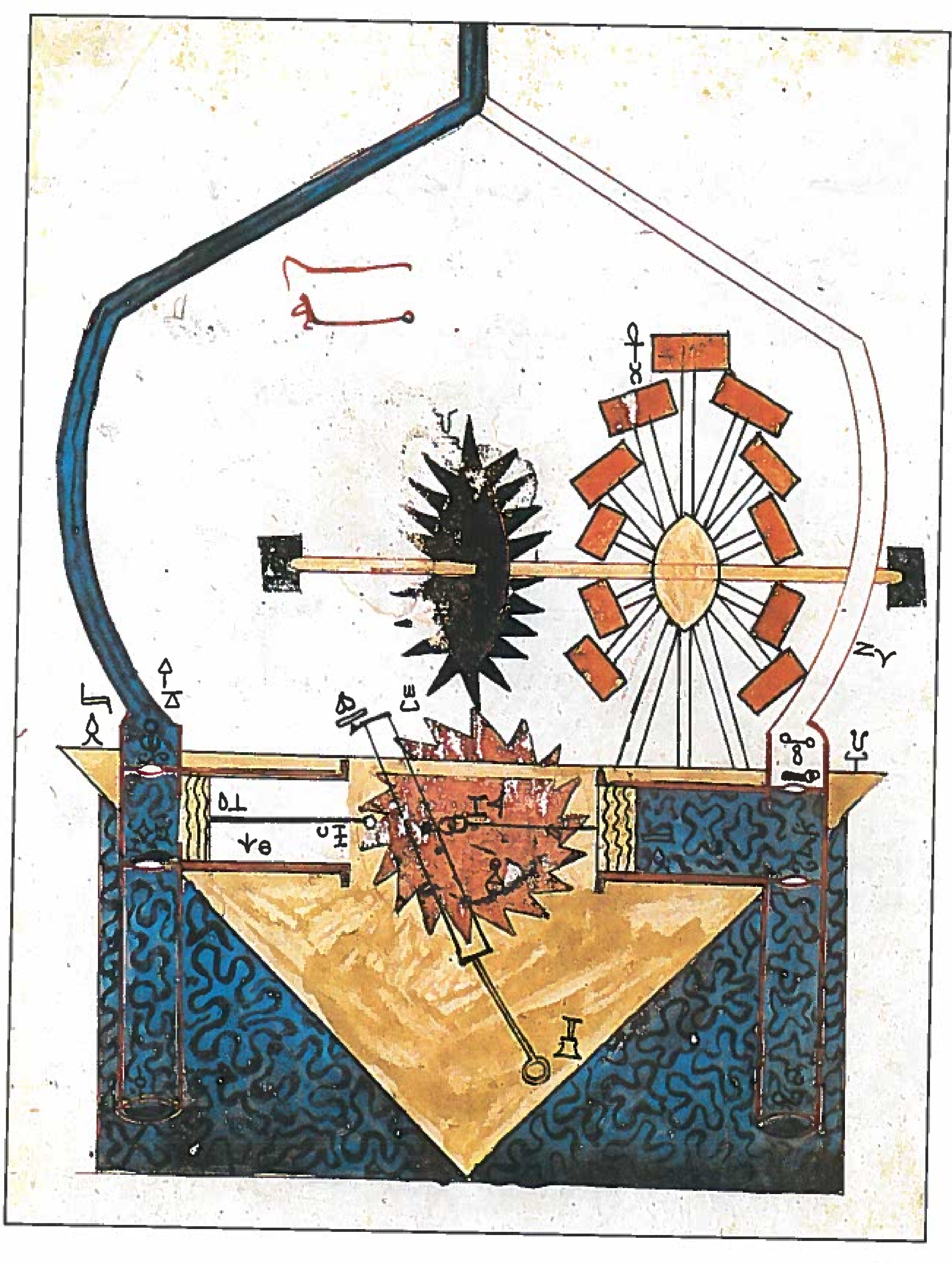
المنصوري في الطب – لأبي بكر الرازي – ١٢٩ طب تيمور يتحدث الرازي عن كيفية حفظ الأسنان سليمة وقوية، ويذكر بعض الإرشادات المتعلقة بذلك، مثل، تجنب استخدامها في كسر الأشياء الصلبة، كما ينصح بغسلها وتنظيفها بعد الطعام.





شفاء الأسقام – عمر شغافي:

عمر بن حسن بن عمر السنيوبي (٠٠٠ – ١١٥٩) – ١٢٢ طب تيمور تركي يذكر المؤلف في نهاية هذا الكتاب بعض الزهور والأعشاب المستخدمة في علاج بعض الأمراض في عصره، ومن تلك الأعشاب حبة تسمى بستل هندي، وهي تساعد على تدفق البول بسهولة عند حالات مرض عسر البول والتهابات المسالك البولية.



رسوم الجزرى لآلاته الميكانيكية:
ظلت الرسوم التى وضعها الجزرى لآلاته الميكانيكية تنسخ مرارًا وتكرارًا فى العالم الإسلامى خلال العصر الوسيط. والرسم المنشور أعلاه منقول عن مخطوطة فى متحف «فرغ» للفنون فى كمبريدج، ماساشوستس، وهو رسم مضخة ترددية ذات أسطوانتين يجد القارىء وصفاً لطريقة عملها على الصفحتين ١٨٢ و ١٨٤، أوردت فيه نفس الحروف المستخدمة فى الرسم البيانى الوارد إلى جانب هذا الكلام، والمبنى على مخطوطة مماثلة فى مكتبة بودليان فى اكسفورد.



خريطة قديمة للعراق، رسمها الأصطخرى، العالم الجغرافى الشهير، فى القرن التاسع للهجرة

خريطة للعالم ، من رسم الادريسى

أذاسان وعدد أيامه تسعة وعشرون وليس فيه عيد وصوم اليوم السابع عشر
منه وفيه كسر موسى الألواح وفيه ابتداء حصن بيت المقدس في الانهدام أيام بخت نصر
إياهم وفيه اتخذ صنم بيت المقدس ووضع في المحراب جرأة على الله وطغياناً وفيه
أحرقت التوراة وفيه بطلت القرابين

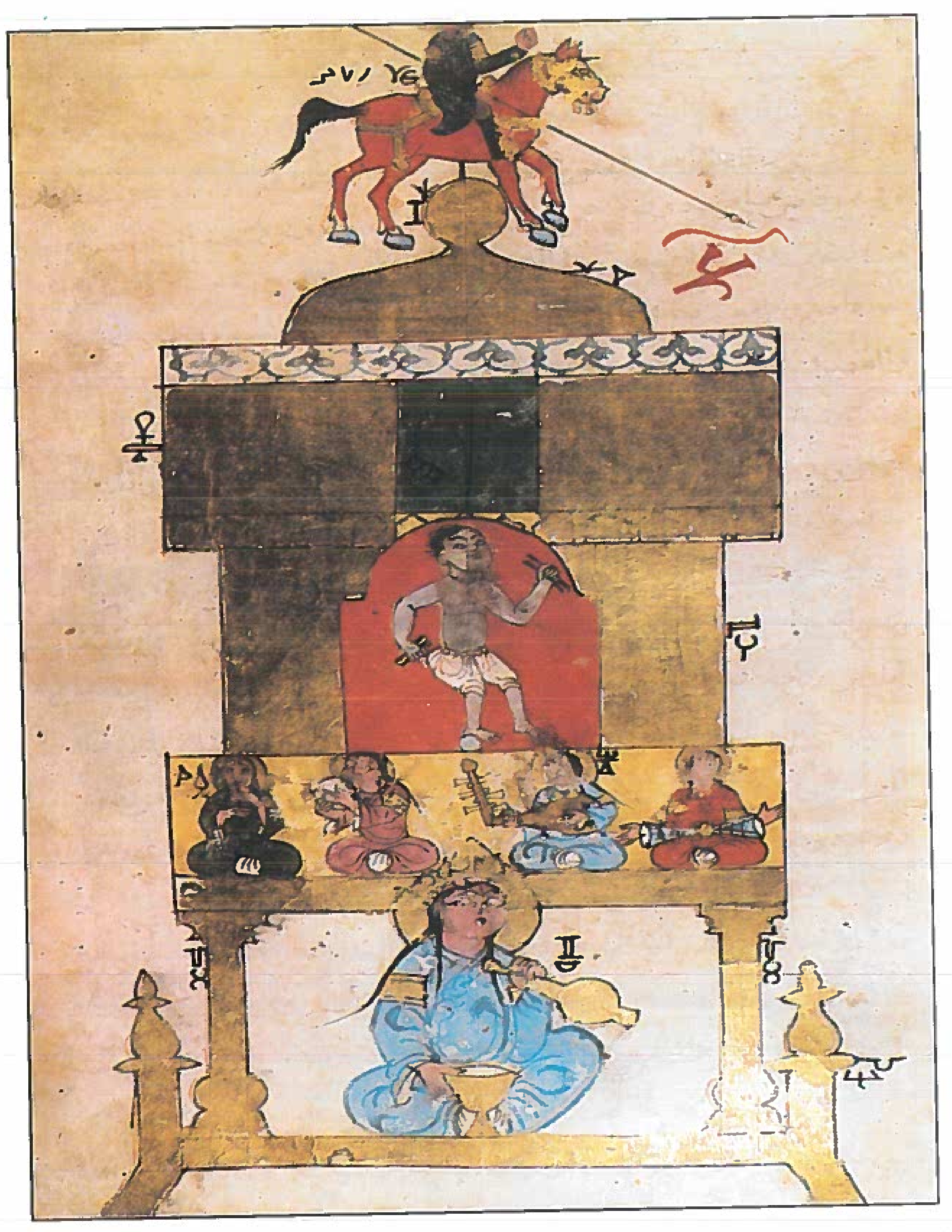
آب

لذاسان واحد وعدد أيامه ثلثون وصوم اليوم الأول منه وهو الذي مات فيه
هرون بن عمران ورفع الغمام الذي جعل كرامة له وفي اليوم التاسع صوم وفيه
أخبروا في التيه بأنهم غير داخلين بيت المقدس فاغتموا وفيه فتح بيت المقدس ودخله بخت نصر
وخربه بالحريق وفيه خرب البيت خرابه الثاني وحرثت أرضه وفي اليوم الخامس
عشر صوم زوال النار عن البيت وهو خروج بخت نصر عنه ورفع الحريق عن خزائنه وهياكله
وفي اليوم الثامن عشر منه صوم شبيه انطفاء سراج الهيكل ببيت المقدس في أيام أسون التي كان
ذلك علامة لغضب الله عليهم

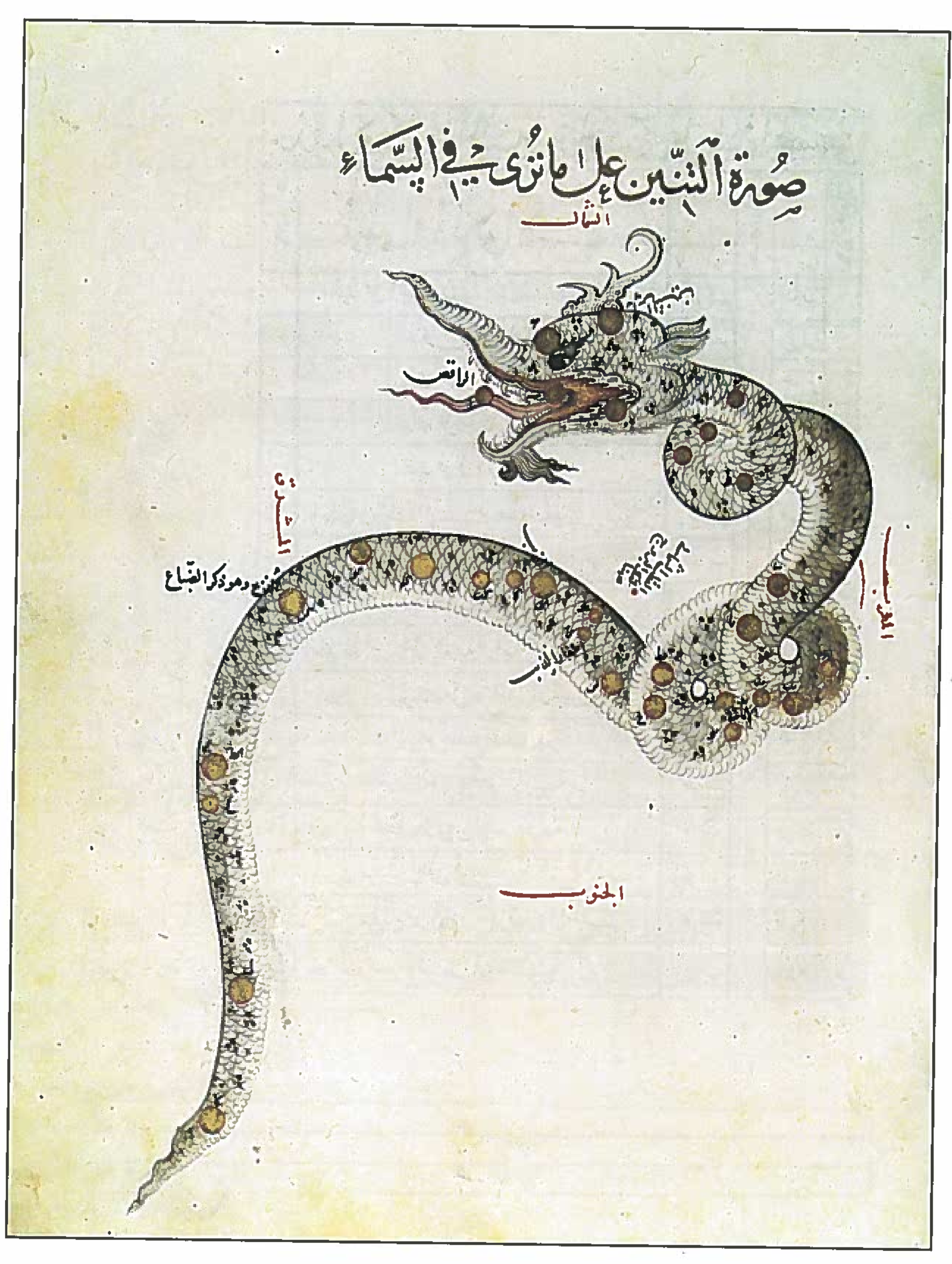
ايلول

لذاسان وعدد أيامه تسعة وعشرون وليس فيه عيد وفي اليوم السابع منه صوم الخوامس
وهو اليوم الذي رجع فيه الطلائع إلى موسى وأخبروه بالجبارين فاغتم بنو اسرائيل
وكذبهم يوشع بن نون فاثبت لذلك ومنهم من يجعل صوم هذا الشهر يوم الاثنين أو الخميس

صفحة من كتاب «الآثار الباقية للبيروني»:
يثبت فيها البيروني أن معرفته / بالرياضيات ليست أقل اتساعاً من معرفته بتواريخ الشعوب الأخرى وثقافتها.



آله موسيقية على راس قصر: اورد الجزرى تصميمها فى «كتاب فى معرفة الحيل الهندسية»، وفيها دمية على شكل خادمة تقدم الشراب للضيوف



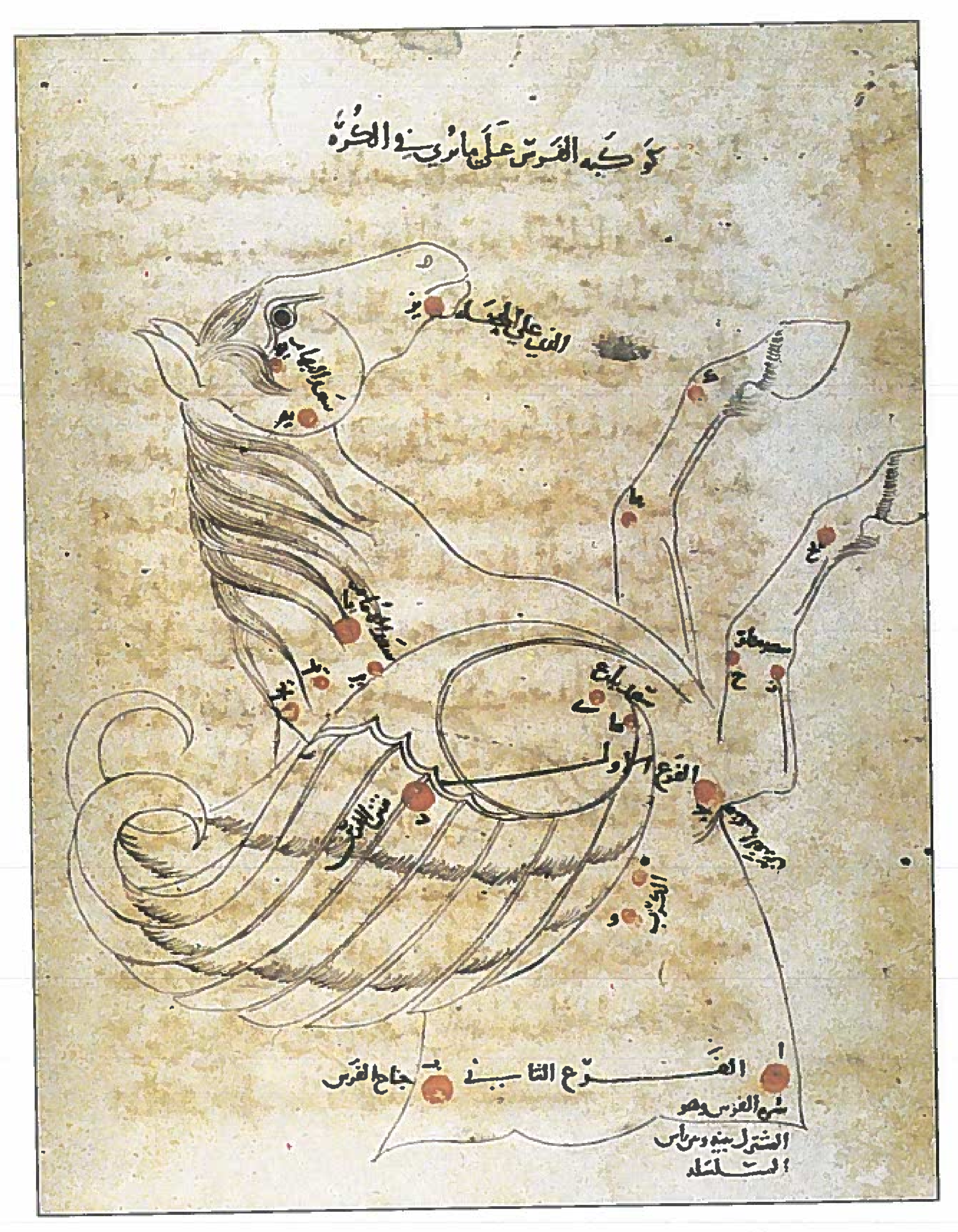
صورة كوكبة التنين فى إحدى النسخ الخطية لكتاب الصوفى فى «صور الكواكب الثابتة»



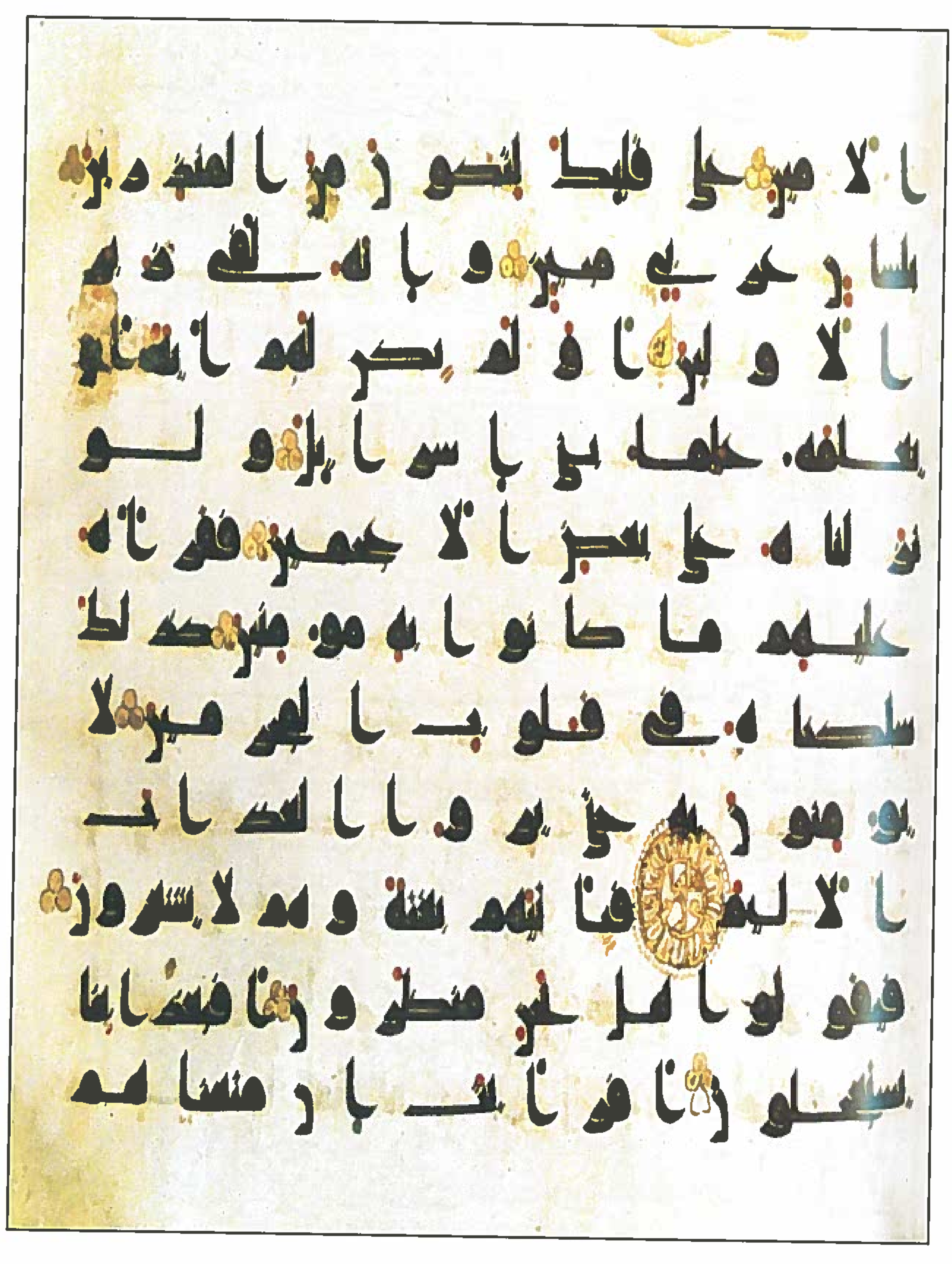
رسوم لبعض أدوات طب الأسنان وردت فى كتاب «التصريف لمن عجز عن التاليف» للزهراوى، تشمل اداة لضغط اللسان واخرى لقلع الأسنان



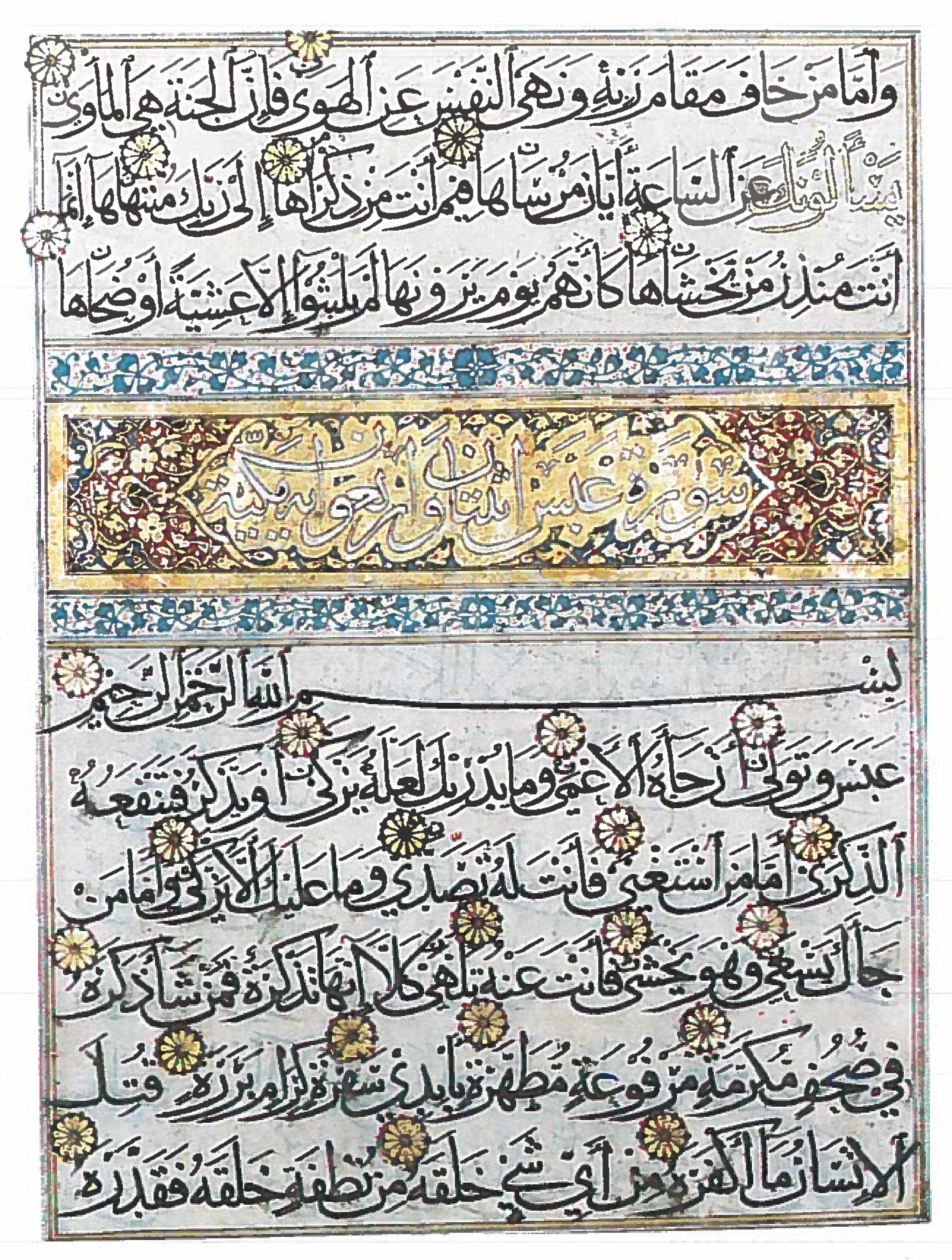
الاسطرلاب: كان الأسطرلاب المسطح من أهم الأجهزة التى استخدمها الفلكيون فى العصر الوسيط. وهذا الأسطرلاب مصنوع من الصفر، ويحمل توقيع ابن الحسين بن أحمد البغدادى.



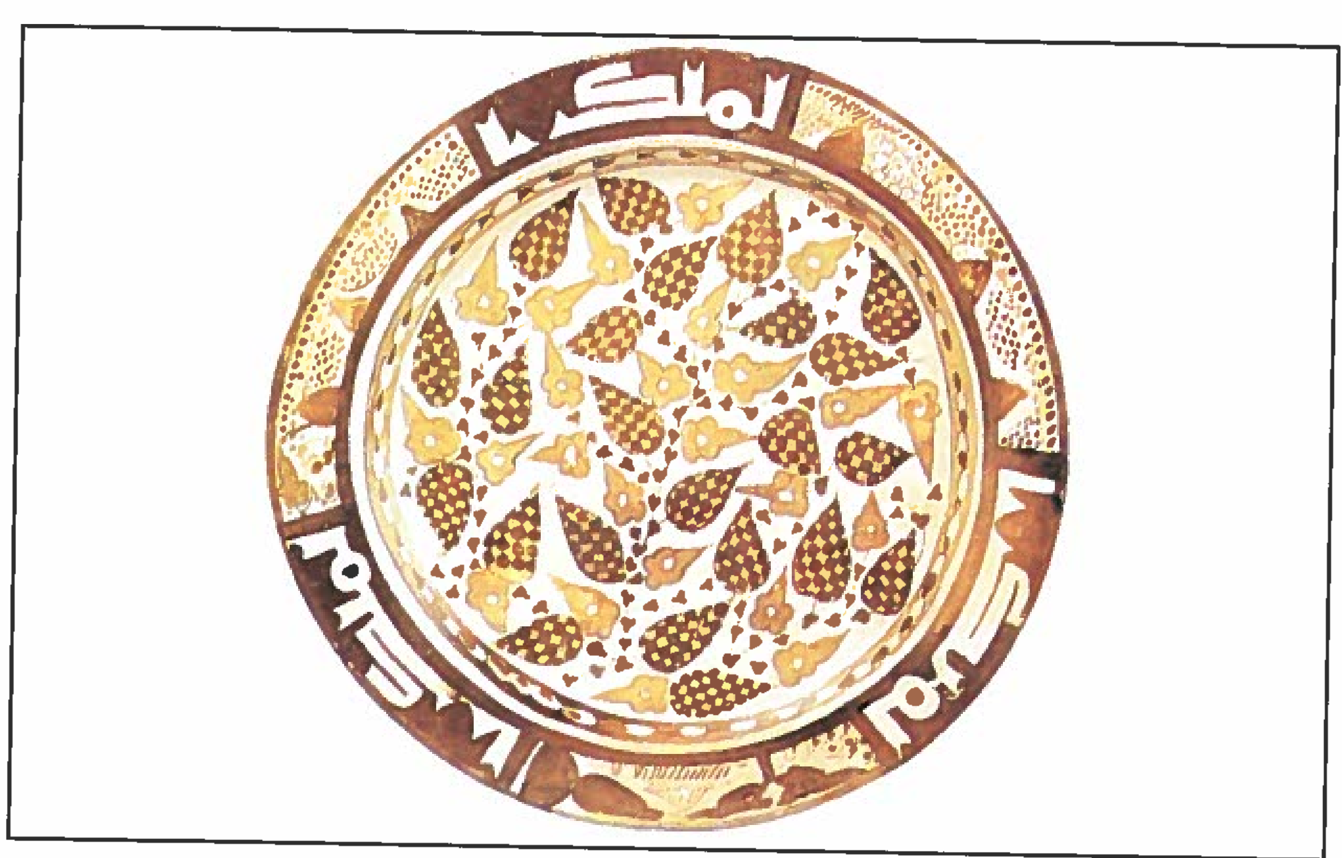
صورة كوكبة الفرس الأعظم: كما وردت في نسخة من كتاب «صور الكواكب الثابتة» للصوفي، وكان الفرَسْ في المخطوطة الأصلية قد رسم على نحو عمودي، بحيث كان رأسه في أعلى الصفحة



كان القرآن يكتب بالخط الكوفى فى القرن الثالث الهجرى مع أشكال دائرية ساطعة الألوان تفصل بين الآيات


وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى
يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها إنما
أنت منذر من يخشاها كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها
سورة عبس اثنتان وأربعون آية مكية
بسم الله الرحمن الرحيم
عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى أو يذكر فتنفعه
الذكرى أما من استغنى فأنت له تصدى وما عليك ألا يزكى وأما من
جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهى كلا إنها تذكرة فمن شاء ذكره
في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام بررة قتل
الإنسان ما أكفره من أي شيء خلقه من نطفة خلقه فقدره

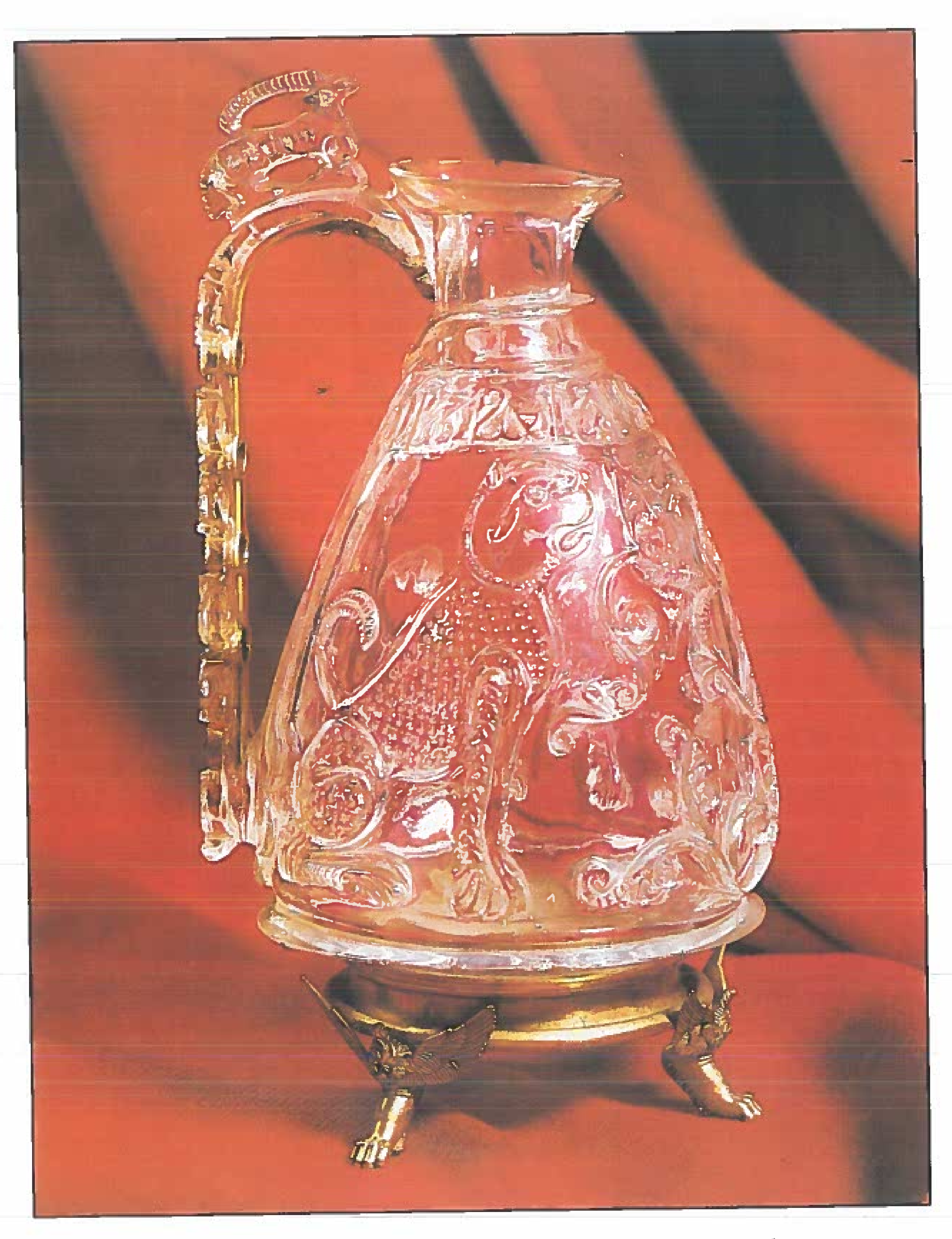
الاهتمام بجمال الأسلوب فى اللغة العربية يتجلى أيضا، على صورة مرئية، فى فن الخط العربى



سلطانية من الخزف: (العراق القرن ٣ هـ / ٩م)
إن الطلاء اللماع الذى استخدمت فيه أكسيدات الذهب والفضة لإحداث انعكاس البريق المعدنى كان أعظم إسهامات الخزف الإسلامى، وتستخدم هذه القطعة أسلوبين من البريق، وكتبت كلمة (الملك) بالخط الكوفى



سلطانية من النحاس الأصفر: (إيران بدايات القرن ٨ هـ / ١٤م)
إحدى القطع من مجموعة سلطانيات القرن الرابع عشر الميلادى المنتجة فى جنوب إيران، وهى مثال بديع صنع من صفيحة نحاسية، نقش وكفت بالفضة والذهب، وفى أعلى الطرف من الظاهر كتابات بالعربية تتضمن التمنيات بالعز والإقبال والمجد والإفضال إلخ ... بينما كتبت فى الوسط ألقاب سلطانية عز لمولانا الملك إلخ .....



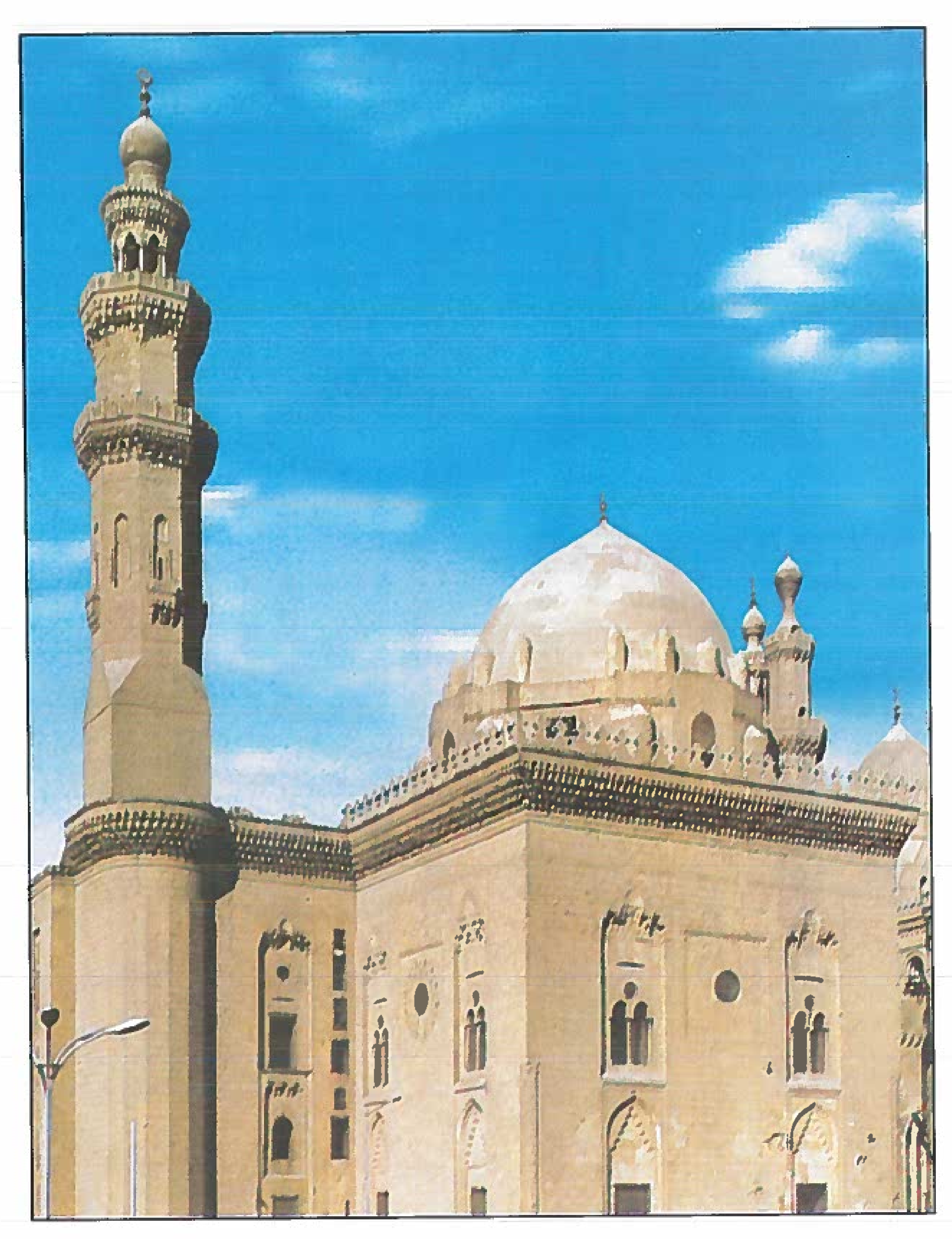
إبريق من البلّور الصخرى: وقد كتب عليه عبارة «بركات من الله للإمام العزيز بالله» وهو الخليفة الفاطمى الذى حكم من عام ٣٦٦هـ - ٩٧٥م - إلى عام ٣٨٦هـ - ٩٩٦م .

جانب من الجدار الخارجى فوق إحدى بوابات جامع قرطبة الكبير، وفيه استخدم «التوريق» (الأرابيسك) كوسيلة معمارية وزخرفية معًا

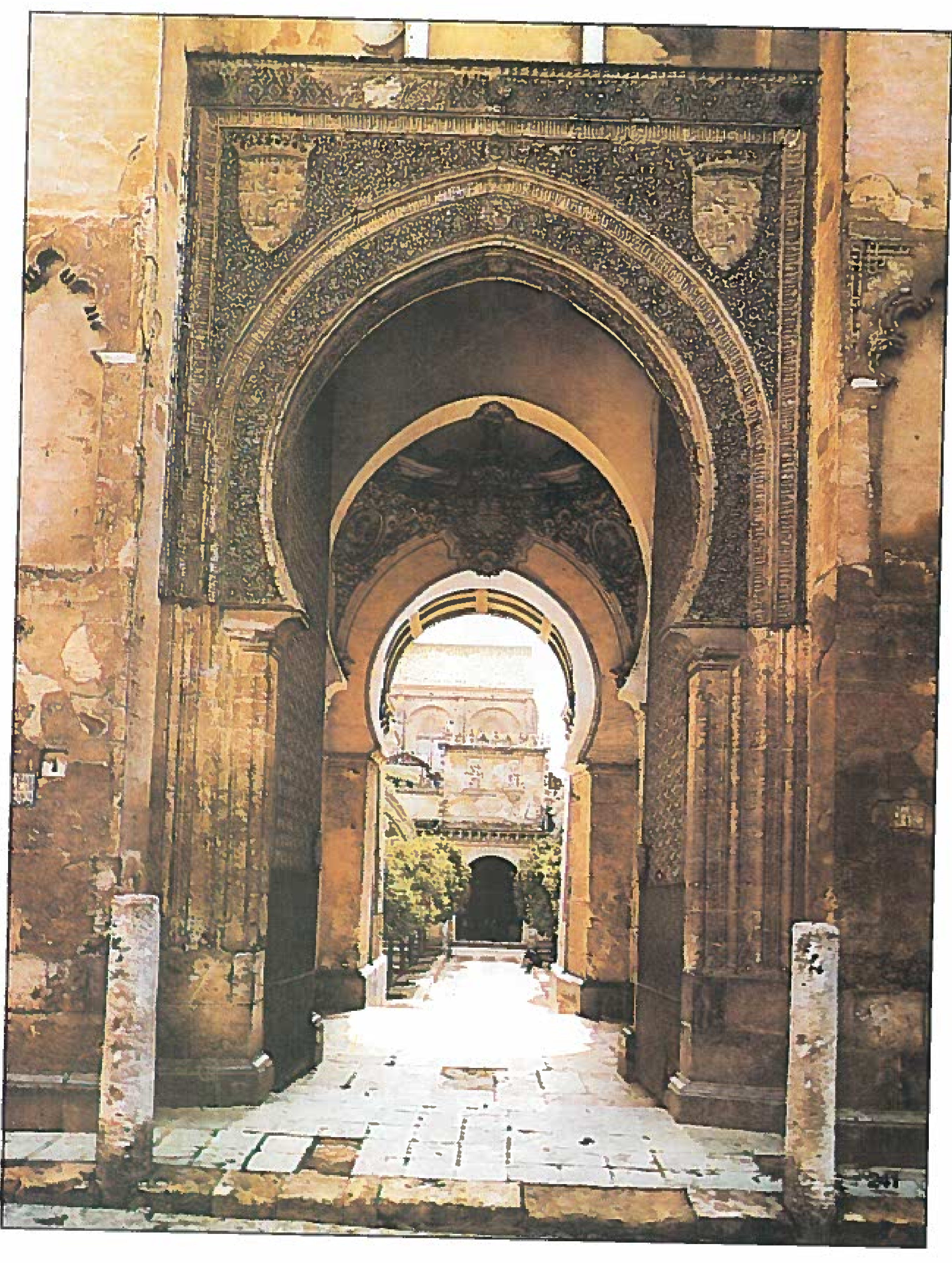




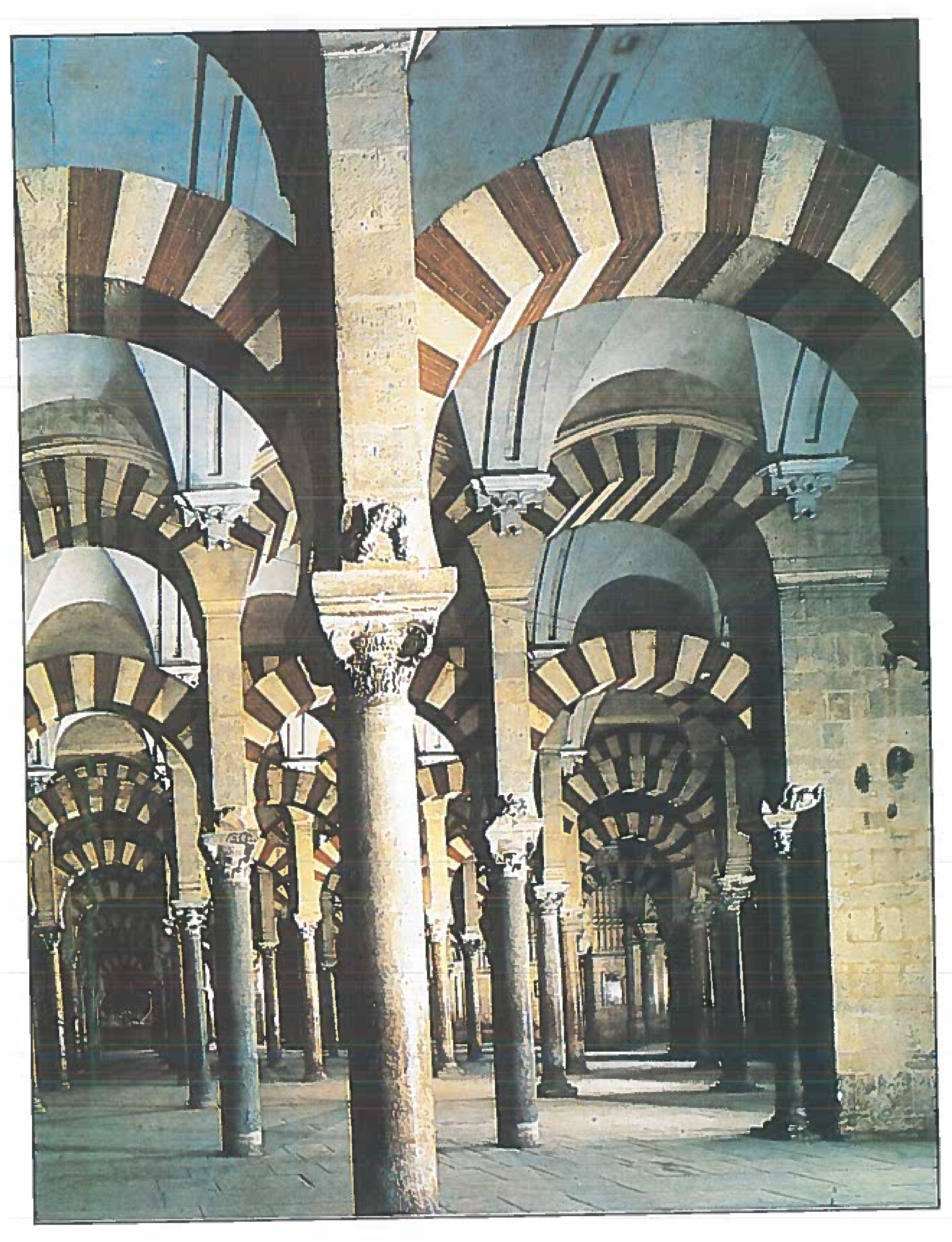
نقود إسلامية ذهبية: (إلى اليمين) قطعة نقد فاطمية من القاهرة عام ٤٢٩هـ - ١٠٣٨م، (فى الوسط) قطعة أموية من دمشق عام ٣٧هـ - ٦٥٧م، (إلى اليسار) قطعة من أيام الموحدين فى أشبيلية، بلا تاريخ.



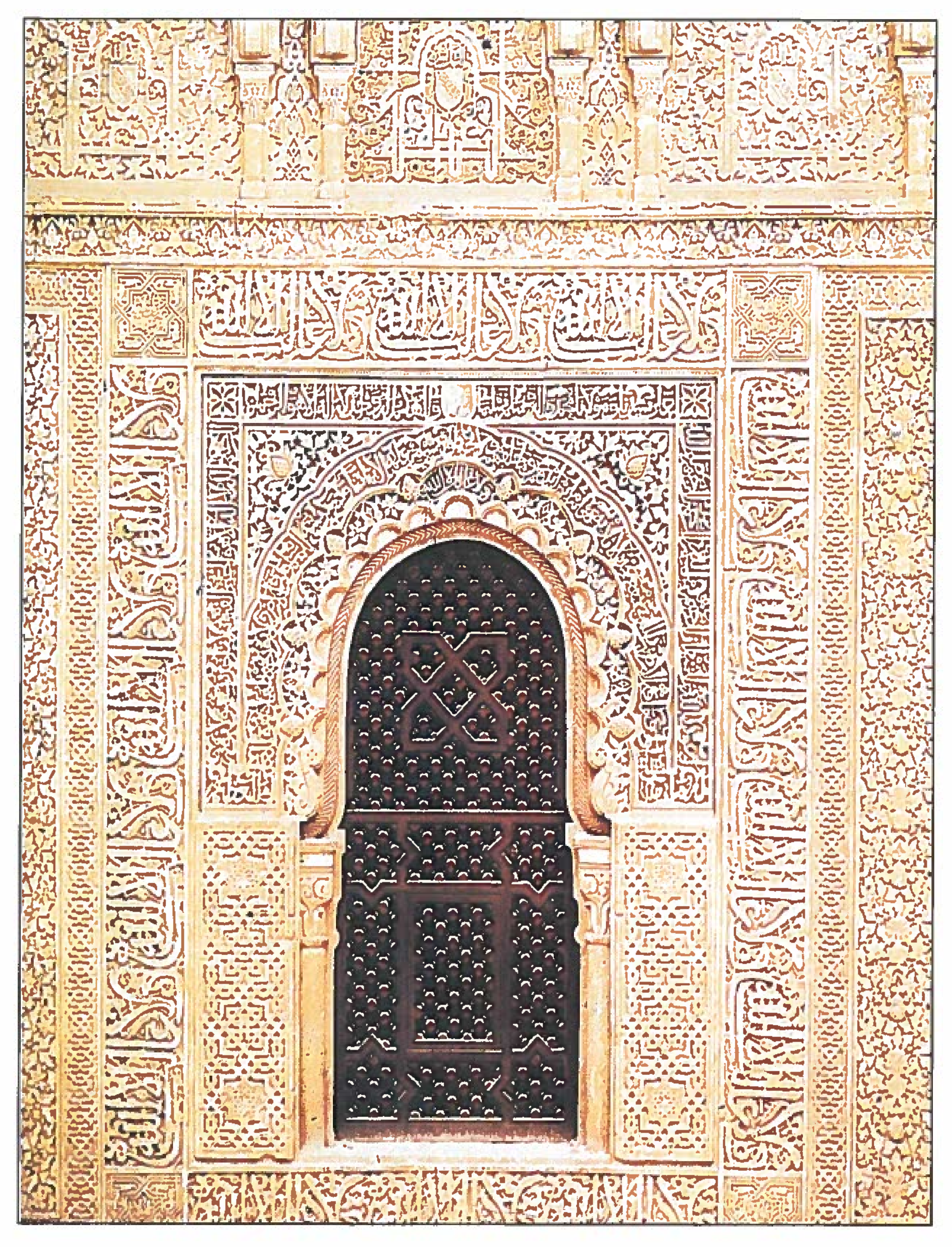
مسجد ومدرسة السلطان حسن: اروع آثار الفن المعمارى فى القاهرة واكثرها شهرة
بنى مابين عامى ، ٧٥٧ ـ ٧٦٥هـ ـ ١٣٥٦ ـ ١٣٦٢م



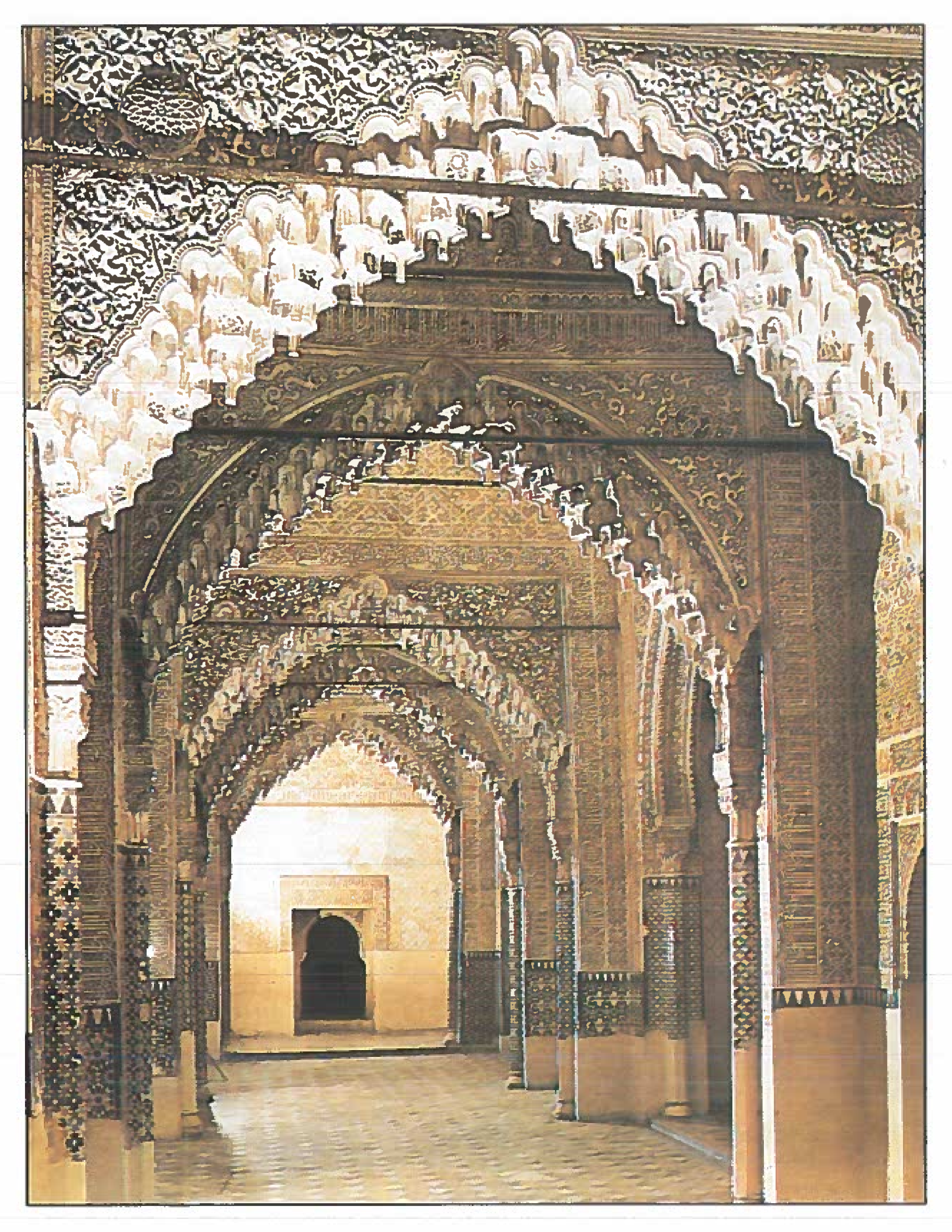
مدخل الجامع الكبير بقرطبة



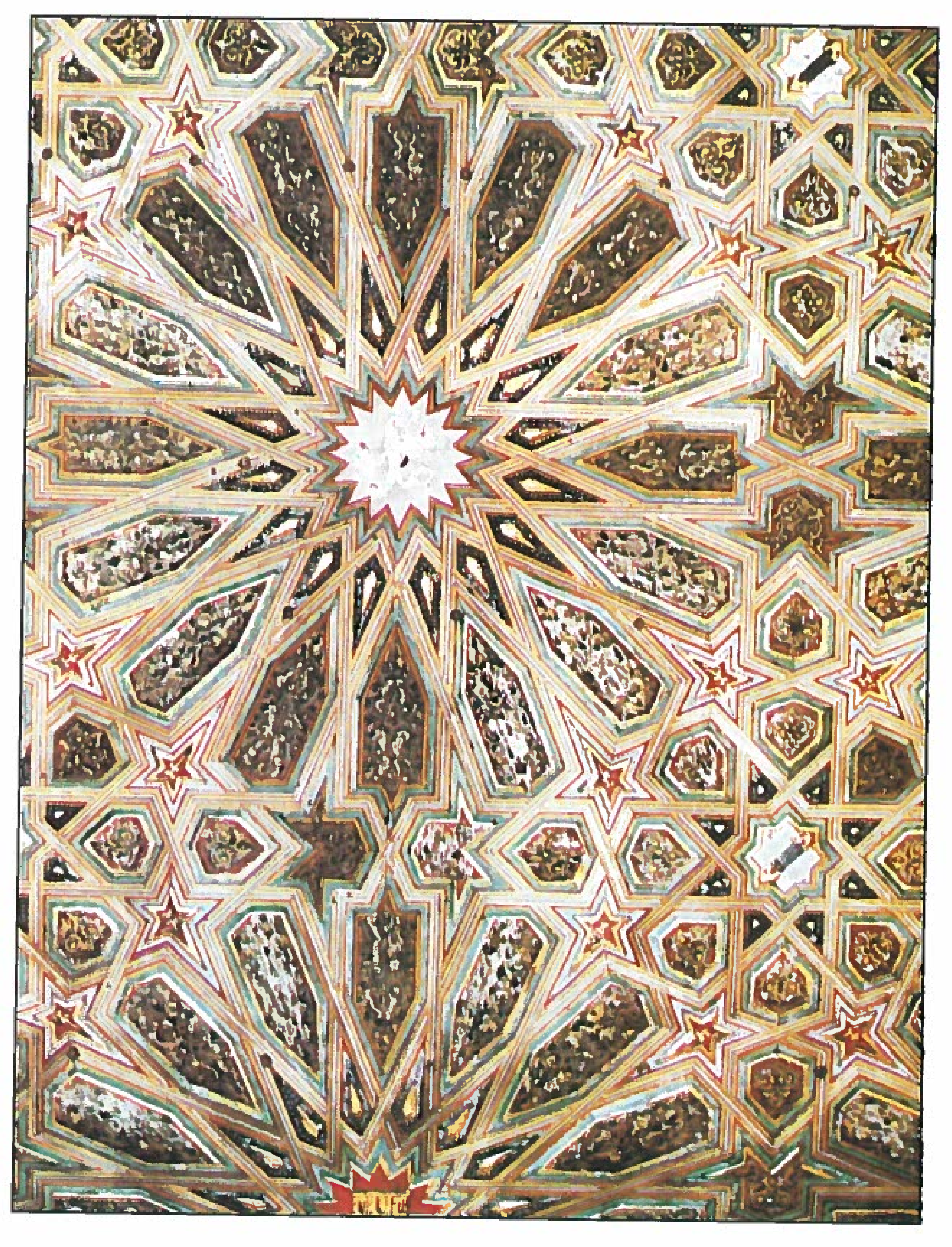
جانب من مسجد عبدالرحمن الأول



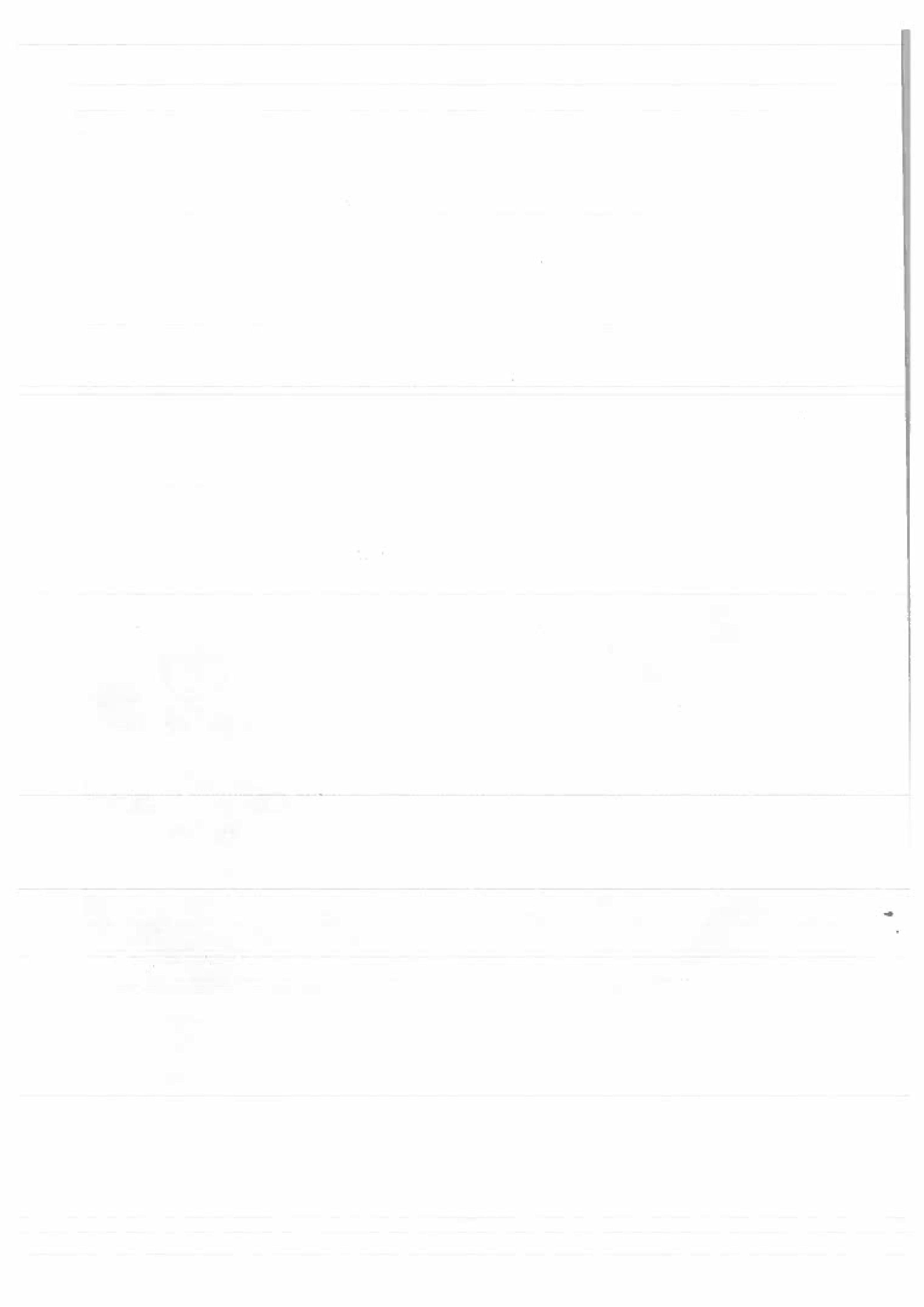
جزء من جدار بقصر الحمراء: تظهر عليه بوضوح عبارة «لا غالب إلا الله» داخل الإطار المكون من تلك العبارة، وحول رأس الكوة «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»



قاعة السفراء بقصر الحمراء: ثرية بالزخارف الجصية مع لمسة من الزخرفيات عليها عبارة «الملك الدائم والعز القائم لصاحبه»



تفاصيل من سقف قصر أشبيلية



فهرس موسوعة الحضارة الإسلامية

رقم الإيداع ٧٦٠٣ / ٢٠٠٥
الرقيم الدولى I.S.B.N. 977-205 - 139 - 7

مطابع الأهرام التجارية ـ قليوب ـ مصر